REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG
DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN, THERESE FUHRER

KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR, WOLFGANG SPEYER

KLAUS THRAEDE

Band XXI:

Kleidung II – Kreuzzeichen



2006

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON
FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE
HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK
FORTGEFÜHRT UNTER MITWIRKUNG VON
CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN
BERNHARD KÖTTING, LEOPOLD WENGER
IM AUFTRAG DER
NORDRHEIN-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
BEARBEITET IM
FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT DER UNIVERSITÄT BONN

DIE HERAUSGABE DES REALLEXIKONS FÜR
ANTIKE UND CHRISTENTUM WIRD GEFÖRDERT DURCH
DAS BUNDESMINISTERIUM FÜR BILDUNG UND FORSCHUNG
UND DAS LAND NORDRHEIN-WESTFALEN

REDAKTION

F. J. Dölger-Institut, Lennéstraße 41, D-53113 Bonn

www.antike-und-christentum.de

Wissenschaftliche Mitarbeiter:

H. Brakmann, A. Breitenbach, W. Drews, E. Enß, S. Ristow

ISBN 978-3-7772-0620-2

Dieses Buch ist gedruckt auf holzfreiem, säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.
Satz u. Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten (Allgäu)
Buchbinderische Verarbeitung: Lachenmaier GmbH & Co. KG, Reutlingen.
Printed in Germany

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 162

Kleidung II – Klugheit



2004

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Kleidung II (Bedeutung).

A. Einführung. In der Antike war K. ein Mittel, Idealen u. Aversionen Ausdruck zu verleihen. Wie in anderen Kulturen diente K. als ‚zweite Haut', um politische, philosophische, ethnische u. religiöse Zugehörigkeiten widerzuspiegeln. Darüber hinaus gab sie ihren Trägern die Möglichkeit, sich in *Gemeinschaften einzugliedern u. mit Rollen zu identifizieren; K. sollte ihren Platz in der *Gesellschaft kennzeichnen. – In moralisch-reflektierender Literatur diente K. zur Charakterisierung sowohl positiv als auch negativ konnotierter Personen; außerdem wurde sie zu einem Faktor im System übergreifender philosophischer u. theologischer Entwürfe. Durch *Farbe, Material u. Anordnung der K. wurde ein charakteristisches Ethos ausgedrückt, das seinerseits auf einer spezifischen Weltanschauung beruhte. Wer sich auf bestimmte Weise kleidete oder der K. besondere Aufmerksamkeit schenkte, spielte nicht nur eine Rolle, sondern verkleidete sich auch hierfür (so lautete zumindest ein bes. in Polemik u. Satire erhobener Vorwurf); durch diese Rollen wurden wiederum grundlegende kulturelle Themen u. narrative Muster ausgedrückt. So konnte zB. eine literarische Reise konzipiert werden, deren Verlauf mit K. markiert wurde: von der Tyrannei zu nobler Staatsklugheit, zu philosophischer *Apatheia, nationaler Wiedergeburt, *Reinheit, *Bekehrung, bis hin zu asketischer Befreiung vom sündigen Fleisch, oder auch rückwärts in die Zeit der Unschuld vor dem Sündenfall. In der maßgeblich durch die Dichotomie Ehre - Schande konstituierten Kultur der Antike, die dem Zur-Schau-Stellen große Bedeutung beimaß, wurde K. schließlich als *Fenster zur Seele angesehen oder auch als Zugang zum Innersten eines Staates, eines Volkes oder einer *Kirche, als Ausdruck der Ideale u. Befürchtungen einer Ge-

meinschaft. – Zwar kam es häufig zu gegenseitiger Beeinflussung im Denken verschiedener Gruppen über K., bes. bei Christen, die weitgehend auf die heidn. u. jüd. Reflexion über K.fragen zurückgriffen; doch bewertete jede der verschiedenen Gruppen den moralischen Aspekt der K. u. die dadurch transportierten Werte auf spezifische Weise, in Übereinstimmung mit jeweils verschiedenen Auffassungen von Individuum, Gesellschaft u. *Kosmos. Gerade weil sich Äußerungen von Autoren verschiedener Religion oftmals ähneln, ist ihr jeweils unterschiedlicher philosophischer oder theologischer Referenzrahmen zu beachten.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Allgemeines. Nach nahöstlichem Brauch wurden Rang u. gesellschaftliche Stellung durch prächtige K., bes. *Purpur, *Seide u. *Edelsteine, sowie durch weitere Statusindikatoren hervorgehoben (u. Sp. 9. 23). Zu Beginn des 5. Jh. vC. kam es in Athen im Zuge einer allgemein antipers. Orientierung zu einer Abwehrreaktion, die mit dem Übergang vom ionischen zu einem eher gemäßigten Stil zusammenfiel (nach Thuc. 1, 6, 4 wurde letzterer von den Spartanern eingeführt). Das bewirkte moralische u. philosophische Reflexionen über K., die späteres Denken stark beeinflussten. **Aristophanes prangert Thesm. 164/7 den zeitgenössischen Dramatiker Phrynichos dafür an, dass seine luxuriöse ionische K. seinem blumigen poetischen Stil entspreche (L. M. Stone, Costume in Aristophanic comedy [New York 1981]). Athenaios präsentiert dipnos. 12 einen ausführlichen Katalog von Griechen, die auch weiterhin stolz die traditionelle nahöstl. Praxis beibehielten, die soziale Stellung durch Purpur u. Juwelen hervorzuheben (zB. Alcibiades: ebd. 534B. 535E; Pausanias: ebd. 535E. 536A/B; zur Kritik Platons an den Bürgern von Syrakus ebd. 527). Schon 420 vC. waren die Athener wieder bereit zu luxuriöser Prachtentfaltung. Bis zur Mitte des 4. Jh. waren in Athen Himation u. Chiton mit Purpursaum oder einem breiten Purpurstreifen weit verbreitet; so behandelt Theophrast auch den Prahler, der ostentativ luxuriöse K. trägt (char. 23, 8).

b. Klassische Moralisten. Sie lehnten persische Sitten ab u. assoziierten luxuriöse K. u. Schmuck durchweg mit ‚Verweiblichung' (*Effeminatus), Hybris (*Hochmut), Tyrannis u. unmoralischem Lebenswandel. Seit dem 5. Jh. vC. blieb das Klischee vom assyr. Herrscher Assurbanipal II (= Sardanapalus) als Verkörperung orientalisch-barbarischer Entartung die ganze Antike hindurch maßgebend. Eine repräsentative Schilderung findet sich bei Ktesias (Athen. dipnos. 12, 38, 528F; A. Weissbach, Art. Sardanapal: PW 1A, 2 [1920] 2437/40), der den Herrscher stereotyp darstellt, geschminkt u. in Frauen-K., überhäuft mit Juwelen, enthaart, umgeben von Purpurwolle spinnenden Konkubinen (*Konkubinat). Luxuriöse K. dient hier nicht nur als Korrelat der Tyrannei, sondern entspricht auch moralischer Verderbtheit; bes. ist sie Indikator von ‚Weichheit' u. ‚Verweiblichung' (H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 622. 626). Derlei gehörte zum dramatischen Repertoire in Tragödie u. *Komödie des 5. Jh. (A. Alföldi, Gewaltherrscher u. Theaterkönig: Late class. and mediev. stud., Festschr. A. M. Friend, Jr. [New Jersey 1955] 15/55). Diese Schilderungen spiegeln nicht nur antiorientalische Propaganda, sondern präsentieren auch eine philosophische Weltsicht, die sich an der regulierenden Kraft der Vernunft orientiert, um das Begehren zu zügeln (J. Winkler, The constraints of desire [New York 1990] 45/70).

c. Idealvorstellungen. Die Griechen der Antike assoziierten das Begehren mit dem weiblichen Pol, während die Regulierung der *Begierde der männlichen Vernunft zugeschrieben wurde, die sich mit Hilfe der Tugend auf den Dienst am mustergültig geordneten Haushalt u. Staat ausrichtete. Daher wurde Sardanapalus als Transvestit dargestellt; diese Beschreibung ist gleichsam die Offenlegung ungehemmter Begierde u. schwelgerischer Tyrannei. Die ‚weibischen' Ausschweifungen schlechter Herrscher u. Gemeinwesen sollen die Vorzüge wohlgeordneter Nüchternheit u. angemessener Staatsführung hervorheben. Für Athener des 5. Jh. entsprach die damals eher einfache griech. K. (im Allgemeinen Himation / Peplos mit Chiton für Männer bzw. Frauen, daneben auch idealisierte *Nacktheit) den Idealen der Tugend, *Gleichheit, *Freiheit von Tyrannis, *Homonoia u. Schicklichkeit. Dementsprechend beherrscht ein tugendhafter Bürger, bes. der Philosoph, die hohe Kunst, einfache, aber elegante K. zu tragen (Aeschin. c. Tim. 25/7; Plat. Theaet. 175e/76a), so dass Körper u. Gewand zusammenspielen, um eine wohlgeordnete politische Identität auszudrücken. Ideale der K. sind Bestandteil einer umfas-

senderen gesellschaftlichen Ordnung, in der die soziale Position durch Regulierung des Begehrens u. der gesellschaftlichen Beziehungen genährt u. gewonnen wird, was letzten Endes der Polis dient. In dieser idealen Ordnung bedrohen animalische Kräfte die geduldige Arbeit vernünftiger Selbstkonstruktion, die darauf gerichtet ist, das von niederen Trieben gelenkte Individuum in Übereinstimmung mit seiner hohen, letztlich göttlichen Natur zu bringen (Plat. Phaedr. 246a/50c).

d. Kynismus. Eine radikalere Antwort gaben der Sokratiker Antisthenes (ca. 445/nach 366 vC.) sowie sein Nachfolger *Diogenes v. Sinope. Die philosophische Askese dieser frühen *Kyniker kann am besten vor dem Hintergrund des Strebens nach *Luxus u. *Schmuck in einer Zeit verstanden werden, als die Polis bereits nicht mehr Zentrum des gesellschaftlichen Lebens war u. die Angehörigen der Gemeinschaft sich als Opfer gesellschaftlicher Kräfte fühlten, die sich ihrer Kontrolle entzogen. Antike Autoren werten die Erfindung der kynischen K. (Stab, Tornister, Mantel) durch Antisthenes als Ausdruck seiner philosophischen Askese (Diog. L. 1, 15; 6, 13; Xen. conv. 3, 8, 38/44). Einfache K. drückte nicht nur die kynischen Ideale Selbstbeherrschung (*Enkrateia) u. *Autarkie aus, sondern sie entlarvte auch auf provokante Art die Irrtümer der breiten Öffentlichkeit (L. Pauqet, Les cyniques grecs [Ottawa 1988]).

e. Platon. Sowohl Platon als auch Aristoteles vertreten in einer Gesellschaft, die zum Kleiderluxus neigt, einen eher konservativen Standpunkt, indem sie darauf bestehen, dass ein wirklicher Herrscher oder vorbildlicher Bürger Luxus ablehnt u. sich einfach kleidet. Nach Ansicht Platons existierte vor dem Fall des Menschen eine Welt, die nicht von Statusgrenzen korrumpiert war u. in der man maßvoll u. in Übereinstimmung mit der Natur lebte, d. h. ohne K., wobei die Menschen ihr Überleben allein der Fürsorge der Götter anvertrauten (polit. 271e/72a; Protag. 322a/b). Ganz anders sind die Verhältnisse in Staaten, die von Tyrannen oder Oligarchen regiert werden. Dort ist die Organisation des Gemeinwesens ganz darauf ausgerichtet, den Führern ein Leben im Luxus zu ermöglichen. Diese Staaten, so Platons Sokrates, neigen zum *Krieg, da sie den Neid auf Besitztümer anderer fördern (resp. 4, 373a/75b; 9, 577a/b; leg. 3, 679b/c). Auch demokratische Staaten sind für Platon nicht in der Lage, das Verlangen des Körpers zu regulieren, u. begünstigen daher die Verschwendung (resp. 9, 572d/75e). Dagegen erlaubt die ideale Staatsführung des Philosophenkönigs, das Leben der Untertanen nach den Grundsätzen maßvoller Existenz zu ordnen. Im Idealstaat ist daher der Import von Purpur verboten (leg. 8, 847c). – Platon sieht in der K. ein Mittel der Täuschung, das die Möglichkeit bietet, den wahren Zustand der Seele mit Äußerlichkeiten zu maskieren (Gorg. 465b; Hipp. mai. 294a/b). Das philosophische Ideal, das ein vom Körper getrenntes Leben der Seele postuliert, sucht demnach auch K. u. Schmuck zu regulieren. Platon bezieht sich auf einen Ausdruck des Empedokles (VS 31 B 126), der möglicherweise bereits auf Orphiker oder Pythagoreer zurückgeht, wenn er behauptet, die Seele habe den Körper als ein *Gewand angelegt (Gorg. 523c; Phaedo 81e; resp. 10, 620c; Crat. 403b; Kehl); daher müsse sie mehr Aufmerksamkeit als der Körper erfahren, zumal sie später aus der körperlichen Gefangenschaft befreit werde (*Gefängnis der Seele). Sorge um die K. zeigt, dass man sich der eigenen Identität nicht sicher ist. Den wahren Philosophen, sei er Herrscher oder Beherrschter, beschäftigt allein die Sorge um die göttliche Seele; körperliche Bedürfnisse wie K. sind für ihn nur insoweit von Belang, wie sie für die physische Existenz unabdingbar sind. Der Philosoph konzentriert sich daher auf eine Schönheit, die bloße Erscheinungen übersteigt (Phaedo 64d/67e; Gorg. 517d); er bemüht sich darum, maßvoll zu leben (Charm. 173b/c) u. mit Hilfe der höheren Verstandeskräfte die niederen Triebe der Leidenschaft u. des Begehrens zu zügeln.

f. Aristoteles. Er charakterisiert einen verschwenderischen Menschen als jemanden, der sich prächtig kleidet u. ein Leben ungehemmter Verweichlichung u. Hingabe führt, der ‚verweiblicht‘ ist u. dem es an Selbstbeherrschung mangelt, wohingegen ein Mann wahrer *Hochherzigkeit (μεγαλοψυχία) einen gemäßigten Lebensstil pflegt u. jedwedes Extrem in der K., sei es Luxus oder ostentative Armseligkeit, ablehnt. Einfache K. drückt ein Mittelmaß aus, das als äußeres Zeichen der Tugend gilt (eth. Nic. 4, 9, 1125a; 4, 13, 1127b; 7, 8, 1150b). Ungezügelter Luxus u. äußerste Armut, auch in der K., sind

Merkmale schlecht regierter Staaten, die der Tyrannei zuneigen, wohingegen diejenigen Gemeinwesen, die von ‚hochherzigen‘ Bürgern geleitet werden, eher geeignet sind, einen idealen Staat hervorzubringen, in dem sich das bürgerliche Leben an der Natur orientiert (pol. 4, 11, 1295b; 5, 10, 1311a. 1312a).

g. Isokrates. Auf der Grundlage der vorangehenden Tradition beschäftigen sich Autoren des 4. Jh. vornehmlich mit Themen, die mit politischen u./oder philosophischen Idealen zusammenhängen. Typisch hierfür sind die Traktate des *Isokrates, der einem Herrscher, der sich selbst gut beherrscht, dazu rät, sowohl Geschmack zu zeigen als auch Kleiderluxus zu vermeiden. Indem er einfache K. trägt, die seinem Amt angemessen ist, soll sich der Herrscher vom verschwenderischen K.stil barbarischer Tyrannen absetzen u. durch sein Äußeres Bescheidenheit u. Selbstbeherrschung ausdrücken (or. 2, 1f. 31f; 5, 124; ebenso 1, 15. 27 [wahrscheinlich pseudepigraphisch]).

h. Sparta als Ideal. Nirgends wird die Verschränkung der Ideale rechter Regierung u. K. deutlicher als in den spartafreundlichen Traktaten des 4. Jh., in denen die Reformen Lykurgs, des Begründers der spartanischen Verfassung, gefeiert werden.

1. Xenophon. Xenophon preist die lakonische εὐνομία, wobei er den Kleiderreformen Lykurgs besondere Aufmerksamkeit schenkt u. hervorhebt, wie sich dessen ideale Selbstbeherrschung in einfacher K., Verzicht auf Schmuck u. Ablehnung des archaischen, orientalisierenden Kleiderluxus widerspiegelte; ihm zufolge haben diese Ideale maßgeblich zum Erfolg Spartas beigetragen (Xen. resp. Lac. 2, 2/4; 7, 3; 11, 3). In seinem Lob des spartanischen Königs Agesilaos zeigt sich bei der Erörterung von dessen K.gewohnheiten, dass auch Xenophon der Seele mehr Aufmerksamkeit schenkt als dem Körper (Ages. 11, 14); die Einfachheit des Königs wird anderenorts gegenüber Luxus u. Verweichlichung der Perser ausdrücklich herausgestellt (hist. Gr. 4, 1, 30). Diese Charakterschilderungen entsprechen einerseits seiner oft bekräftigten philosophischen Einstellung, die Seele stärker zu beachten als den Körper, während sie andererseits auch seine Überzeugung unter Beweis stellen, dass Selbstbeherrschung u. angemessene Regelung des eigenen Haushalts die rechte Ordnung der K. u. Ablehnung eines luxuriösen Lebensstils nach sich ziehen (conv. 4, 33/58; oec. 10, 1/11, 1; vgl. Aristot. oec. 1, 5, 1344b).

2. Andere. Die Hinwendung Xenophons nach Sparta kann als Teil einer weitverbreiteten, oft propagandistisch überhöhten Idealisierung der spartanischen Vergangenheit verstanden werden. So pries zB. Kritias, der athenische Oligarch u. Anführer der ‚30 Tyrannen‘, den spartanischen Lebensstil im Allgemeinen u. die Einfachheit der spartanischen K. im Besonderen, um das eigene, antidemokratische Programm voranzutreiben, wonach Demokratie, moralische Verderbnis durch Luxus u. ‚Verweichlichung‘ einander angeblich gegenseitig bedingen (Krit.: VS 88 B 34f). Vom 4. Jh. an wird wiederholt auf das lakonische Ideal einfacher K. verwiesen, um das wohlgeordnete bürgerliche Zusammenleben zu veranschaulichen, wobei auch die Regulierung von Begierde u. Vergnügen eine Rolle spielt (zB. Plut. vit. Lycurg. 4, 3; 14, 2f; 16, 6; 22, 1f; vit. Agis 4, 1; 14, 3; vit. Cleom. 13, 1f; 16, 1/5; apophth. Lacon. 18/21, 210A; 1/3, 230B; inst. Lacon. 5f, 237B; 37, 239C).

j. Alexander d. Gr. Diese lakonischen Ideale wurden vor dem Hintergrund eines fast allgemeinen hellenist. Strebens nach luxuriöser K., bes. nach Purpur, formuliert. Bevorzugtes Thema war das ostentativ luxuriöse Leben *Alexanders d. Gr., der bei seinem Marsch nach Persien den gemäßigten makedonischen Lebensstil hinter sich ließ, um persische K. u. Herrschaftszeichen anzunehmen, orientalischem Luxus nachzujagen u. schließlich sogar seinen eigenen Ornat zu entwerfen (Val. Max. 9, 5; Arrian. anab. 4, 7, 6; Athen. dipnos. 12, 53/5, 537D/40A; vgl. Tert. pall. 4). Q. Curtius Rufus führt die vorherrschende moralische Bewertung luxuriöser K. fort, wenn er in Alexander ein hervorstechendes Beispiel der Verwahrlosung sieht, die aus dem Verzicht auf Selbstbeherrschung zugunsten eines zügellosen Lebens erwächst (hist. Alex. Magn. 6, 6, 1/6). – Von besonderer Bedeutung für die folgenden Epochen war der von Alexander begründete Brauch hellenistischer Könige, Purpurgewänder zu tragen. Farbechter Purpur war bereits vorher ein weitverbreitetes Statussymbol, aber erst unter Alexander erlangte er eine königliche u. herrscherliche Dimension, womit wiederum eine nachhaltige Prägung der röm. Praxis vorbereitet wurde. Im 2. Jh. vC. war die Verleihung verschiedener

Purpurgewänder u. -insignien an ‚Freunde' hellenistischer Könige zur Bezeichnung von Rangunterschieden bereits zum Bestandteil traditioneller höfischer Rituale geworden (*Herrschaftszeichen). Seit dieser Zeit kommt dem Gebrauch des Purpurs als Luxusgut u. als Statusindikator ein herausragender Platz bei der kommunikativen Vermittlung der sozialen Stellung u. innerhalb des philosophisch-moralischen Diskurses über K. zu.

k. Kleidung der Frauen. Die Zurschaustellung von weiblichem Luxus wurde oft als Zeichen der rastlosen, die Grundlagen der Gesellschaft untergrabenden Gier nach Reichtum angeprangert; weibliche Bescheidenheit u. innere Schönheit neben einem ungeschminkten Äußeren galten dagegen als Kennzeichen einer wohlgeordneten Gemeinschaft. Diese Ideale standen einer *Frau wohl an, deren Ehemann auf rechte Ordnung seines Hauses achtete (Xen. oec. 10, 1/13; Phint. mul. mod.: 153, 15/28 Thesl.; PsPeric. mul. harm.: 143, 10/28 Thesl.; Muson. or. 3 [8/13 Hense]; Plut. coniug. praec. 26, 141E; Lucian. im. 11; Dio Chrys. or. 7, 117; Epict. ench. 40; *Haustafel).

II. Römisch. a. Allgemeines. In Rom wurde K. noch präziser instrumentalisiert, um soziale Stellung u. bürgerliches Selbstbild auszudrücken; seit der späten Republik rückte sie ins Zentrum des moralischen u. politischen Interesses. Sowohl Vergils Idealisierung der Römer als gens togata (Aen. 1, 282) als auch der traditionelle röm. Brauch, gesellschaftliche Stellung u. Rang durch unterschiedliche Kleiderprivilegien u. Insignien zu differenzieren, belegen dies. – Die Investitur junger Männer mit der toga virilis war einer der wichtigsten röm. *Initiations-Riten, wodurch der Übergang eines Mannes zu Reife u. vollem Bürgerrecht markiert wurde (Ovid. fast. 3, 771/88; E. Eyben, Art. Jugend: o. Bd. 18, 409/11). Besonders wichtig war Purpur als Statussymbol u. als Luxusgut. Die soziale Hierarchie drückte sich schon relativ früh durch Purpurinsignien aus: In Republik u. früher Kaiserzeit konnten Senatoren die tunica laticlavia tragen, eine Tunika mit einem breiten senkrechten Streifen; Ritter trugen die tunica angusticlavia (mit einem schmalen Streifen), während die toga praetexta, ein weißes Gewand mit Purpursaum, *Consuln, Prätoren u. Priestern zustand. Die Verwendung des Purpurs als Statussymbol wurde von römischen Historikern bis in die Königszeit u. auf die Etrusker zurückgeführt (Dion. Hal. ant. 2, 34, 2; 3, 61f; Plin. n. h. 9, 136), doch dürfte diese Praxis eher auf den Einfluss hellenistischer Höfe zurückgehen. Im Verlauf der röm. Geschichte unterlag die Toga bis in die byz. Zeit tiefgreifenden Veränderungen. Während anfangs das Ideal einfacher Erscheinung u. sparsamer Farbigkeit vorherrschte, ging man in späterer Zeit zu feiner Stickerei u. einem breiten Spektrum statusspezifischer Farben über (u. Sp. 16; zur Toga als ‚Staatsfrack' o. Bd. 8, 224). – Die von griech. Autoren propagierten frauenspezifischen Ideale wurden aufgenommen u. fortgeführt (Ovid. ars 3, 136/8; Sen. ad Helv. 16, 3f; benef. 1, 10, 2; 7, 9, 4; Tac. ann. 3, 54; Iuvenal. 3, 180f; 6, 457/9. 501/9; Sext. sent. 235. 513 [39. 67 Chadwick]).

b. Politisch-moralische Bewertung. 1. Kleidung als Loyalitätssymbol. Traditionell wurde die Toga idealisierend mit *Gravitas assoziiert; dementsprechend soll ein verantwortungsbewusster Bürger rechte K. zur rechten Gelegenheit tragen, zudem soll er seine Statusinsignien lediglich auf gemäßigte Weise zur Schau stellen, um so seine Loyalität gegenüber den Idealen der res publica zu bekunden. Angesichts der anhaltenden wirtschaftlichen Prosperität sowie der steigenden Furcht vor einer Diktatur seit Ende des 2. Jh. vC. entstand eine moralisierende Kritik an denjenigen, die sich prunkvoll kleideten, was als Zeichen gesellschaftlichen Verfalls u. als Bedrohung der politischen Ordnung interpretiert wurde. Noch in der hohen Kaiserzeit bringt Dion Chrysostomos Tyrannei u. Bürgerkrieg in seinen Reden über das Königtum wiederholt mit prächtiger K. u. Luxus in Verbindung (or. 1, 79; 2, 50; 3, 40; 4, 116/35).

2. Cicero. Er kritisiert bes. diejenigen Politiker u. ihre Anhänger, die römische K. durch griechische ersetzen u. Purpur tragen oder die es unterlassen, bei der Erfüllung ihrer politischen Pflichten angemessene K. anzulegen. So signalisieren die Teilnehmer der Catiliniarischen Verschwörung ihre moralische Verworfenheit u. ihre tyrannischen Bestrebungen für ihn dadurch, dass sie griechische K.gewohnheiten übernehmen u. Purpur tragen (Catil. 2, 5, 22f; 4, 6, 12). Ähnlich polemisiert Cicero gegen Verres, den Prätor Siziliens, der statt der für einen Magistrat vorgeschriebenen traditionellen Toga ein purpur-

nes *Pallium trägt u. überdies vor seinem Hof ‚Hannibal' spielt, womit er die traditionellen röm. Pflichten rechter Regierung außer Acht lässt (Verr. 5, 31; vgl. ebd. 4, 54f; 5, 137). Anderenorts stellt Cicero Caesar als Tyrannen dar, der ständig eine toga purpurea trägt, die zuvor nur bei Triumphzügen angelegt worden war (Cic. Phil. 2, 85; zum Gewand des Triumphators, das als identisch mit dem des Jupiter Capitolinus angesehen wurde, H. S. Versnel, Triumphus [Leiden 1970] Reg. s. v. ornatus; Latte, Röm. Rel. 152). Cicero folgt hier einer rhetorischen Tradition, die das Streben nach Luxus u. dessen Zurschaustellung mit der Erschütterung der politischen Ordnung in Verbindung brachte, worin sich wiederum das Bild einer Gesellschaft spiegelt, das auf dem Glauben beruht, dass das Wohl der Allgemeinheit von Wohltätigkeit u. Selbstbeherrschung der Reichen u. Mächtigen abhängt.

3. Seneca. Er richtete seine epistulae morales, in deren Mahnungen die zeitgenössischen Auffassungen von K. u. Luxus deutlich hervortreten, an seinen Schüler Gaius Lucilius, einen ohne Aussicht auf Reichtum u. Karriere geborenen Aufsteiger, der bis zum Ende seiner Laufbahn ritterlichen Status u. zwei Prokuratorenstellen erlangt hatte. Der Autor rät, den Versuchungen des Reichtums zu widerstehen (ep. 69, 5); statt nach Purpur u. Juwelen zu verlangen, solle Lucilius ein Leben im Einklang mit der Natur führen (ebd. 5, 4; 90, 16; 92, 11/3; 122, 7/10. 17/9) u. solche K. wählen, die das philosophische Streben nach Einfachheit u. Bescheidenheit ausdrückt (ebd. 5, 1/5; 20, 3/13; 51, 2f). In diesen u. anderen moralisch-philosophischen Schriften Senecas beruht das Ideal eines Lebens secundum naturam auf einer Sichtweise, nach der die menschliche Existenz in einen höheren, göttlichen u. rationalen Teil u. in verschiedene niedere, körperliche u. triebhafte Bereiche unterteilt wird. Für Seneca erwächst daraus die Forderung nach einer Regulierung der Leidenschaft durch die Vernunft. Luxuriöse K. führe oft in die Irre, indem äußerlich Reichtümer zur Schau gestellt werden, wo innerlich nur charakterliche Armut herrscht (ebd. 76, 31; 80, 9; 94, 60/74); Lucilius hingegen solle auch nach außen so erscheinen, wie es seinem wahren Inneren entspreche. Zu diesem Zweck empfiehlt Seneca asketische Übungen, wozu auch das Tragen grober Stoffe für einige Tage gehört, um das Fortschreiten in Beständigkeit zu prüfen (ebd. 18, 5/7).

4. Musonius Rufus u. Epiktet. Auch sie plädieren für eine Kleiderordnung, die mit der Natur in Einklang steht. Ersterer ist der Ansicht, dass angemessene K. die Natur ergänzt, anstatt sie zu beeinträchtigen. Man kleide sich daher, um den Körper zu schützen, nicht jedoch, um Reichtum prahlerisch vorzuführen (or. 19 [105/9 Hense]). In seiner Abhandlung über K. fordert Epiktet einen geckenhaften, aufstiegsorientierten Rhetor auf, sich an der Natur auszurichten u. von Enthaarung u. ‚Verweichlichung' in der K. Abstand zu nehmen; er solle eher auf die Schönheit der Seele achten als auf äußerliche Repräsentation (diss. 3, 1, 1). Auch Epiktet mahnt diejenigen, die es lieben, prunkvolle K. vorzuführen, ihre Leidenschaften zu zügeln, ἀπάθεια zu praktizieren u. sich selbst in Übereinstimmung mit der Natur zu bringen (ebd. 3, 9, 1; ench. 33, 7; 39; 41).

5. Plutarch. Er entdeckt im einfachen Leben der spartanischen Reformer (vit. Lycurg. 4, 3; 14, 2f; apophth. Lacon. 17/21, 210A) sein Ideal der μετριοπάθεια; wenn man gegen die niederen Leidenschaften ungeordneter *Begierden ankämpfen wolle, dürfe man der K. nur so viel Aufmerksamkeit schenken, wie für die Sorge um die Seele unumgänglich sei (cons. ad Apoll. 21f, 112E/13A; coniug. praec. 18/21, 140D/41A). Mäßigung u. Selbstbeherrschung führe dazu, der Liebe zum Purpur zu entsagen u. stattdessen in Liebe zur Philosophie zu entbrennen (prof. virt. 10, 81B; virt. mor. 1f, 100B/D; cup. div. 1f, 523D/E; 9f, 527E/28B; vit. Alc. 4, 1/5; 6, 1/4). Eine tugendhafte *Frau ist mit ihrem Mann im philosophischen Streben vereint. Sie lehnt extravagante u. maßlose Repräsentation sowie scharlach- u. purpurfarbene Gewänder ab, weil diese die Leidenschaften erregen; außerdem schmückt sie sich zurückhaltend, damit sich die im Inneren gepflegte Tugend auch äußerlich manifestiert u. in ihrem Ehemann die Liebe zur Philosophie stimuliert (coniug. praec. 26, 141E; 29/32, 142B/D; 45f, 144E/F; 47f, 145A/B). K. erscheint so als äußeres Zeichen einer in innerer Auseinandersetzung konstruierten philosophischen Persönlichkeit, die durch sorgfältige Beachtung u. Analyse des Innern unmäßige Begierden zügelt, zur Selbstbeherrschung gelangt u. die tiefere Wahrheit der eigenen Vernunft zum Ausdruck bringt.

c. Luxuskritik u. Idealisierung der Toga. 1. Cicero. Ein dem Ideal entsprechender Magistrat oder Bürger ist gehalten, auf gewählte K. zu achten, weder geckenhaft noch ungehobelt aufzutreten, vielmehr durch Mäßigung *Dignitas auszustrahlen (Cic. off. 1, 126/31); er soll nicht dem Luxus anhängen, sondern sich vom Streben nach Reichtum u. Macht fernhalten sowie Sparsamkeit, Selbstverleugnung, Einfachheit u. Nüchternheit kultivieren (ebd. 1, 20, 68. 30, 106). Diesen Äußerungen liegt die Auffassung zu Grunde, dass die Persönlichkeit weniger durch Geburt erworben wird als durch Selbstdisziplin u. Mäßigung der Triebe u. des Begehrens erlangt, ja geschaffen werden muss. Cicero sieht in der äußeren Erscheinung ein *Fenster, das den Blick in den wahren Charakter eines Menschen erlaubt (ebd. 1, 36, 130f), womit er einen moralischen u. philosophischen Gemeinplatz wiederholt.

2. Seneca. Auch er beschreibt die zwischen Erscheinung u. Charakter bestehende Korrelation (ep. 114: Über Stil als Spiegel des Charakters); eine starke Seele zeige sich in einer energischen u. ‚männlichen' Erscheinung, während ein moralisch kranker Charakter bei demjenigen erkennbar sei, der Gewänder fremdartiger Farbgebung oder gar durchscheinende Togen trage (ebd. 4/8. 21f). Dies deckt sich mit bestimmten griechischen Annahmen (o. Sp. 4), wonach die männliche Vernunft die weibliche Begierde beherrschen solle; geckenhaftes Auftreten sei das äußere Zeichen einer innerlich ungeordneten Persönlichkeit.

3. Weitere Autoren der frühen Kaiserzeit. Autoren wie *Horaz, Ovid, Martial, Statius, *Juvenal u. Petronius stellen implizit die traditionellen Ideale der *Gravitas den Äußerungen ungehemmter Begierde gegenüber, wenn sie ihre Zeitgenossen als luxusversessen anprangern; sie beschreiben einen effeminierten Mann, der luxuriöse K. zur Schau stellt u. in der Öffentlichkeit in roten, grünen oder purpurfarbenen Gewändern umherstolziert, wenn er nicht sogar durchscheinende, halbseidene oder üblicherweise von Frauen getragene K. anlegt (Hor. ep. 4; Ovid. rem. 680; Martial. epigr. 1, 96; 2, 43. 46; 3, 63; Stat. silv. 2, 1, 132/4; Iuvenal. 2, 66. 76. 78. 93f. 97. 99. 119f; 3, 81; Petron. sat. 110. 126; später Macrob. Sat. 3, 13). Schon für Cicero zeichnete sich die civitas tam maledica dadurch aus, dass sich Männer wie Frauen u. Frauen wie Männer kleiden (Cael. 16, 38). Dies ist das spiegelverkehrte Bild des bürgerlich-politischen K.ideals, das nicht nur Cic. off. 1, 129/32 umrissen wird, sondern auch von Quintilian (inst. 11, 3, 137/49), der fordert, die K. eines Redners solle vornehm u. ‚männlich' sein (ebd. 11, 3, 137; Gell. 1, 5, 1/3; 6, 12, 1/7). All dies spiegelt bürgerlich-politische Werte u. Idealvorstellungen; maßgebend ist die Überzeugung, dass der gute Bürger sich in der ‚Schmiede' der Selbstbeherrschung selbst erschafft; schwelgerischer Luxus ist nicht nur das äußere Symptom einer undisziplinierten u. ungefestigten Persönlichkeit, sondern auch Indikator politischer Krankheit (C. Barton, The sorrows of the ancient Romans [Princeton 1993] 107/75).

4. Römische Moralisten. Wenn römische Moralisten nach den Ursachen des Luxusstrebens u. der ‚Effeminiertheit' suchen, richten auch sie den Blick unweigerlich nach Osten. So zeigt Ciceros Polemik gegen Verres ein unter den Römern weit verbreitetes Misstrauen gegenüber dem Orient als der Quelle von Werten, die römische gravitas u. dignitas untergraben könnten. Sowohl Livius (39, 6f) als auch Polybios (31, 25) führen den Beginn der Erschütterung römischer Ideale auf die Einführung eines luxuriösen, ‚oriental.' Lebensstils im Anschluss an entscheidende militärische Siege über die Griechen zurück. Livius gibt die unter seinen Zeitgenossen verbreitete traditionelle Sicht wieder, wenn er die ursprüngliche Armut u. Sparsamkeit der röm. Republik der späteren, mit Luxusstreben verbundenen ‚Verweichlichung' gegenüberstellt (praef. 10). Im Einklang mit der zeitgenössischen moralistischen Perspektive beschreibt er *Catos angebliche Polemik gegen die Aufhebung der lex Oppia iJ. 195 vC., durch die während des zweiten Punischen Krieges das Anlegen von Schmuck durch römische Frauen in der Öffentlichkeit eingeschränkt worden war; die Cato in den Mund gelegte Rede ist jedoch eine Erfindung des Livius (G. Perl / I. El-Qalqili, Zur Problematik der Lex Oppia: Klio 84 [2002] 414/39). Nach Liv. 34, 4 wiederholte der spätere Zensor den Gemeinplatz, dass nach der Eroberung Griechenlands u. Asiens Luxusgüter ihren Weg nach Westen fanden, so dass die Römer einen Hang zu luxuriöser K. entwickelten u. dadurch die republikanische Ordnung auszuhöhlen begannen. Wiederholt wurde der moralische Verfall Roms

mit dem Hinweis auf das Fehlen äußerer Feinde erklärt, denn während der *Krieg ein diszipliniertes Volk hervorgebracht habe, würden militärische Siege zu Reichtum führen, der wiederum ein leichtes, ‚effeminiertes' Leben im Luxus nach sich ziehe, das zumeist als Nachahmung östlicher Vorbilder betrachtet wurde (Sall. Catil. 10, 1/13, 5; Vell. 2, 1, 1; Iuvenal. 6, 290/7; K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 223f). – Obwohl die Toga im Verlaufe der Kaiserzeit außer Gebrauch kam, verkörperte sie weiterhin die idealisierte Romanitas eines goldenen Zeitalters (*Aetas aurea), eine nüchterne Kampfbereitschaft, die nicht von Ehrgeiz u. Besitzstreben untergraben wurde.

5. Kleidung der Kaiser. Nach Darstellung ihrer Chronisten lehnten die als tugendhaft angesehenen späteren Kaiser eine luxuriöse Herrschertracht ab, indem sie stattdessen die einfachere Toga wählten (zB. Hist. Aug. vit. Hadr. 22, 1/5; vit. Sept. Sev. 19, 7/10; vit. Alex. 4, 1/3; 40, 1; 51, 1; vit. Gord. 4, 4; vit. Tac. 10f), wohingegen diejenigen Kaiser, denen moralische Verderbtheit zur Last gelegt wird, in Weiterentwicklung eines suetonischen Vorbilds stereotyp dargestellt werden, indem ihnen ungeordnet zur Schau gestellter Luxus u. ‚Effeminiertheit' unterstellt werden (zB. ebd. vit. Comm. 2, 9; 8, 8; 13, 4; 16, 6; vit. Pert. 8, 1/6; vit. Elag. 23, 4/6; 26, 1f; 32; vit. Gall. 16, 1/51; vit. Car. 17, 1f; so früher schon Suet. vit. Tib. 3, 13; vit. Cal. 52; vit. Ner. 25, 1). Die schlimmsten Kaiser sind typischerweise selbstbezogene Mandarine, die einander in politischer Verworfenheit übertreffen, die literarisch stets durch exzessiven Prunk veranschaulicht wird. Der beispiellose Wohlstand der frühen Kaiserzeit bildete die Voraussetzung sowohl für ein allgemeines Streben nach luxuriöser K. sowie ihrer ostentativen Zurschaustellung als auch für zunehmende moralische Kritik am prunkvollen K.stil. Zwar unternahmen Caesar u. frühe Kaiser sporadische Versuche, den Gebrauch von Purpur u. anderen Luxusgütern durch leges sumptuariae gesetzlich zu beschränken (Suet. vit. Caes. 43; vit. Ner. 32; Dio Cass. 49, 16, 1), doch lag diesen Bemühungen letztlich das Streben der Herrscher zugrunde, die eigene Position zu stärken, indem sie diejenigen Statussymbole für sich reklamierten u. reservierten, die in der hellenist. Kultur mit dem Königtum assoziiert wurden (*Herrschaftszeichen). Trotz allem gab es seit der späten Republik keine Unterbrechung in der ostentativen Präsentation luxuriöser K., die ihren Höhepunkt im theatralischen Gepränge der glanzvollen byz. Hoftracht erreichte.

6. Satiriker. In der Kaiserzeit wurden soziale Aufsteiger, die vom Dienst für den Herrscher oder vom Handel mit Luxusgütern profitierten, zur Zielscheibe der Satiriker, die die maßlose Prahlerei mit Purpur u. Luxusartikeln ebenso aufs Korn nahmen wie auch den Gebrauch von Statussymbolen, die üblicherweise für gesellschaftliche Gruppen höheren Ranges reserviert waren (Petron. sat. 28. 32; Martial. epigr. 2, 29; 4, 61; 10, 47; Iuvenal. 1, 23/5. 105/8; 4, 27/30; Plut. cup. div. 8f, 527B/F; 10, 528B; vgl. Tert. pall. 4). Derartige satirische Auslassungen setzen die positive Konnotation der Mäßigung als politisches Ideal voraus. Hierher passt, dass Artemidor beschreibt, wie Träume, in denen K. eine Rolle spielt, oftmals dramatische Schicksalsveränderungen anzeigen (onir. 21, 3f).

7. Spätantike. In der Spätantike u. stärker noch in der Folgezeit gerieten die traditionell mit der Toga assoziierten Ideale der Nüchternheit u. Einfachheit in Vergessenheit; stattdessen wuchs die Vorliebe für effekthaschende Verzierungen wie Goldstickerei oder mit *Edelsteinen übersäte Gewänder. Sogar die Toga selbst unterlag diesen Veränderungen (F. García Jurado, La revolución indumentaria de la antigüedad tardía: RevÉtAug 42 [1996] 97/109; H.-I. Marrou, La révolution du costume: ders., Décadence romaine ou antiquité tardive? [Paris 1977] 15/20). Allmählich wurde das traditionelle Weiß durch verschiedene andere Farben ersetzt, die auf den Rang des Trägers hinwiesen (*Klassen); Personen höheren Standes trugen Togen, die mit goldenen Rosetten oder szenischen Darstellungen geschmückt, mit Juwelen besetzt oder reich bestickt waren.

d. Kleidung der Philosophen. 1. Allgemeines. Für sie war *Askese in Fragen der K. von grundlegender Bedeutung. Zwar gab es auch Ausnahmen, wie zB. Aristippos, der in späterer Zeit dafür getadelt wird, dass er eine Philosophie des Prunkes u. der Wollust vertreten habe (Diog. L. 2, 66/8); er soll dazu aufgefordert haben, durch Konvention bedingte Skrupel beiseite zu lassen u. im Einklang mit der philosophischen Tradition wie-

derum eine solche K. zu wählen, die die wahre Natur der Persönlichkeit ausdrücke. Seit der klass. Zeit wurden philosophische Ideale durch einfache K. ausgedrückt, u. bis zur Kaiserzeit war der Tribon oder *Mantel gleichsam zur Uniform eines Philosophen geworden. Dion Chrysostomos verwendet einen eigenen Traktat darauf, die Entscheidung der Philosophen zu rechtfertigen, das Himation ohne Chiton sowie langes *Haar zu tragen, was gegen den Luxus gerichtete, der ‚Gegenkultur' verhaftete Ideale zum Ausdruck bringt (or. 72). Er bedauert, dass ein so ehrenwerter Aufzug zur Zielscheibe von Angriffen u. Spott geworden ist, bes. seitens der Reichen (ebd. 72, 1/7). Der ‚Habit' der Philosophen wird von Dion auf Sokrates selbst zurückgeführt. Auch letzterer war von Zeitgenossen wegen seiner äußerst sparsamen K. verspottet worden (Aristoph. av. 1280; vgl. Diog. L. 2, 27/9), doch hatten seine Schüler ihn gerade gelobt, da er K. wählte, die den philosophischen Idealen eines wohlgeordneten Lebens entsprach (Xen. mem. 1, 6, 1/14; 2, 1, 1), bis er schließlich zum Exponenten philosophischer K. par excellence avancierte. – Einfache K. konnte gut die Absonderung u. Distanzierung von der Gesellschaft ausdrücken u. durch Übertretung gesellschaftlicher Normen, bes. solcher, die mit Streben nach Reichtum in Verbindung standen, eine neue Identität vorleben. Der Sokratiker Antisthenes soll angeblich erstmals anstelle der üblichen zwei Gewänder nur eines getragen haben, einen in der Mitte gefalteten Tribon (o. Sp. 5). Die Ablehnung traditioneller K. drückte Gleichgültigkeit gegenüber gesellschaftlichen Normen u. das Streben nach innerer Freiheit aus. Als Symbol der Armut, Einfachheit u. Nüchternheit wurde diese K. von Zenon, dem Begründer der Stoa, übernommen (Diog. L. 7, 26).

2. Kyniker. Der Aufzug des *Diogenes v. Sinope (Mantel, Stab, langes Haar; ebd. 6, 31) entspricht der ‚prophetischen' K. des Gesellschaftskritikers, der selbstgenügsam lebt u. der luxuriösen ‚Effeminiertheit' arrivierter Männer entgegentritt (ebd. 6, 46. 65; o. Sp. 5). Während Einfachheit u. Nüchternheit der K. gelobt wird, gerät theatralisch zur Schau gestellte Armut in Verruf u. wird zur Zielscheibe satirischer Invektiven. Der schäbig gekleidete kynische Philosoph, der es versäumt, innere Askese zu leben, die seinem äußeren Aufzug entsprechen würde, wurde allseits aufs Korn genommen (Epict. diss. 3, 22, 10. 50; 4, 8, 1; Dio Chrys. or. 32, 8; Martial. epigr. 4, 53; Gell. 9, 2). *Lukian v. Samosata verdammt Peregrinos wegen der theatralischen Präsentation der Lebensweise eines kynischen Philosophen (mort. Peregr. 15; vgl. fug. 14); anderenorts gibt er die traditionelle Wertschätzung der Mäßigung wieder, wenn er hervorhebt, wie Kyniker, ohne Aufsehen zu erregen, einfache K. wählen, um so ihre Ideale auszudrücken, nämlich Freiheit vom Herkommen, Mäßigung, Bescheidenheit u. Selbstgenügsamkeit (Cyn.). Außerdem lobt er Philosophen, deren äußerlich einfache K. inmitten einer luxusversessenen röm. Umgebung innere Disziplin u. Selbstbeherrschung ausdrückt (vit. Demon. 5/9; Nigr. 12. 14. 26f). Lukians kynikerfreundliche Dialoge sind ein Indiz für die Verbürgerlichung des Kynismus, der einer philosophisch interessierten, politisch u. gesellschaftlich aufstrebenden Elite die Ideale einer ‚Gegenkultur' nahebringen wollte (J. A. Francis, Subversive virtue [University Park 1995] 53/81). – Die Briefe der Kyniker selbst verraten jedoch keine derartige Anpassung. Sie entwerfen vielmehr das Bild einer asketischen Kleiderordnung, deren Anhänger in theatralisch schäbigen, zerfetzten Gewändern die Verwerfung gesellschaftlicher Normen durch Anhänger der ‚Gegenkultur' proklamieren, die nach einem selbstgenügsamen, tugendhaften Leben im Einklang mit der Natur streben u. daher frei sind, der Gesellschaft gegenüber offen ihre Meinung zu äußern (zB. PsAristipp. 13, 2 [251 Malherbe]; PsDiog. 26. 30, 3 [119. 131 M.]; PsAnach. 5 [43 M.]; PsCrat. 13. 16 [65. 67 M.]).

3. Stoa. Auch stoische Denker lehnen die ostentative Zurschaustellung philosophischer Armut ab; stattdessen raten sie zu einem Mittelweg zwischen Einfachheit u. Luxus, auf dem man Mäßigung u. Selbstbeherrschung erreichen könne (Cic. off. 1, 35, 128f; Sen. ep. 5, 1/3; Muson. or. 19 [105/9 Hense]; Epict. diss. 4, 8, 1), obwohl sie auch eine gemäßigt kynische Haltung für lobenswert halten (ebd. 3, 23, 34f. 24, 7). Einfachheit u. Bescheidenheit der K. sollen die Sorge des Philosophen für das eigene Innere widerspiegeln, der seine ganze Aufmerksamkeit auf die Seele u. die Übereinstimmung des Selbst mit der Natur richtet (ebd. 3, 1, 1; Cic. off. 1, 30, 106f. 35, 126. 39, 140; Sen. ep. 5, 4f; 16, 7/9; 90, 16/9. 37/45; 92, 12f; 122, 7).

4. Apollonios v. Tyana. Philostrat beschreibt in seiner Vita des *Apollonios v. Tyana, wie sich dieser nur in Leinen kleidet, sein Haar lang wachsen lässt u. barfuß geht (vit. Apoll. 1, 8 [18/21 Conybeare]). In seiner Apologie verteidigt Apollonios seine asketischen Prinzipien vor Kaiser *Domitianus, indem er erklärt, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben (ebd. 8, 5 [280]); dies verweist auf den politischen ‚Sitz im Leben' der philosophischen Lehre. Er preist Askese als ein Mittel, Selbstgenügsamkeit zu erlangen (PsApollon. Tyan. ep. 84); mit asketischer K. stellt er sich außerhalb der Gesellschaft, um aus der Distanz ihre Konventionen zu analysieren u. zu kommentieren. K. drückt für Apollonios nicht nur aus, dass der Weise die Seele höher schätzt; er bekundet überdies seine Hochachtung vor den typisch griech. Kardinaltugenden *Klugheit, *Gerechtigkeit, Mäßigung u. Unerschrockenheit (vit. Apoll. 1, 20 [54/6 C.]; *Ethik).

5. Julian. Das heidn.-asketische Interesse an K. wurde in der gesamten Spätantike wiederholt thematisiert. So kritisiert Kaiser *Iulianus in seinen polemischen Traktaten (zB. or. 7, 18, 223c/d [2, 1, 69 Bidez / Rochefort]) das, was er als oberflächlich vorgetäuschte Askese bei seinen kynischen Zeitgenossen ansieht. Diesem vermeintlich ostentativen asketischen Schwindel stellt Julian das wahre Ideal kynischen Lebens gegenüber (ebd. 7, 20, 226a [72]). Diese Beschwörung der wahren kynischen Philosophie ist nichts anderes als eine nachträgliche Idealisierung des *Kynismus, wie sie sich auch Epict. diss. 3, 22, bei Lukian (Cyn.) u. (in geringerem Ausmaß) auch bei Dion Chrysostomos (zB. or. 6) findet (M. Billerbeck, The ideal cynic from Epictetus to Julian: R. B. Branham / M.-O. Goulet-Cazé [Hrsg.], The cynics [Berkeley 1996] 205/21). Im Endeffekt entspricht diese Interpretation des Kynismus den platonisierenden Idealen des Kaisers (Iulian. Imp. or. 9 [6], 11, 190b [2, 1, 156f]). Für Julian, der für seine Sparsamkeit bekannt war (Amm. Marc. 25, 4, 4), drückt das Streben nach asketischen Idealen durch Einfachheit der K., Ablehnung des Luxus u. Verzicht auf die Sorge um Äußerlichkeiten die Überzeugung aus, dass das ideale Leben in einer Unterordnung unter die oft zitierte Maxime ‚Erkenne dich selbst' besteht (Iulian. Imp. or. 9 [6], 5, 184c. 8, 187d. 9, 188c [2, 1, 149. 153f]). Aus diesem Grund verteidigt er in seiner Schrift Misopogon (‚Barthasser'), einer energischen Apologie seines Engagements für asketische Ideale, seine ungepflegte Erscheinung (misopog. 3, 339b [2, 2, 159 Bidez / Lacombrade]) als Ausdruck seines Strebens nach Selbstbeherrschung durch Übung in Mäßigung (ebd. 9, 343b; 25, 354b/c [164. 178f]). Das asketische Leben als Frucht der Selbsterkenntnis beruht auf der platonischen Überzeugung, dass das Selbst göttlichen Ursprungs ist, weshalb der Körper verachtet werden müsse (or. 7, 20, 226b/c [2, 1, 73 B. / R.]).

e. Kultisch. 1. Allgemeines. Es gab auch religiöse Deutungen, die auf die Überzeugung zurückgingen, dass sich in der äußeren Erscheinung der wahre Charakter ausdrücke. Das weiße Himation bildete zusammen mit dem gestreiften Chiton die Grundlage des zeremoniellen religiösen Ornates während der gesamten griech.-röm. Antike. Zur K. der röm. Priester Wissowa, Rel.[2] 488f; Latte, Röm. Rel. 203; zum griech. Bereich (nicht nur zur Trauer) M. Alexiou, The ritual lament in Greek tradition (London 1974) Reg. s. v. dressing, clothes. Zur kultischen *Nacktheit Heckenbach 8/63.

2. Mysterienkulte. In Mysterienkulten wurde der K. eine weitreichende symbolische Bedeutung zuerkannt, u. zwar sowohl dem Material als auch dem Wechsel der Gewänder, was als Ablegen einer alten Identität verstanden wurde, wenn nicht sogar als Abstreifen des Körpers, um das Göttliche anzulegen u. auszudrücken (R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen[3] [1927] 42/4; F. Cumont, Die Mysterien des Mithras [1923] 139/50; R. Merkelbach, Mithras [1984] 137). Außerdem erlaubte diese Interpretation den Kultgenossen, auf dramatisch-rituellem Wege die Teilnahme am göttlichen Geschehen zu feiern, zB. bei der *Initiation in die dionysischen Mysterien u. bei der Investitur mit Tierhäuten (R. Turcan, Art. Initiation: o. Bd. 18, 101f. 107/11; R. Merkelbach, Die Hirten des Dionysos [1988] 96f; zur Bekleidung der Kultbilder M. J. Vermaseren, Cybele and Attis [London 1977] 71/6. 93/5). – In der Andania-Inschrift vJ. 92 vC. (Ditt. Syll.[3] nr. 736, 15) wird im Einklang mit einem weitverbreiteten religiösen Brauch gefordert, den Kult barfuß zu vollziehen, denn Schuhe waren zumeist aus Leder gefertigt, was als Zeichen der Verunreinigung gedeutet wurde (Ph. Oppenheim, Art. Barfüßigkeit: o. Bd. 1, 1188f). Nach der genannten In-

schrift müssen männliche u. weibliche Initianden weiße Leinenchitone tragen; Frauen ist es darüber hinaus verboten, Schmuck anzulegen. Ähnlich beschreibt Apuleius, wie Anhänger der **Isis in Rom bei der zur Initiation hinführenden Prozession weiße oder ungefärbte Leinengewänder tragen (met. 11, 10. 23f; Plut. Is. et Os. 3f, 352B/D; vgl. Tert. pall. 4, 10). Nach Apul. apol. 56 ist Leinen wegen seiner Reinheit als Material ritueller *Textilien vorgeschrieben; andere führen die Vorschrift, für mystagogische K. *Wolle zu verwenden, auf die Assoziation von Tierhäuten mit körperlicher Unreinheit zurück (Plut. Is. et Os. 4, 352D); diese Deutung war in der Antike weit verbreitet (J. Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu = RGVV 11, 2 [1911]), bes. bei Orphikern u. Pythagoreern; sie kann bis ins alte Ägypten zurückverfolgt werden (Herodt. 2, 37, 81; Apul. apol. 56, 8; Iambl. vit. Pyth. 28, 149; Th. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae [1925] 930 Reg. s. v. vestibus linteis).

3. Farben. In vorchristl. Zeit wird die *Farbe Weiß mit der Sphäre des Göttlichen u. des *Lichtes in Verbindung gebracht (M. Gothein, Der Gottheit lebendiges Kleid: ArchRelWiss 9 [1906] 337/64; R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 1 [1910] 49/112). Schon Platon fasste das weiße Tuch als Symbol des Göttlichen auf (leg. 12, 956a; vgl. 12, 947b; Cic. leg. 2, 17, 45); Plutarch versteht es als Hinweis auf die reine, unvermischte Natur der Seele (quaest. Rom. 26, 270D/F). Vermutlich sollte durch die weiße Farbe das in der Initiation vollzogene Überschreiten der gewöhnlichen menschlichen Natur u. die Rezeption des göttlichen Lichtes ausgedrückt werden; so wird der Novize, der in die Isismysterien eingeführt wird, ,wie die Sonne' geschmückt (Apul. met. 11, 27). Weiße Leinengewänder symbolisierten somit die Vereinigung mit dem Göttlichen oder den Dienst an ihm. Außerdem kann es als Ablegen des Körpers u. seiner unreinen Leidenschaften u. Begierden gedeutet werden, so bes. bei den Pythagoreern (Ael. var. hist. 12, 32; Diog. L. 8, 19; Iambl. vit. Pyth. 21, 100; 28, 153).

4. Neuplatoniker. Plotin führt die platonische Sicht des Körpers als des Kleides der Seele fort (Kehl), wenn er den Wechsel der K. im mystagógischen Ritual so versteht, dass symbolisch der Körper u. seine Laster abgelegt werden, während die Seele zur Betrachtung des Guten aufsteigt (enn. 1, 6, 7). Auch Proklos (in Plat. vit. Alc. 2, 296 [137 Westerink]) u. Porphyrios (abst. 1, 31 [109 Nauck]) verstehen die K. als Zeichen der Leidenschaften, die im Zuge des mystischen Aufstiegs abgestreift werden müssen; dieser Gedanke wurde im Neuplatonismus oft aufgegriffen (V. Schmidt-Kohl, Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio philosophiae des Boethius [1965] 25/8).

III. Jüdisch. a. Altes Testament. 1. Allgemeines. Wie in anderen nahöstl. Kulturen wurde der K. auch im Judentum große symbolische Bedeutung beigemessen (E. Haulotte, Symbolique du vêtement selon la Bible [Paris 1966]). Das wechselnde Schicksal von Individuen oder Nationen (zB. Gen. 3, 7. 10f; 24, 50/67; 27, 15/27; 28, 20; Ex. 3, 22; 12, 35f; Esth. 4, 1/4; 8, 2. 15; 1 Sam. 1, 24; 10, 4; 1 Reg. 11, 29/36; Jes. 20, 2; Hes. 2, 26/8; Dan. 5, 16. 29), göttliche u. menschliche *Gnade oder Ungnade (Gen. 37, 3. 23. 34; 41, 42; 45, 22; Dtn. 8, 4; 10, 18; 29, 5; 1 Reg. 10, 1/55; Neh. 5, 13; 9, 21; 2 Chron. 6, 41; Ps. 30, 11; 103, 4; Jes. 23, 18; 47, 2; Hes. 16, 10/8), Wechsel der religiösen Identität (Gen. 35, 2; Jes. 1, 18; 3, 16/26; 61, 10; *Bekehrung), Reinigung (Ex. 19, 10; Sach. 3, 3/5), Investitur des Erbpriestertums (Lev. 8, 7; 2 Reg. 2, 8. 13; Ps. 21, 3; Jes. 22, 21), *Buße (1 Reg. 21, 27; 2 Reg. 19, 1f; 1 Chron. 21, 16; Esr. 9, 3/5; Jes. 37, 1; Jer. 41, 5; 48, 37; Jon. 3, 6/9; Joel 2, 13), Bitten (2 Sam. 19, 24; Job 16, 15; Ps. 69, 10f; Dan. 9, 3), Klage u. Trauer (2 Sam. 1, 11; 3, 31; 13, 31; 2 Reg. 2, 12; Jes. 15, 3; Jer. 4, 8; Lament. 4, 5) u. Übergangsriten (Gen. 38, 13/9; Dtn. 21, 13; Ruth 3, 3; 2 Sam. 3, 31; 12, 20; *Initiation) werden, um nur einige Kategorien zu nennen, durch Wechsel u. symbolische Interpretation der K. ausgedrückt. Im Vorderen Orient wurde der K. gesellschaftliche u. religiöse Kraft beigemessen; dies wird auch im AT deutlich, wo den Priestern vorgeschrieben wird, nach dem Opfer den hl. Ornat abzulegen (Ex. 20, 26; 28, 43). – Das an einen Erben weitergegebene Gewand vermittelt dem neuen Eigentümer die Eigenschaften des Vorbesitzers (Num. 20, 25/8). Dies wird bes. deutlich bei der Weitergabe des Mantels des *Elias an *Elisa (2 Reg. 2, 12/4; vgl. 1 Reg. 19, 19). Sackleinwand (zB. 2 Reg. 19, 1f; 1 Chron. 21, 16; Esth. 4, 2; Ps. 69, 11; Jes. 37, 1f) u. das Zerreißen der K. (zB. 1 Sam. 15, 27; 24, 4/20) müssen aus der religiösen Kraft sowie der symbolischen Dimension der K. verstanden werden.

2. Kleidung als Statussymbol. In diesen Zusammenhang gehören öffentliche Rituale, die mit Verzweiflung, Statusverlust u. Trauer verbunden sind (Gen. 37, 29; 2 Sam. 1, 11f; Num. 20, 26). Personen werden durch Verweis auf ihre K. auf- oder abgewertet; so trägt David als Idealkönig den Ephod (*Enkolpion) u. feines Leinen, beides geheiligte Abzeichen des Priestertums (2 Sam. 6, 14; 1 Chron. 15, 27); Samuel legt schon als Junge den Ephod u. ein besonderes Gewand an (2 Sam. 2, 18f). Eine vorbildliche *Frau kleidet sich in feines Leinen u. legt Purpur oder Juwelen an (Prov. 31, 22; Ps. 45, 13f); die Schönheit der Braut wird mit Luxusgütern verglichen (Cant. 1, 10; 4, 3. 9; 7, 5). Die Weisheitsliteratur assoziiert ostentative Präsentation von *Luxus durch Frauen in idealer Deutung mit der Bekleidung durch die Tugend (Prov. 31, 17. 25); dieses Ideal wird auch in anderen nahöstlichen Texten gefeiert (zB. Ahikar [Syr. A] 2, 19f [R. Charles, The apocrypha and pseudepigrapha of the OT 2^2 (Oxford 1963) 730]). Israels göttliche *Erwählung wird hervorgehoben, indem das Volk als von Gott mit Luxusgewändern bekleidete Braut beschrieben wird oder indem es vom Gottesvolk heißt, es trage Gottes Gnade wie ein Kleid (Jes. 52, 1; 61, 10; Hes. 16, 8/14; Sach. 9, 16). Im Leben alttestamentlicher Helden wird oftmals hervorgehoben, dass sie luxuriöse K. tragen, um ihre ehrenvolle Stellung oder den auf ihnen ruhenden Segen zu repräsentieren (zB. Gen. 37, 3; 41, 42; Dan. 5, 16). Dagegen wird jedoch auch Luxus-K. als Zeichen religiöser Verworfenheit u. Unmoral angeprangert, zumeist im Fall ostentativer Ausschweifungen von Frauen (2 Reg. 9, 30f; Prov. 7, 10/20; Jes. 3, 16/26; Jer. 4, 30; Hes. 16, 15/8; 23, 1/10. 26f. 40/9; 27, 11/9; Hos. 2, 13; vgl. Ahikar [Syr. A] 2, 5 [728 Charles]). In allen diesen Texten steht der Gedanke im Vordergrund, dass K. die Identität einer Gemeinschaft u. ihrer Anführer kennzeichnet, ebenso wie sie den Unterschied zu anderen Völkern hervorhebt, bes. im Hinblick auf deren Grad der Heiligkeit oder Erwählung. In nichtjüd. Literatur stehen dagegen politische, philosophische u. moralische Werte im Mittelpunkt (o. Sp. 10/2).

3. Kultische Bestimmungen. Kleiderordnungen u. -ideale betreffen in besonderer Weise den religiösen Kult u. die Priesterschaft. Kultische Kleidervorschriften sollen sowohl die Heiligkeit des Tempels markieren als auch die Identität des hl. u. auserwählten Volkes unterstreichen. Die priesterliche Tradition legt großen Wert auf die genaue Beschreibung des für den Kult verwendeten Ornates u. seines Materials (Ephod, Brustplatte, Turban, Juwelen etc.; *Hoherpriester), der Regeln für den Wechsel der K. bei der Annäherung an den *Altar u. bei der Entfernung von ihm (wahrscheinlich drückt sich hier der Glaube an die Übertragung der Heiligkeit durch Berührung u. vielleicht auch an die apotropäische Kraft hl. Gewänder aus; vgl. Ex. 20, 26; 28, 43) sowie der Bestimmungen für die Reinigung der K. Hervorgehoben werden auch die Ähnlichkeiten, die in Material u. Farbe zu den Textilien der Stiftshütte bestehen (Leinen, Wolle?, Juwelen; Blau, Scharlach, Purpur [Ex. 25, 4; 26, 1. 4. 31. 36; 27, 16; 28, 5. 15; Lev. 6, 10; Num. 4, 7/13]), was die Trennung der Priesterschaft vom Volk u. ihre besondere Funktion betont, die in der Bewahrung der Heiligkeit des Kultes u. letztlich des Volkes besteht (Ex. 28, 1/43; Lev. 6, 10f. 27; 8, 7/9. 13; 16, 4f. 23/8. 32; vgl. Num. 8, 5/7 [Leviten]). Wie im alten Ägypten ist Leinen vorgeschrieben (Ex. 48, 42; Lev. 17, 4; Hes. 44, 17), wahrscheinlich weil durch dieses Material in besonderer Weise der Gegensatz zur vergänglichen Natur gekennzeichnet werden kann. Die Priester vollziehen den Kult barfuß (Ex. 29, 20; Lev. 8, 23; *Barfüßigkeit), wodurch im AT das Stehen auf hl. Boden (Ex. 3, 5; Jos. 5, 15) u. *Demut gegenüber Gott ausgedrückt wird (A. Dürr, Zur religionsgeschichtl. Begründung des Schuhausziehens an hl. Stelle: OrLitZt 7 [1938] 410/3). In der sog. Priesterschrift sind die Kultvorschriften eine spezifische Erweiterung von Idealvorstellungen, die dazu dienen, die Heiligkeit des Volkes u. seines Gottesdienstes, den Kult u. das Heiligtum zu bewahren u. so den Abstand zu den umliegenden Kulturen aufrechtzuerhalten (Lev. 11, 44f; 13, 1/6. 45. 47/9; 14, 8f. 47; 15, 1/27. 31; 17, 15; 19, 2/4; Ex. 19, 10; Num. 19, 19/21; 31, 20/4).

4. Regelungen zur Aufwandsbeschränkung. Die Bestimmungen zur Aufwandsbeschränkung spiegeln eine komplizierte Redaktionsgeschichte. Nachexilisch zeigt sich der Einfluss des königlichen Ornates u. herrscherlicher Insignien (*Herrschaftszeichen), wodurch die hierarchische Autorität innerhalb der kultischen Ordnung u. die Distanz zwischen priesterlichen Führern u. Volk her-

vorgehoben wird (F.-L. Hossfeld, Art. Hoherpriester: o. Bd. 16, 10/5). Diese Motive beschreiben in der Tempelvision *Hesekiels ein erneuertes Volk u. eine von Neuem erstarkte Priesterschaft (Hes. 42, 14. 17/9; 44, 17/20).

5. Kleidung des Volkes. Allgemeinere Kleidervorschriften, die das Volk als Ganzes betreffen, erfüllten in vergleichbarer Weise die Aufgabe, Unterscheidung u. Trennung auszudrücken. In der Bestimmung, an den Rändern des Gewandes Quasten mit blauer Schnur (ṣiṣit) zu tragen, spiegeln sich Idealvorstellungen, die Israel an die Gebote u. an seine Stellung als königliches Volk erinnern sollen (Num. 15, 38; Dtn. 22, 12); Quasten u. eine besondere Gestaltung des Saumes dienten im Vorderen Orient allgemein dazu, gesellschaftliche u. religiöse Unterschiede zu kennzeichnen (vgl. Ex. 28, 33/5; 39, 24/6; 1 Sam. 24, 4. 11; Jes. 6, 1; vgl. Mt. 9, 20 par.; 23, 5f; vgl. in Rom die toga praetexta [o. Sp. 9]). Der blaue Faden brachte das Volk mit dem Kult u. dem Bereich des Heiligen in Verbindung; da Blau im Altertum überdies eine außerordentlich teure *Farbe war, hob diese Farbgebung außerdem die Erwählung Israels als königliches Volk hervor (Ex. 19, 6). Die Bestimmungen gegen Travestie (Dtn. 22, 5; behandelt wird eine Reihe unreiner Vermischungen) u. gegen die Kombination von Leinen- u. Wollgewändern (Lev. 19, 19; Dtn. 22, 11; wahrscheinlich beschränkt auf priesterliche K. [Ex. 28, 6; 39, 29; Kil'ajim 9, 1]) sollten in analoger Weise die Heiligkeit bewahren, indem man auf Einhaltung der gebotenen Unterschiede achtete.

6. Theologische Deutung. Hinweise auf K. u. Schmuck u. auf Zeremonien der Be- u. Entkleidung dienen außerdem zu anthropologischer u. theologischer Metaphorik. Körper u. Schöpfung werden mit einem (vergänglichen) Gewand verglichen (Job 10, 11; 13, 28; 38, 9. 14; 39, 19; Ps. 51, 6. 8; 65, 13; 102, 6. 26; Jes. 50, 9; 51, 6/8; Kehl). Gott erscheint bekleidet mit glänzenden, unvergänglichen Gewändern, mit *Licht, Ehre oder ähnlichen hl. Attributen oder auch mit den Waffen eines Kriegers (Job 40, 10; Ps. 104, 1f; Jes. 6, 1; 59, 17; 63, 1/3; Dan. 7, 9). Gottes himmlische Boten (*Engel) sind in weiße Gewänder, Leinen oder Kleider göttlicher Heiligkeit u. Ehre gehüllt (Hes. 9, 3. 11; 10, 2. 6f; Dan. 7, 9; 10, 5; 12, 6f). Göttliche Strafe oder Segen werden dramatisch mit K.stücken verglichen, die als positive oder negative Eigenschaften verhüllt oder aufgedeckt werden (Iudc. 6, 34 LXX; 1 Chron. 12, 18 LXX; 2 Chron. 24, 20 LXX; Job 8, 22; 29, 14; Ps. 30, 11; 34, 26; 109, 29; 132, 9. 16. 18; Jes. 52, 1; 59, 17; Sach. 3, 3/5; Prov. 31, 25). Errettung u. Rechtschaffenheit werden als Seinsweisen verstanden, die man wie ein Gewand anlegt (Job 29, 14; Ps. 131, 9. 16; Jes. 61, 10; vgl. 59, 17). Im Gegensatz hierzu sind die Gottlosen mit Lastern bekleidet (Job 8, 22; Ps. 35, 26; 73, 6; 109, 18f. 29; 132, 18; Jes. 64, 6). – Metaphorisch-theologischer Sprachgebrauch (eine Gottheit ist mit Licht oder anderen Attributen bekleidet; die Vorstellung, Menschen oder die Schöpfung seien mit bestimmten gesegneten oder verworfenen Eigenschaften umhüllt) findet sich auch in nichtjüdischen Texten des Vorderen Orients (Eisler aO. [o. Sp. 21] 51/112. 233/318). Auch dort werden Gottheiten beschrieben, die mit einem Gewand des Glanzes (oder anderer Attribute) bekleidet sind (zB. Abstieg der Ištar 60/2; Hymne an Ištar 5/12 [J. Pritchard (Hrsg.), Ancient near eastern texts relating to the OT (New York 1955) 108. 383]), die beim Abstieg in niedere Regionen ihre herrlichen Gewänder ablegen (Abstieg der Ištar 40/2 [107f]) oder einzelne Menschen als Zeichen des Segens u. der Gunst mit ihren Gewändern bekleiden (zB. Gilgamesch 2, 2, 27/30; 11, 239/59 [ebd. 77. 96]). Göttliche Eigenschaften umhüllen oder bekleiden Menschen, so dass deren Natur durch zusätzliche Kräfte bereichert wird (N. Goldman, The imagery of clothing, covering and overpowering: Journ. Anc. Near East. Soc. 19 [1989] 161/9; D. Freedman, Subat basati. A robe of splendour: ebd. 4 [1972] 91/5).

7. Kleidung u. Nacktheit. *Nacktheit dient im AT zur Bezeichnung einer Vielzahl von Sinnzusammenhängen. Israels Beziehung zu Gott wird metaphorisch dargestellt: Das Volk ist mit göttlichen Eigenschaften bekleidet; Gott erscheint als Bräutigam, der rituell seine Treue gelobt (Hes. 16, 8/14; Hos. 2, 8/10). Auch das Gericht wird oft in bildlicher Sprache umrissen, etwa wenn Gott Israel entkleidet u. seine Nacktheit bloßstellt (Hes. 16, 37. 39; 23, 10. 29; Lament. 1, 8; Hos. 2, 3. 9; Mich. 1, 11; Nah. 3, 5; vgl. Jes. 20, 2/4; 47, 3). Entkleidung kann nicht nur Verlust der Gewänder, sondern auch der Privilegien bedeuten, darüber hinaus auch Verdammung zu einem Leben in völliger Armut (Job 22, 6; Jes. 20, 4). Andererseits ist das anzügliche

Zurschaustellen der Nacktheit auch unmissverständliches Zeichen von Israels Verworfenheit (Hes. 16, 36; 23, 18). – Nacktheit steht immer in Verbindung zur geschöpflichen Existenz (Gen. 2, 25; 3, 7; Job 1, 21; Koh. 5, 15; Hos. 2, 3), auch in äußerster Entfernung von Gott (Job 26, 6). In der jahwistischen Schöpfungsgeschichte bekleiden sich Adam u. Eva, nachdem sie sich ihrer Nacktheit bewusst geworden sind (Gen. 3, 7), u. dies noch bevor Gott hierzu seine Erlaubnis gegeben hat (ebd. 3, 21). Diese Handlung ist von symbolischer Bedeutung nicht nur im Hinblick auf ihre Scham (ebd. 3, 9/11), sondern noch viel mehr als Indikator ihres anmaßenden Strebens, Gott gleich zu werden (ebd. 3, 5/7), denn wie in anderen nahöstlichen Schöpfungserzählungen (zB. Enkidu im o. Sp. 26 zitierten Gilgameschepos) gehört das Bekleiden zu Gottes Prärogative (Job 10, 11; Ps. 102, 26; 104, 6; Jes. 61, 10; Sach. 3, 4f). Dementsprechend wird, wenn auch selten, das Bekleiden der Nackten, d. h. Abhängigen, als spezielle Tugend der Menschen herausgestellt, die Gottes Gerechtigkeit u. Gnade entspricht (Job 31, 19; vgl. 29, 11/6; 22, 6; 24, 1/17; Jes. 58, 7; Tob. 4, 16; Hen. slav. 9, 1; 42, 8; Test. XII Zeb. 7, 1/3; Test. Isaak 2, 23; 7, 25). Vor Gott muss der Mensch seine Blöße bedecken, gerade weil er Geschöpf ist (Ex. 20, 26; 28, 42), vielleicht aber auch, weil Nacktheit, wie in anderen antiken Kulturen, religiöse Kraft besitzt (zur prophetischen Nacktheit 1 Sam. 19, 24; Jes. 20, 2/4; W. Smith, The religion of the ancient semites[3] [London 1927] 687; Heckenbach). – Nach späterer Tradition unterscheiden sich die Menschen vom Rest der Schöpfung, weil sie ihre Blöße bedecken müssen; daher wird die hellenist. Kultur dafür kritisiert, dass sie Nacktheit während athletischer Wettkämpfe toleriert (Jub. 3, 30f; *Agon). Die in einzelnen bibl. Texten enthaltenen Vorschriften gegen Nacktheit (Lev. 18, 6/19; 20, 11. 17/21; vgl. Gen. 9, 22f) drücken Tabuvorstellungen aus, die mit inkriminiertem sexuellen Verhalten in Verbindung stehen.

b. Hellenistisches Judentum. 1. Alttestamentliche Apokryphen. Zwar werden zahlreiche auf die K. bezogene Vorstellungen aus dem AT in der zwischentestamentlichen Literatur rezipiert, doch geschieht dies mit bedeutsamen Modifikationen. Der prächtige Glanz der traditionellen priesterlichen Gewänder steht zwar auch weiterhin hoch im Kurs, aber mit zunehmender Betonung ihrer moralischen, kosmischen, göttlichen oder gar apotropäischen Qualitäten u. Dimensionen (Sir. 14, 9; 18, 21/5; 45, 7/13; 50, 1/11; Test. XII Levi 8, 1/11; Aristeas 96/9 [SC 89, 150/2]; vgl. Joseph. ant. Iud. 3, 185/93). – Gottes Strafe bedeutet Verlust des von ihm verliehenen Ornates (so schon Ps. 2, 20/2). Dieser Tendenz entspricht auch die propagandistische Makkabäerliteratur, die auch allgemein das atl. Muster fortführt, wonach sich eine glückliche Wendung des Schicksals oder die Erlangung göttlicher Gnade im Wechsel von Büßergewandung zu Luxus-K. spiegelt. Erfolge der Makkabäer bewirken, dass sie Sackleinwand u. Asche ablegen u. luxuriöse, wenn nicht gar priesterliche K. anlegen oder verliehen bekommen, was nicht nur die Apotheose des Hasmonäerhauses, sondern auch allgemein die Wiederherstellung der Nation symbolisiert (1 Macc. 2, 14; 3, 47; 4, 39; 10, 20. 62/6; 14, 43/5; 15, 32; anders 8, 14). In den Qumranschriften finden sich ähnliche Tendenzen, vielleicht als antihellenistische Polemik (4Q 550). – Auch die *Bekehrung wird als Übergang von Luxusgewändern (typisch für das Heidentum) zu einfacher, der Umkehr entsprechender K. beschrieben, woraufhin wiederum eine Rückkehr zu exquisiter K. als äußerem Zeichen der Erlösung folgt (Jos. et As. 3, 9/11; 10, 11/7; 18, 3/6). In apokalyptischer Literatur werden die Mittler der Offenbarung, aber auch böse Kräfte u. die wiederauferweckten Gerechten als Bekrönte dargestellt, die entweder mit Purpur u. vielfarbigen Gewändern oder aber mit unvergänglichen Kleidern aus göttlichem Lichtglanz bekleidet sind (Apc. Abr. 11, 3; Hen. aeth. 62, 15f; 71, 1. 10; vgl. 108, 12; Hen. slav. 22, 6/10; Hen. hebr. 12/4; 18, 25; 28, 7f; 43, 3; Apc. Bar. syr. 15, 8; Test. Abr. 10, 4/11). Die Sünde Adams gilt als Anziehen eines bösen *Herzens, was zur Übertretung führt (4 Esr. 3, 21/8). – Nach allgemeinen ethischen Idealvorstellungen gilt das Prahlen mit kostbarer K. als bedenklich (Sir. 11, 4; Test. XII Iss. 4, 1f), ebenso das Streben nach Luxus (Sir. 14, 3/19; 18, 32; 31, 8; Hen. aeth. 98, 1/3; Orac. Sib. 2, 130/4; Test. XII Benj. 6, 1/4). Der vollkommene Schüler der Weisheit trägt sie als glänzende Robe (Sir. 6, 23/31; vgl. 27, 8; 4Q 525, 3, 1/7). Die äußere Erscheinung verrät innere Qualitäten (Sir. 19, 29f). Im Gegensatz zu diesen Idealen wird in einer Weisheitshymne aus Qumran (4Q 184; vgl.

Prov. 7, 1/27) die atl. Beschreibung einer *Dirne aufgenommen, die als geschminkt, juwelenbehängt u. verschleiert geschildert wird; hiermit wird die falsche Lehre als luxuriös ausstaffierte Verführerin gebrandmarkt, die versucht, die Gläubigen zu Fall zu bringen. Der Hymnus spielt mit zeitgenössischen jüd. Gemeinplätzen über verführerische, luxusversessene *Frauen (Hen. aeth. 8, 1; Test. XII Rub. 5, 1/5; Philo migr. Abr. 20, 97; virt. 7, 39/49; vgl. Joseph. ant. Iud. 18, 66).

2. Philon. Er erzielt mit seiner tiefgreifenden Allegorisierung eine im Vergleich zu Josephus (u. Sp. 30) ausgeglichenere Übertragung alttestamentlicher Vorstellungen in den hellenist. Kontext; die Beschreibung der bibl. Priestergewänder nimmt er zum Anlass, systematisch Kosmologie u. moralische Ideale der platonisch-stoischen Überlieferung darzulegen (leg. all. 1, 26, 79/82; 2, 15, 53/6; ebr. 21, 84/7; migr. Abr. 102/5; quis rer. div. her. 176/8; fug. et inv. 184/6; mut. nom. 216/8; vit. Moys. 2, 24, 117/33; spec. leg. 1, 84, 97). Auch hier knüpfen sich politische Interessen an eine Exegese kultischer Texte. Ähnlich wird im **Aristeasbrief das Tragen von ṣiṣit u. tefillin als ständige Erinnerung an Gottes Herrschaft gedeutet (158f [SC 89, 176/9]). Anderenorts wird Gottes glückliche Wiederherstellung des jüd. Gemeinwesens als Ablegen von Trauer-K. u. als ‚Anziehen' der mit dem Tempel assoziierten göttlichen Attribute Ehre u. *Gerechtigkeit verstanden (Bar. 5, 1/4). – Bei Philon findet sich die umfangreichste zeitgenössische jüd. Analyse der Bedeutung der K. außerhalb der priesterlichen Tradition. In einer Synthese platonischer, aristotelischer u. stoischer Ideen u. einer allegorischen Exegese des AT nimmt er eine politisch-‚bürgerliche' Transformation biblisch-kultischer Texte vor, bei der er für eine *Ethik der Mäßigung u. Askese plädiert, die den Luxus respektiert, wohl um so eine hellenist.-jüd. Elite zu verantwortungsbewusstem, am Gemeinwohl orientierten Verhalten zu bewegen u. dabei gleichzeitig eine religiöse Identität durch ethische Selbstregulierung aufrechtzuerhalten. Philon assoziiert K. mit dem sinnlichen, luxusorientierten, sexuellen Leben, wobei er sich bes. auf Bekleidung u. Nacktheit (vgl. Gen. 2, 25; 3, 7. 21) sowie auf die Verstrickung Adams u. Evas in eine körperliche Existenz u. das Streben nach Genuss bezieht (leg. all. 2, 18. 71f; 3, 51, 148/52. 154; quaest. in Gen. 1, 40/53). Für ihn symbolisiert Nacktheit eine unprätentiöse Existenz, in der der Mensch mit Tugend oder göttlichen Qualitäten bekleidet ist, wie in der Zeit vor dem Sündenfall, als Adam u. Eva frei von Sinnlichkeit in Übereinstimmung mit ihrer vorkörperlichen intellektuellen Natur lebten (leg. all. 2, 7, 22/8, 25; 15, 53/17, 69; 18, 58/60; fug. et inv. 20, 108/12; quaest. in Gen. 1, 69). Mit Hilfe der propagierten Ideale empfiehlt Philon seinen Lesern, den Verlockungen der sinnlichen Welt u. dem Drang zu ostentativer Prachtentfaltung zu widerstehen (sacr. Abel. et Cain. 4, 20/33; mut. nom. 20, 122/7; leg. all. 2, 53, 155/9; virt. 3, 8/10). Mäßigung u. Einfachheit sollen zur Selbstbeherrschung führen (virt. 4, 18/20). So kann ein Mensch seine wahre Identität als rationales Wesen wiedergewinnen u. zum vor dem Sündenfall herrschenden Zustand der Nacktheit, d. h. der Tugend, zurückkehren (quod det. pot. insid. 63, 158/60; gig. 8, 32/57; migr. Abr. 18, 102/5; 35, 192/4). Letztlich führt dies zu einem Katalog durchaus bürgerlich-politischer Idealvorstellungen, zur Absage an ‚weibisches' Streben nach Luxus u. Verfeinerung sowie zur Orientierung an einer ausgewogenen, ‚männlichen' Einfachheit, bes. hinsichtlich der K. (leg. all. 3, 240; sacr. Abel. et Cain. 5, 20/33; plant. 9, 37/9; 38, 159; sobr. 19, 21f; somn. 1, 20, 122/21, 127; 37, 216/39; Jos. 14, 79; vit. Moys. 1, 6, 29; 27, 148/54; spec. leg. 2, 5, 18/23; virt. 4, 18, 21; 7, 34/40).

3. Josephus. Nach *Josephus, der die atl. Vorschriften in griechische moralphilosophische Kategorien überträgt, um in apologetischer Absicht die Übereinstimmung der jüd. Ideale mit heidnischen Vorstellungen nachzuweisen, haben die luxuriösen Priestergewänder sowohl mit ihrer gesellschaftlichen u. politischen Funktion als auch mit der inneren Reinheit u. Nüchternheit der Träger zu tun (ant. Iud. 3, 276/9; vgl. b. Iud. 4, 319/24). Diese Gewänder symbolisieren das von Mose intendierte wohlgeordnete Gemeinwesen, wohingegen das vermeintliche Streben der verdorbenen, häretischen Zeloten nach Luxus u. Travestie das Volk ins Verderben stürzt (ebd. 4, 556/65).

c. Essener / Qumran. Philon u. Josephus loben die Essener für ihre einfache, rauhe u. uniforme K., was beiden Autoren als Indiz ihrer asketischen Hingabe an die Prinzipien gemeinsamen Lebens in philosophischer *Kontemplation u. Mäßigung gilt (Philo vit.

cont. 4, 38; somn. 1, 11, 10/2; vgl. quod omn. prob. lib. 77f; Joseph. b. Iud. 2, 120. 124/6). Die Essener legten für rituelle Handlungen, Feste u. Sabbatfeiern weiße K. als Zeichen innerer Reinheit an (ebd. 2, 123. 129. 131; vit. cont. 8, 65f). – Qumrantexte selbst behandeln K. eher unter apokalyptischen Gesichtspunkten. Zum endzeitlichen hl. Krieg werden die priesterlichen Anführer weiße Kultgewänder aus Flachs u. feinem Leinen tragen, die mit blauen, purpur- u. scharlachfarbenen Fäden bestickt sind, die auf den Tempelornat verweisen (1QM 7, 10f). Das spielt offensichtlich auf die atl. Kultgesetzgebung an; die weiße Farbe könnte aber auch auf die apokalyptische Identität der Söhne des Lichts hinweisen (1QM 1, 1. 13f). Auf die K. bezogene Reinheitsvorschriften sollen die Heiligkeit der *Gemeinschaft u. ihr Selbstbild gegenüber der Außenwelt sichern; so gibt es Regelungen zum rituellen Waschen verschmutzter, unreiner u. profanierter Gewänder oder auch solcher Textilien, die Außenstehenden abgekauft wurden. Andere Bestimmungen beziehen sich auf den unreinen Charakter nichtpriesterlicher Gewänder, auf Verpflichtungen, die das Tragen des Priesterornates mit sich bringt, u. auf Vorkehrungen gegen Nacktheit (CD 11; 4Q 274; 4Q 276 A, 1; 11QT 40, 1/3; 45, 8, 15f; 47, 7/18; 49, 13/51, 6; 1QS 7; Joseph. b. Iud. 2, 161). Fragen der K. trugen somit wesentlich zur Identität der Gruppe bei, die auf Erwählung u. Absonderung von der Welt größten Wert legte. Gewänder sind mit göttlichem Lichtglanz bestickt (4Q ʿAmram^f ar. [4Q 548] 10/5; 4Q Ber^b [4Q 287] 4f), womit eine Erweiterung der atl. Schilderung vorgenommen wird, nach der Gott das auserwählte Volk oder ein gesegnetes Individuum mit den Gewändern der Erlösung, mit Luxus oder mit positiven Eigenschaften bekleidet; dieses Thema wird im NT ausführlich behandelt (u. Sp. 37).

d. Rabbinisches Judentum. 1. Allgemeines. In der rabbin. Literatur wird die bibl. Interpretation der K. als Indikator u. Ausdruck der gesellschaftlichen u. religiösen Identität fortgeführt. Es fehlen aber die asketischen, hellenistisch geprägten Ideale, die zB. Philon propagiert. Männer sind angehalten, zum Sabbat Luxusgewänder oder zumindest saubere K. anzulegen, bes. feines weißes Leinen als Ausdruck religiöser Reinheit u. als Zeichen nationaler u. religiöser Zugehörigkeit. Mit Ausnahme von ṣiṣit, tefillin u. ṭallit sowie der verbotenen Vermischung von Leinen u. Wolle kann man in der Antike nicht von spezifisch jüdischer K. sprechen; die Liste von 18 K.stücken bŠabbat 120a verrät hellenistischen Einfluss. Ṣiṣit u. tefillin wurden von Diasporajuden überhaupt nicht getragen (Sifre Dtn. 234; J. Cohen, ‚Those who say they are Jews and are not‘: Sh. J. D. Cohen / E. S. Frerichs [Hrsg.], Diasporas in antiquity [Atlanta 1993] 1/45). Auch wenn K. bei optischer Abgrenzung gegen umliegende Kulturen keine Rolle spielte (S. Stern, Jewish identity in early rabbinic writings [Leiden 1994] 69. 191), erörtern rabbinische Quellen Vorschriften zur Reinheit der K., um die angestrebte Abgrenzung in Erinnerung zu rufen oder die Autorität einer Führungsperson zu betonen, wie im Fall der idealisierten K. eines Toraschülers (bBaba Batra 57b/58a: leitendes Ideal ist Abgrenzung von der im ‚Volk‘ verbreiteten ‚Unordnung‘). Nach Mischna u. Talmud sollen halachische K.vorschriften sowohl zur Bewahrung der Reinheit (Kelim 9, 1/10; bŠabbat 26a/27b) als auch zur Förderung der Bescheidenheit beitragen (bKetubbot 62b; bŠabbat 140b; bZebaḥim 79a; bNedarim 20a; *Demut). Im Unterschied zu von Sinnlichkeit u. Reichtum beherrschten Personen oder zu heidnischen Götzendienern, die als prunkliebende oder zügellos geschmückte Verführer geschildert werden, streben gottesfürchtige Juden, die diesen Verlockungen widerstehen u. den rabbin. Idealen entsprechen, nach Bescheidenheit (vgl. die *Haggadah zu Joseph u. Potiphar bJoma 35b; Gen. Rabbah 86, 5; Tanḥuma Va-yeshev 8; bBaba Meṣiʿa 30a; bŠabbat 145b/46a; bSanhedrin 106a; bʿAvodah Zarah 51b). Dies zeugt keineswegs von einer besonderen jüd. K.; es belegt vielmehr, wie kleidungsspezifische Moralnormen eine gesellschaftliche Differenzierung verbürgen sollen. – Anderenorts wird Männern untersagt, die vielfarbige oder auch purpurne Toga der Heiden oder bei diesen übliche Hosen anzulegen (Sifre Dtn. 81; bSanhedrin 74b).

2. Luxuskritik. Das betonte Zurschaustellen von Luxus-K. wird somit als Praxis der Nichtjuden abgelehnt, ja es heizt angeblich sogar die Leidenschaften an (bJebamot 76a; bḤagigah 16a). Männer sollen daher die farbenprächtige K. von *Frauen möglichst nicht betrachten (bʿAvodah Zarah 20b. 29a). In

Weiterführung eines atl. Themas wird Wertschätzung von Schmuck als Zeichen der Verworfenheit angesehen (bŠabbat 62b; Lev. Rabbah 16, 1; Lament. Rabbah 4, 18). Andererseits gilt das Tragen von Schmuck bei religiösen Zeremonien als Ausdruck der Gottesfurcht (bŠabbat 133b). Sorgfalt in Fragen der K. zeugt von gesellschaftlicher u. religiöser Gesittung (bNedarim 81a; bBerakot 62b; bŠabbat 28b. 113a. 145b). Saubere Festtags-K. festigt die religiöse Identität (ebd. 113a. 118a), ebenso wie die zu diesem Anlass erwartete Festesfreude.

3. Kleidung der Rabbinen. Innerhalb der Gemeinschaft unterscheiden sich Gelehrte durch Qualität u. Sauberkeit ihrer K. von den übrigen Gemeindegliedern (Zebaḥim 8, 5; bŠabbat 113b. 114a; bMegillah 14b; bBerakot 43b. 50a; bBaba Batra 57b/58a), bes. am Sabbat (bŠabbat 119a), ebenso aber auch durch ihren ṭallit (Lev. Rabbah 2; bḤullin 48b; bBaba Meṣi'a 85a; bŠabbat 58a), der bes. groß u. aus feinerem Material gefertigt ist (bBaba Batra 98a; bḤagigah 14b; jŠabbat 10a; bNedarim 77b). Die K. eines Gelehrten ist weiß (bŠabbat 145b; bKetubbot 72a; bTa'anit 22a), wodurch sein (freier) Stand ausgedrückt wird, ebenso wie die religiöse Bedeutung u. Reinheit des Torastudiums (b'Avodah Zarah 20b). Durch schwarze u. weiße Farbe wird der Status eines Sünders bzw. Weisen angezeigt (bNiddah 20a). Da sich diese Bestimmungen auf Männer, die keine Rabbinen sind, sowie auf Frauen nicht erstrecken, tragen diese Personen farbige oder ungewalkte K. (bKetubbot 71a).

4. Kleidung der Frauen. Frauen haben sich bescheiden zu kleiden u. keine Kosmetika zu verwenden (ebd. 16b). Farbe hält nicht nur die Unterscheidung zwischen den Geschlechtern aufrecht (vgl. Dtn. 22, 5); sie gibt Frauen überdies die Möglichkeit, verunreinigende Befleckungen während der Menstruation zu verdecken (bNiddah 61b). Andere Stellen beschränken die Verwendung von roter Farbe, da sie mit heidnischen Frauen in Verbindung gebracht wird, vermutlich aufgrund ihrer religiösen Unreinheit u. des von ihnen praktizierten Götzendienstes (bBerakot 20a; bKetubbot 72a). Bei religiösen Feiern legen Frauen farbige K. an; eine andere Tradition hält jüdische Frauen jedoch dazu an, feines weißes Leinen zu tragen, vermutlich als Symbol des *Heiligen (bPesaḥim 109a; bTa'anit 26b), obwohl diese Farbe im Allgemeinen den Männern vorbehalten ist.

C. Christlich. I. NT u. frühchristliche Literatur. a. Vorbemerkung. Der bei weitem wichtigste Faktor, der die Haltung der frühen Christen zur K. bestimmte, war ihre eschatologische u. apokalyptische Orientierung, die sich auch auf die moralisch-ethische Bewertung der K. auswirkte. In verschiedenen Äußerungen spiegelt sich das Selbstbild einer Gemeinschaft, das auf der Überzeugung beruht, zu einem bekehrten oder geretteten Rest zu gehören, der mit der Welt gebrochen hat u. deren Werte ablehnt. Die Haltung zur K. ist darüber hinaus Indikator für eine entspannte Haltung zur eigenen Person u. ihren Trieben, womit asketische Themen der heidn. Philosophie fortgeführt werden, wenn auch umgesetzt in ein eschatologisch-soteriologisches System. Bemerkungen über K. sollen zur Beachtung ethischer u. gemeinschaftlicher Ideale anhalten u. theologische Einsichten vermitteln, bes. das Bewusstsein der Trennung von der Welt. Außerdem werden im NT einige atl. Themen aufgegriffen, darunter die Sorge um soziale Gerechtigkeit u. die Ablehnung des Luxus, weil dieser als Bedrückung der Armen verstanden wird (Jac. 5, 1/6). Die Idealisierung einfacher K. sowohl bei den Synoptikern als auch bei Paulus (1 Cor. 4, 11) sollte die spätere moralische Reflexion der Christen u. die ikonographische Darstellung Jesu stark beeinflussen, so dass schließlich das *Pallium zum Inbegriff des christl. K.stils wurde (Tert. pall. 5f [u. Sp. 54]; Th. F. Mathews, The clash of the gods [Princeton 1993] 28. 38. 101).

b. Corpus Paulinum. (N. A. Dahl / D. Hellholm, Garment-metaphors: Antiquity and humanity, Festschr. H.-D. Betz [Tübingen 2001] 139/58.) Paulus u. seine Schule rekurrieren auf eine Vielzahl apokalyptisch-eschatologischer, kosmisch-theologischer u. ethisch-moralischer Metaphern, womit sie die K. zur Festigung der Identität der frühen Christen instrumentalisieren. Wenn Paulus die Erlösung mit dem Anlegen Christi als eines Kleides vergleicht, bezieht er sich dabei auf ein im AT u. vermutlich auch im zeitgenössischen Judentum verbreitetes Motiv, demzufolge beim Anlegen der K. einer anderen Person (sei es Gottheit, Prophet oder Gelehrter) auch ihre Eigenschaften auf den Träger übergehen (N. Rubin / A. Kosman, The clothing of the primordial Adam as

a symbol of apocalyptic time in midrashic sources: HarvTheolRev 90 [1997] 155/74; o. Sp. 22). Dieser Gedanke wurde später zu einem wichtigen Faktor bei der moralischen Bewertung der K. in der christl. Literatur. – In Erwartung des unmittelbar bevorstehend gedachten Weltendes feiert Paulus das künftige Ablegen des irdischen u. das Anlegen des himmlischen Leibes (1 Cor. 15, 53f), was den Menschen von der auf den Sündenfall zurückgehenden Schande der *Nacktheit befreit (2 Cor. 5, 1/5). Diese Interpretationen setzen eine grundlegende Modifikation der auf Gen. 3, 7. 11. 21 zurückgehenden Konzepte von Nacktheit u. Bekleidung voraus. Im Sakrament der Taufe wird das Ablegen des alten Selbst u. das Anlegen Christi als eines neuen Gewandes gefeiert, so dass die Folgen des Sündenfalls umgekehrt werden (Gal. 3, 27f; W. Meeks, The image of the androgyne: Hist. of Rel. 13 [1974] 165/208). Der Autor des Kolosserbriefes folgt vermutlich der paulin. Adams-Christologie, wenn er die Taufe als Ablegen des ‚alten Menschen u. seiner Taten' deutet (Col. 3, 9f; vgl. 2, 12; Eph. 4, 22/4). Anspielungen auf Adam beruhen wahrscheinlich auf einer jüd. Vorstellung, wonach Adam u. Eva vor dem Sündenfall Körper aus *Licht besaßen u. erst später einen fleischlichen Leib erhielten; dieser Gedanke findet sich in der rabbin. Literatur (Gen. Rabbah 20, 12; vgl. bNiddah 25a u. im MA Zohar 1, 36b) u. entspricht im Übrigen auch dem Denken Philons (J. Smith, The garments of shame: Hist. of Rel. 5 [1966] 217/38). Auch das Bild vom Anlegen der Tugenden (Col. 3, 12/4) u. die Gleichsetzung des ethisch begründeten Lebens mit dem Anlegen der Rüstung Gottes (Eph. 6, 13/6; vgl. Jes. 11, 5; 59, 17) erweitern dasselbe Adamsmotiv in Fortsetzung der paulin. Paränese (Rom. 13, 12. 14; 1 Thess. 5, 8; ähnlich 1 Clem. 23, 7; Herm. sim. 6, 1, 4; Kehl 1005/20). Diese Metaphern sollten bei den Lesern die Überzeugung stärken, mit ihrer heidn. Vergangenheit gebrochen zu haben. Das fleischliche Leben eines Heiden (oder gar eine mythische Urvergangenheit) wurde als abgebrochen bzw. abgeschnitten gekennzeichnet, um in der Hoffnung auf Auferstehung eine neue Existenz zu beginnen. – Andererseits ist Paulus sorgfältig darauf bedacht, traditionelle Vorschriften in K.fragen aufrechtzuerhalten, bes. im Hinblick auf Frauen (Thraede aO. [o. Sp. 15] 8, 232/5). Die Ermahnung, sie sollten mit verhülltem Haupt beten (1 Cor. 11, 5/15), erinnert an einen jüd. Brauch (S. Heine, Frauen der frühen Christenheit [1986] 97/9; A. Clark Wire, The Corinthian women prophets [Minneapolis 1990] 118/20; M. Hooker, Authority on her head: NTStudies 10 [1963/64] 410/6; A. Lindemann, Der erste Korintherbrief = HdbNT 9, 1 [2000] 237/47 [Lit.]).

c. Evangelien. In den kanonischen Evv. finden sich neben symbolischen Deutungen der K. auch Ermahnungen, die die Identität der Auserwählten als einer religiösen Gemeinschaft stärken sollen.

1. Johannes d. T. *Johannes d. T. besteht nicht nur darauf, die K. mit anderen zu teilen, um so im Hinblick auf das kommende Gericht über die Gottlosen ein Zeichen gerechter Güterverteilung zu geben (Lc. 3, 11). Darüber hinaus drückt seine K. (Mc. 1, 6 par.) neben traditioneller, gegen die herrschende Kultur gerichteter prophetischer Identität wie im Falle des Elisa übergebenen Mantels des Elias (Lc. 7, 25f; vgl. Mt. 14, 5; 2 Reg. 1, 8; 2, 13f; Sach. 13, 4; anders Joh. 1, 21; o. Sp. 22) auch den apokalyptischen Charakter seines Zeugnisses aus (Mc. 9, 11/3 par.). Durch seine K. symbolisiert Johannes die Wüstenwanderungssituation Israels (H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Joh. d. Täufer u. Jesus [1993] 298). Die apokalyptische Funktion seiner K. steht im Widerspruch zum Zeugnis seines jüd. Zeitgenossen Banus, des Lehrers des *Josephus, bei dem ein eremitisches Leben in der Wildnis u. K. aus Baumwurzeln nicht auf das nahe Weltende hinweisen, sondern philosophische Disziplin ausdrücken sollen (Joseph. vit. 2).

2. Matthäus. Obwohl sie sich im Ton stärker an Formulierungen weisheitlicher Traditionen anlehnen, sind auch die bei Matthäus überlieferten Herrenworte über K. (Mt. 5, 40; 6, 19. 25/32; vgl. Did. 1, 4) in ähnlicher Weise am Weltende ausgerichtet. Da die Zukunft Gott gehöre, solle man in *Gütergemeinschaft leben, wonach man sogar beurteilt werde (Mt. 25, 26; vgl. Did. 13, 7). Jesus verlangt von seinen *Jüngern, auch auf Reisen auf eine zweite Tunika zu verzichten (Mt. 19, 9 par.), womit Matthäus einen deutlichen Gegensatz zu den von ihm geschilderten Pharisäern konstruiert, die ihren Status angeblich durch ostentativ luxuriöse K. prahlerisch zur Schau stellen u. dadurch ihren Widerstand gegen das Himmelreich u. gegen

die Ideale der matthäischen Gemeinde ausdrücken (ebd. 23, 5. 27; vgl. POxy. 840). Auf den ersten Blick scheint eine Parallele zwischen dieser Schilderung u. kynischen Anschauungen zu bestehen, u. tatsächlich könnten sich hier kynische Einflüsse niedergeschlagen haben (F. G. Downing, Cynics and Christian origins [Edinburgh 1992] 10f; L. E. Vaage, Galilean upstarts [Valley Forge 1994] 24/30; vgl. PsDiog. 26; 30, 3 [119. 131 Malherbe]; PsAnach. ep. 5 [43 M.]; PsCrat. ep. 16 [67 M.]; PsSocr. ep. 6, 2 [233 M.]; PsAristipp. ep. 13 [251 M.]; Lucian. vit. Demon. 19; Cyn. 13). Allerdings steht der Rat Jesu an seine Jünger, keine Vorratstasche bei sich zu führen (Mt. 10, 10), in deutlichem Gegensatz zum Stereotyp eines kynischen Philosophen, der mit Stab u. Beutel wanderte (G. Theißen / A. Merz, Der hist. Jesus^2 [1997] 200). Außerdem zielen die christl. Texte auf das Weltende (*Eschatologie), nicht auf philosophische oder bürgerlich-politische Ideale, wobei sie sich auf bekannte u. oft wiederholte atl. Themen stützen, wie die Deutung des *Luxus als Zeichen der Verworfenheit oder der Entfernung von Gott. Die matthäische Gemeinde erwartet das eschatologische Gastmahl, bei dem in Weiterführung des atl. Motivs von Israel als der reich geschmückten Braut Gottes diejenigen, die keine Hochzeitskleider tragen, d. h. Gegner u. Außenseiter, ausgeschlossen werden (Mt. 22, 11).

3. Lukas. Auch bei Lukas finden sich ähnliche Tendenzen, so bei seiner negativen Schilderung des reichen Mannes u. der Idealisierung des Lazarus (Lc. 16, 19/31). Er nimmt den oftmals wiederholten atl. Vergleich wieder auf, demzufolge die Erlösung metaphorisch als Anlegen erlesener K. gedeutet wird (ebd. 15, 22/4). K. wird in der synoptischen Tradition allgemein häufig als Symbol für Segen oder *Erwählung verstanden (ebd. 12, 22/31; Mt. 6, 25/30), als Indikator für die Gegenwart oder auch den Anbruch des Reiches Gottes.

4. Kleidung in Passionsberichten. Wenn Jesus in einer parodistischen Zeremonie mit königlichen Gewändern bekleidet wird, dann ist dies eine höchst ironische Variation desselben Themas (Mc. 15, 16/20; Lc. 23, 11; Joh. 19, 2f; vgl. *Ev. Petr. 3, 7), bei der durch schärfste satirische Umkehrung die düstersten apokalyptischen Töne angeschlagen werden (Mt. 27, 51/3 par.). Bemerkenswert ist daher, dass hierauf in der Darstellung der Synoptiker tatsächlich die Proklamation der Auferstehung durch weißgekleidete Zeugen folgt (ebd. 28, 2f par.), wobei zu beachten ist, dass diese Erscheinung schon vom verklärten Jesus selbst vorweggenommen wurde, was als klarer Verweis nicht nur auf den Schluss der synoptischen Erzählungen, sondern sogar auf das Weltende zu verstehen ist (Mc. 9, 2/13 par.).

d. Apokalypsen / Märtyrerakten. Sowohl die *Johannes-Apokalypse als auch außerkanonische Apokalypsen greifen häufig auf theologisch-ethische K.motive zurück, vornehmlich als Widerstand gegen die heidn. Kultur. Die Offenbarung des Johannes schenkt der weißen K. des wiederkehrenden Jesus viel Aufmerksamkeit (Apc. 1, 13/6; 19, 11/6), ebenso wie auch den weißen Gewändern derjenigen, die an seinem Reich teilhaben (ebd. 3, 18; 4, 4; 7, 9. 13; 19, 8). Diese tragen (in Anspielung auf alttestamentlich-priesterliche Motive) feine Leinen-K. als Ausdruck ihrer Rechtschaffenheit (ebd. 19, 8f; vgl. Joh. 20, 6). Dies steht in krassem Gegensatz zur grellen Prachtentfaltung der Hure *Babylon u. ihrer unzüchtigen Geliebten, die mit Luxusgewändern handeln (Apc. 17, 3/5; 18, 12. 16; die burleske Schilderung gemahnt an *Juvenals satirische Beschreibung der luxuriösen röm. Gesellschaft; o. Sp. 13), oder auch zur verabscheuungswürdigen Nacktheit der Gottlosen (Apc. 16, 15; 17, 16). Ähnlich vorbildhafte Darstellungen der rechtschaffenen Gläubigen, die durch himmlische Gewänder verherrlicht werden, kehren auch in anderen (vermutlich) zeitgenössischen christl. Apokalypsen wieder (Asc. Jes. 1, 5; 4, 16; 9, 6. 24/6; Herm. vis. 1, 2, 2; sim. 8, 2, 3; Apc. Petr. aeth. 15 par.; Apc. Esr. gr. 6, 17/22; Apc. Eliae 1, 8; 5 Esr. 39 [Hennecke / Schneem.^{5} 2, 585]; vgl. Epiph. haer. 49, 1, 2f), ebenso wie auch der Topos der luxuriös gekleideten Verworfenen (6 Esr. 15, 46/63 [Hennecke / Schneem.^{5} 2, 587f]). – Hiermit verwandt sind die Beschreibungen der K. in Märtyrerberichten des 2. u. 3. Jh. mit ihren Visionen weißgekleideter Wesen oder Beschreibungen von Märtyrern in göttlichen Gewändern, die auf die kommende Herrlichkeit verweisen; zugleich wird hier den Rezipienten zur eigenen Orientierung ein idealisiertes Selbstbild präsentiert (Pass. Polycarp. 13, 2 [12f Musurillo]; Pass. Perp. 10, 1 [116f Mus.]; Act. Paul. et Thecl. 3, 38 [Hen-

necke / Schneem.[5] 2, 223]; Pass. Mar. Iac. 7, 3/8, 4 [202/5 Mus.]; Pass. Montan. 11, 3/10 [ebd. 222/5]; Pass. Fructuos. 7, 1f [ebd. 184f]; PsCypr. laud. mart. 30 [CSEL 3, 3, 51f]). Ketten werden als Schmuckstücke gefeiert, die Glauben u. innere Tugend symbolisieren u. auf künftige Herrlichkeit verweisen (Eus. h. e. 5, 1, 35/41; Ign. Eph. 11, 2; Cypr. ep. 76, 2). Anderenorts bedeutet eine zu enge Verquickung mit dem weltlichen Leben Verlust des reinen Gewandes (Apc. 3, 17; Asc. Jes. 3, 21/5). *Hermas (sim. 9, 13, 1/9; 15, 1/5) ermahnt eine nachlässige, reiche Hörerschaft, sich zum Einen mit Tugenden zu bekleiden, die durch weißgekleidete Jungfrauen symbolisiert werden, u. zum Anderen die durch schwarzgekleidete Frauen verkörperten Laster zu verabscheuen, um so dem Gericht zu entgehen (mand. 6, 2, 5; 8, 3; 12, 2, 1/4). Auch diese stark geschlechtsspezifischen Kategorien, die auf alttestamentlichen Mustern beruhen, spiegeln Gemeinschaftsideale, die fordern, sich von einer verworfenen, luxusorientierten Welt abzusondern u. ihr zu widerstehen. Sie sollen das Bewusstsein stärken, zu den berufenen u. erretteten Erwählten zu gehören.

e. Kleidung der Frauen. Im NT u. seiner Umwelt galten auf K. bezogene Ermahnungen bes. *Frauen (1 Petr. 3, 3/5; 1 Tim. 2, 9f; 1 Cor. 11, 2/16). Ideale wie Bescheidenheit, Unterordnung u. innerer Schmuck werden durch kleidungsspezifische Paränesen unterstrichen (Clem. Alex. paed. 3, 2, 6/11; *Haustafel). Nicht nur alttestamentliche Vorstellungen (o. Sp. 33f), sondern auch solche aus der heidn. Philosophie wirkten hier weiter (o. Sp. 9). In der christl. Literatur werden die Ideale jedoch nicht für einen politischen oder philosophischen Zweck oder zur Hervorhebung der besonderen Position eines auserwählten Volkes präsentiert; vielmehr sollen sie entweder *Bekehrungen herbeiführen, angesichts interner Differenzen in der Gemeinde die Ordnung bewahren oder aber paränetisch ein ideales Bild erlösten Lebens in Absonderung von der Welt zeichnen. Einige Texte bringen das Ablegen von Luxusgewändern mit asketischen Idealen in Verbindung, mit der Absage von Frauen an die Welt u. der Hinwendung zur Keuschheit. In diesen Fällen wird das griech.-röm. Ideal der mit Tugend geschmückten Matrone gänzlich umgeformt, um zu zeigen, wie Christinnen mit der Gesellschaft u. traditionellen familiären Verpflichtungen brechen (Act. Paul. et Thecl. 3, 17/9. 34. 38/43 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 219. 222/4]; Act. Thom. 6/8. 15. 87. 94. 126. 135/7. 142. 157f [ebd. 2, 305/7. 309. 337. 339. 352/8. 363f]).

f. Gnostische Literatur. In den in gnostischen Texten zahlreich vertretenen metaphorischen Äußerungen zur K. spiegelt sich die anhaltende synkretistische Übertragung von K.motiven auf kosmische, liturgische u. paränetische Vorstellungen (G. Widengren, Der iran. Hintergrund der Gnosis: ZsRelGesch 4 [1952] 105/14; *Gnosis II [Gnostizismus]). Ausführungen über die Erlösung als Anlegen eines Gewandes, bes. aus *Licht, über mit Licht bekleidete Gottheiten, Vergleiche zwischen dem Fleisch oder der präexistenten Natur des Erlösers mit K.stücken, Äußerungen zum leiblichen Leben als Gefangenendasein im körperlichen Gewand oder zum Anlegen des aufgeklärten asketischen Lebens, oftmals in Verbindung mit der Taufe, sind häufig anzutreffende Gemeinplätze (Pistis Sophia 1, 7. 10. 27. 29. 59; 2, 63 [Nag Hamm. Stud. 9, 10. 16/9. 37. 41f. 115; 129]; Ep. Jac. apocr. [NHC I 2, 14, 35]; Ev. Ver. [ebd. I 3, 20, 30/9]; Ep. ad Rheg. [ebd. I 4, 45, 24/31]; Ev. Thom. [ebd. II 2, 36f]; Ev. Philipp. [ebd. II 3, 24 (57, 19/24). 101 (75, 21/5)]; Dial. redempt. [ebd. III 5, 138, 50/139, 52]; 1 Apc. Jac. [ebd. V 3, 28, 17/22]; 2 Apc. Jac. [ebd. V 4, 56, 8/12]; Doctr. Silv. [ebd. VII 4, 4, 105/25; 107, 3/25; 112, 10/27]; Protenn. trim. [ebd. XIII 1, 45, 16f]; Act. Joh. 90; Act. Thom. 111/3 [Hennecke / Schneem.[5] 2, 164. 347f]; vgl. Ep. Apostol. 13 [ebd. 1, 212]; hierzu W. Förster, Die Gnosis 2 [Zürich 1971] 462f. 466). – Solche Beschreibungen sind auch in der mandäischen Literatur weit verbreitet (K. Rudolph, Die Mandäer [1961] 181/9). Einen starken Einfluss hatten derartige Vorstellungen schließlich auch auf den *Manichäismus (V. Arnold-Döben, Die Bildersprache des Manichäismus [1978] 149/59; H. Jonas, The gnostic religion [Boston 1963] 122f). In auf Heirat, Priesterweihe u. Taufe bezogenen liturgischen Texten der Mandäer wird heiligen Gewändern, *Gürteln oder Kronen kosmisch-symbolische Bedeutung beigemessen (G. Widengren, Heavenly enthronement and baptism: J. Neusner [Hrsg.], Religions in antiquity [Leiden 1968] 551/82). In Texten, die K. mit dem Fleisch, das Ablegen der K. mit Abstreifen der Körperlichkeit, mit Erleuchtung u. Identitätswechsel in

Verbindung bringen, spiegeln sich ausgefeilte kosmologische Erlösungsmythen, in denen sich zumeist eine asketische Beziehung zum eigenen Selbst u. die Ablehnung der geschaffenen Welt u. ihrer Fallstricke ausdrückt.

II. Patristik. a. Kleidung als Erlösungssymbol. Patristische Autoren führen die bibl. K.metaphern fort, etwa bezogen auf die Annahme einer neuen Identität oder den Vergleich der Erlösung mit dem Anlegen Christi, doch wird die K. bei ihnen in zunehmendem Maße zum Ausdruck einer spezifischen Beziehung zum Körper u. zur Schöpfung, zum leiblichen Gewand (Kehl), das man widerstrebend trägt, bis man endlich in der Zukunft in den *Leib der Auferstehung gehüllt wird. Biblische u. orphisch-pythagoreisch-platonische Vorstellungen verschmelzen hier zu einer einzigartigen Synthese. Pagane Ideale wie Einfachheit der K. u. Ablehnung des Luxus werden rezipiert, jedoch einem neuen Zweck untergeordnet; es geht in erster Linie nicht um politische Wertvorstellungen u. die rechte Ordnung des Selbst zum Nutzen des Gemeinwesens, sondern vielmehr darum, die in der Taufe begründete Identität zu entfalten. K.vorschriften erhalten so in Fortführung neutestamentlicher Ansätze einen eschatologischen Zuschnitt; sie verweisen auf ein neues Selbst, das erst nach der Auferstehung, anknüpfend an das Leben vor dem Sündenfall, frei von körperlichen Zwängen u. in neu erlangter Gemeinschaft mit Gott zur Vollendung gelangen wird.

b. Luxuskritik. Von heidnischen Denkern übernehmen christliche Autoren die Ablehnung des *Luxus, da sie als Hindernis auf dem Weg zur Erlangung vollkommener Selbstbeherrschung angesehen wird. Bei ihnen dient der Widerstand gegen den Luxus u. das Anlegen einfacher, praktischer K. als Symbol einer erneuerten Beziehung zum eigenen Ich als getauftem Glied der Kirche u. als irdischem Pilger, der, obwohl noch im Fleisch gefangen, im Vorgriff auf die Auferstehung als neu geborenes Wesen allen Verführungen der Welt die Stirn bietet. Wie bei heidnischen Philosophen konstituiert sich die ideale Persönlichkeit auch bei christlichen Morallehrern in rigoroser Selbstdisziplin, doch ist sie bei ihnen einerseits von Gott geschaffen, während sie andererseits in der *Kirche genährt u. erhalten wird.

c. Askese u. Kynismus. Zwischen der christl. asketischen Tradition u. der kynischen Philosophie, die die gesamte Spätantike hindurch lebendig blieb, bestehen bedeutsame Parallelen. So greift Kaiser *Iulianus die *Kyniker an, indem er behauptet, sie ahmten christliche Anachoreten in Aussehen u. K. nach (or. 9 [6], 20, 203c [2, 1, 173 Bidez / Rochefort]). Patristische Autoren verwandten ihrerseits große Anstrengungen darauf, die Unterschiede zwischen Christentum u. kynischer Philosophie hervorzuheben, ungeachtet dessen, dass sie kynische Gedanken übernahmen u. für eigene Zwecke modifizierten u. instrumentalisierten (Downing aO. [o. Sp. 37] 203/301). Trotzdem entsteht ein christl. Kynismus, der kynische Ideale transformiert, bes. hinsichtlich der Überwindung des Körpers u. der Hingabe an die Sorge um die Seele (Nil. Anc. ad Magn. 39 [PG 79, 1017AB]). Maximos Heron wird polemisch als kynischer Christ beschrieben (Greg. Naz. carm. 2, 1, 11, 1514/24 [128 Jungck]; or. 25, 2 [SC 358, 158/61]; G. Dorival, Cyniques et chrétiens au temps des pères grecs: Valeurs dans le stoïcisme, Festschr. M. Spanneut [Lille 1993] 57/88; P. Courcelle, La figure du philosophe d'après les écrivains latins de l'antiquité: JournSav 1980, 94/8). Christliche Asketen u. kynische Philosophen teilten somit dieselben kleidungsbezogenen Idealvorstellungen.

d. Volkskultur. In der spätant.-christl. Volkskultur findet sich noch eine weitere Ausprägung dieser Traditionen, indem theologische Bewertungen der K. in der apotropäischen Praxis angewandt wurden. Byzantinische Haustextilien wurden mit Darstellungen von Heiligen oder Szenen aus den Evv. geschmückt, so dass Nutzer u. Träger dieser Textilien das bibl. Motiv des ‚Anlegens' wörtlich nahmen, um die heilbringende Wirkung der Bilder auf sich selbst zu übertragen (Aster. Amas. hom. 1 [7/15 Datema]; H. Maguire, The icons of their bodies. Saints and their images in Byzantium [Princeton 1996] 123/7).

e. Kosmisch-theologische Deutung. Die bibl.-metaphorische Rede von K., die bes. im Corpus Paulinum zur Beschreibung der Schöpfung, des Sündenfalls u. der Erlösung dient (o. Sp. 34f), ist auch für die patristische Literatur grundlegend. Zu verweisen ist hier auf eine in griechischen, lateinischen u. syrischen Texten verbreitete Verwendung von

K.motiven bei der Darstellung der Heilsgeschichte (S. Brock, Clothing metaphors as a means of theol. expression in Syriac tradition: M. Schmidt [Hrsg.], Typus, Symbol, Allegorie bei den östl. Vätern u. ihren Parallelen im MA [1982] 11/40; E. Peterson, Theol. des Kleides: BenedMon 16 [1934] 347/56). Vor dem Sündenfall sind Adam u. Eva mit Glanz oder Licht bekleidet; im Fall verlieren sie jedoch ihre Gewänder, was bes. drastisch darin zum Ausdruck kommt, dass sie ihre Nacktheit u. Leiblichkeit entdecken u. fortan in ein sinnliches Leben abgleiten; oftmals wird Vorliebe für luxuriöse K. daher als Symptom des Sündenfalls gedeutet (Iren. haer. 3, 23, 5; Hippol. Jud. 2 [E. Schwartz, Zwei Predigten Hippolyts: SbMünchen 1936, 19]; Greg. Naz. or. 38, 12 [SC 358, 126/31]; Tert. test. an. 38; pall. 3; virg. vel. 11; Ambr. ep. 76, 17 [CSEL 82, 3, 117f]; Hieron. ep. 22, 18; Aug. Gen. ad litt. 11, 31, 40/32, 42 [PL 34, 445/7]; Gen. c. Manich. 2, 21, 32 [CSEL 91, 154/6]; conf. 13, 15, 16; en. in Ps. 103, 1, 8 [CCL 40, 1479/81]; civ. D. 14, 17f; Ephr. Syr. hymn. de fid. 83, 2 [CSCO 155/Syr. 74, 216]; in Gen. comm. 2, 14 [CSCO 153/Syr. 72, 24f]). – Die Inkarnation überwindet diesen Zustand; die Fleischwerdung Christi erscheint so als Wiederbekleidung der Menschheit mit dem verlorenen Gewand (Clem. Alex. protr. 11, 111, 1f; strom. 4, 22, 135; Basil. ep. 46, 6; 292, 1 [3, 124f. 166 Courtonne]; Greg. Naz. or. 40, 4. 29. 31 [SC 358, 202/5. 264/7. 268/71]; Joh. Chrys. in Col. hom. 10, 5 [PG 62, 372/4]; Tert. adv. Marc. 3, 7; carn. 14; Cypr. pat. 7 [CCL 3A, 122]; Ambr. Isaac 5, 43 [CSEL 32, 1, 667f]; myst. 7, 34 [73, 102f]; fid. 3, 16, 131 [78, 154]; Hieron. c. Ioh. Hieros. 29 [CCL 79A, 52]; adv. Iovin. 1, 37 [273/6]; Aug. conf. 13, 8, 9; pecc. mer. 1, 2 [CSEL 60, 3/4]; civ. D. 13, 23; 14, 3; Aphraat. demonstr. 21, 20; 22, 3 [SC 359, 834f. 843f]; Ephr. Syr. hymn. de fid. 29, 1, 1f; hymn. de virg. 16, 9; carm. Nisb. 35, 8, 5 [CSCO 155/Syr. 74, 81; 224/Syr. 95, 55; 241/Syr. 103, 3]). Im Anschluss an die Inkarnation Christi werden diese verlorenen Gewänder in der *Taufe wiedererlangt, wobei die weiße Tauf-K. das künftige Lichtkleid vorwegnimmt, das glänzender sein wird als der verlorene paradiesische Glanz (Tert. paenit. 6; bapt. 12; Cypr. ep. 76, 2; Ambr. off. 2, 45, 230; 3, 3, 15; spir. 1, 13 [CSEL 79, 72/5]; myst. 7, 34 [CSEL 73, 102f]; Ephr. Syr. hymn. de Epiph. 5, 1 [CSCO 187/Syr. 83, 145]; Jacob. Sarug. hom.: 1, 196. 211 Bedjan). Bis dahin besteht das christl. Leben im Abwerfen des alten Selbst u. in der fortschreitenden Annahme u. Verwirklichung der neuen Identität, die in der Ablehnung von weltlichem Luxus, einschließlich prunkvoller K., zum Ausdruck kommt. – Diese Versinnbildlichung der Heilsgeschichte prägt sich in den Soteriologien des Origenes u. Gregors v. Nyssa bes. eigenwillig aus, vor allem wenn sie zeigen, wie sie körperliches Leben verstehen. Für Origenes kann Gen. 3, 21 auf den Sturz einer präexistenten geistigen Kreatur in einen körperlichen, sinnlichen Leib hindeuten, der später wiederum zum Heilmittel wird, mit dessen Hilfe die präexistente geistige Natur zurückgewonnen werden kann (princ. 1, 7, 5; 2, 3, 2f; vgl. jedoch sel. in Gen. 42 [PG 12, 101AB]; c. Cels. 4, 40; 5, 32; vgl. auch Method. res. 1, 4, 2. 23, 9. 29, 4/9. 38f). Dementsprechend entwickelt er eine Aufstiegstheologie, bei der er ähnlich wie Plotin mit dem sukzessiven Abschütteln des Körperlichen rechnet. Demgegenüber lehnt *Gregor v. Nyssa den Vergleich zwischen dem Körper u. dem Anlegen von Häuten ab; für ihn verweist Gen. 3, 21 statt dessen auf das von der Vorsehung bestimmte Mittel, mit dessen Hilfe die gefallene Menschheit durch die Fleischwerdung Christi zur prunkvollen K. der Zeit vor dem Sündenfall zurückkehren kann (J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique [Paris 1944] 52/65. 90/3; *Erneuerung). Wie Philon (o. Sp. 29f) versteht Gregor den Prozess des Bekleidens nicht als Absinken in körperliche Hüllen, sondern als Symbol für das sterbliche u. sinnliche Leben nach dem Sündenfall. Das Leben nach der Taufe gibt Gelegenheit, die Tugenden zu erproben, die auf das Leben nach der Auferstehung verweisen, das man frei vom sinnlichen Körper, erneut mit Glanz bekleidet, führen wird (virg. 373/6 [GregNyssOp 8, 1, 300/2]; in Cant. hom. 11 [6, 328/30]; mort. 521/4 [9, 51/3]; or. dom. 2. 5 [7, 2, 27. 65]; bapt. Chr. 600 [9, 241]; hom. opif.: PG 46, 148C/49B).

f. Kleidung u. Taufe. 1. Allgemeines. (A. Crncević, Induere Christum. Rito e linguaggio simbolico-teologico della vestizione battismale [Roma 2000]; M. Metzger / H. Brakmann, Art. Katechumenat: o. Bd. 20, 506/74.) Welche Bedeutung die K. im Kontext des Ausdrucks einer neuen Identität gewann, lässt sich aus dem symbolischen Wert ersehen, der in frühen Taufliturgien Nacktheit u. K. zukam, denn es geht hier um nichts weni-

ger als um die Umkehrung des Sündenfalls. Der Täufling muss zunächst die alte K. ablegen, danach nackt mit den Füßen auf Büßer-K. oder auf Tierfelle treten (ebd. 526; A. Hermann, Art. Cilicium: o. Bd. 3, 131f), um schließlich nach der Taufe neue weiße Gewänder anzulegen (u. Sp. 46). Frühe Christen maßen Zeremonien von Ent- u. folgender Bekleidung hohen Symbolwert bei (o. Bd. 20, 548. 555), vornehmlich als Zeichen der Genese einer neuen religiösen Identität u. einer erneuerten Beziehung sowohl zum eigenen Selbst als auch zur Gemeinschaft. Die damit einhergehende moralische Interpretation, oft verbunden mit der Propagierung von schon paganen Idealvorstellungen, stellt eine beachtliche Demokratisierung von Maximen dar, die zuvor weithin auf die wenigen Adepten paganer Philosophie beschränkt gewesen waren. Traditionelle Kleidervorschriften werden jetzt erstmals auf eine große, sozial u. intellektuell heterogene Gruppe angewandt, nämlich auf alle Christen, auch auf die wenig gebildeten.

2. Rituelle Entkleidung. Im Osten u. im Westen wurde die Zeremonie ritueller Entkleidung als Abstreifen des alten Adam u. seiner Taten oder auch als Abschütteln der Knechtschaft des Teufels verstanden (Cyrill. Hieros. catech. myst. 2, 2 [SC 126, 104/6]; Joh. Chrys. catech. III 2, 25 [SC 50, 147]; Theod. Mops. hom. 12, 23f [361 Tonneau / Devreesse]; Narsai hom. 22 [62/74 Connolly]; Ambr. myst. 7, 34 [CSEL 73, 102f]; Hieron. ep. 64, 19; Orig. in Lev. hom. 5, 4; 6, 2 [GCS Orig. 6, 341/3. 359/62]). Manchmal stehen die Taufbewerber auf sackleinenen Bußgewändern (Theod. Mops. hom. 12, 25 [361 Tonn. / Devr.]) oder auf Ziegenfellen (Aug. serm. 216, 10 [PL 38, 1082]; civ. D. 15, 20, 4). Letzteres symbolisiert vermutlich das Ablegen der Fell-K., mit der Adam u. Eva ihre *Genitalien bedeckten, bevor sie aus dem Garten Eden vertrieben wurden (Gen. 3, 21); möglicherweise findet sich hier zudem ein Anklang an die oben erwähnte jüd. Tradition, nach der im Sündenfall die Körper aus Licht durch solche aus Fleisch ersetzt wurden (o. Sp. 35). Wie in zeitgenössischen heidn. Mysterienkulten (Andania-Inschrift: Ditt. Syll.^{3} nr. 736, 15; o. Sp. 20) waren die Neophyten barfuß (*Barfüßigkeit), Symbol entweder für die Hinwendung vom Fleischlichen zum Göttlichen oder für den Eintritt in das Gelobte Land der Erlösung; das Ausziehen der *Schuhe war überdies oft Teil eines rituellen *Exorzismus (Greg. Naz. or. 45, 19 [PG 36, 650]; o. Bd. 1, 1190/2; ebd. 20, 526). Syrische Autoren feiern die Wiedergewinnung der von der Schlange gestohlenen Robe aus Lichtglanz durch Adam (Jacob. Sarug. hom.: 1, 168. 196f. 211; 3, 593; 5, 681 Bedjan; vgl. Ephr. Syr. nativ. 1, 43 [CSCO 187/Syr. 83, 6]). Theodor v. Mops. (hom. 14, 8 [417/9 Tonn. / Devr.]) u. Kyrill v. Jerus. (catech. myst. 2 [SC 126, 104/18]) deuten den Kontrast zwischen der Nacktheit der Taufbewerber vor Empfang des Sakraments, wenn sie auf ihren abgelegten Kleidern stehen, u. ihrer Nacktheit nach empfangener Taufe, indem sie dies als Fortschreiten von der Scham zum Zustand der unschuldigen Nacktheit interpretieren, der vor dem Sündenfall bestand. – Besonders die *Katechesen des Joh. Chrysostomos beschreiben das Ablegen alter Gewänder vor dem Taufbad als Absage an jeglichen verführerischen Luxus. Luxuriöse K. verweist auf das alte Leben, während Mäßigung u. Almosengeben zum Schmuck des neuen gehören; Katechumenen werden ermahnt, K. nur zu unbedingt notwendigen Zwecken zu gebrauchen, also zum Schutz gegen Kälte u. zum Ausdruck der Bescheidenheit (O. Pasquato, Art. Katechese: o. Bd. 20, 447/9).

3. Taufkleidung. Taufkleider werden mit den Hochzeitsgewändern aus Mt. 22, 11f verglichen; sie verweisen auf eine künftige eschatologische Identität, deren Fundamente bereits in der Gegenwart gelegt sind; daher sind sie auch Gewänder der Unsterblichkeit (Const. apost. 8, 6, 6 [SC 336, 152/5]; Joh. Chrys. catech. III 2, 25 [SC 50, 147]; 4, 12 [189]; Cyrill. Hieros. procatech. 3f [PG 33, 335/42]; catech. 3, 2; 4, 29 [425/8. 491f]; catech. myst. 1, 10; 2, 1f; 3, 2 [SC 126, 100/2. 104/6. 122/4]). PsDionysius deutet das Ablegen der Gewänder bei der Taufe vor der Salbung (eccl. hier. 7, 8, 565A [PTS 36, 129]) u. das Anlegen weißer Gewänder durch die Neugetauften als Zeichen der nun begonnenen göttlichen Existenz (ebd. 2, 8, 404C [78]; 6, 4, 536B [118]); er vergleicht die himmlischen Erscheinungen mit funkelnden Menschen, die in prächtige, strahlende Gewänder gehüllt sind (cael. hier. 2, 3, 141B [13]). In einer bemerkenswerten Transformation überträgt er mystagogische Ideale, die zuvor den begabtesten Adepten neuplatonischer Philosophie vorbehalten waren, auf die Ebene einer breiten volkskirchlichen *Katechese.

g. Monastische Kleidung. 1. Allgemeines. In asketischer Literatur wird K. hoher Symbolwert beigemessen, so bei Pachom. reg. praec. 2. 49; reg. inst. 18 (13, 12/6; 26, 5/11; 61, 2f Boon); Pallad. hist. Laus. 32, 3. 6 (152. 154 Bartelink); Doroth. Abb. instr. 1, 14/9 (SC 92, 167/77); Evagr. Pont. cap. pract. praef.: SC 171, 482/95; Basil. reg. brev. 90 (PG 31, 1146); reg. fus. 22f (977/82); ep. 2, 6A/C; 22, 2D (PG 32, 231f. 289f); Ambr. inst. virg. 16 (PL 16, 343/5); PsAmbr. laps. virg. 5, 19/21 (388f); Aug. ep. 211, 5. 10. 12f (CSEL 57, 359f. 362/4. 365/7); op. monach. 28 (PL 40, 575f); Joh. Cassian. inst. 1, 1/11 (SC 109, 34/55); Caes. Arel. reg. virg. 44 (SC 345, 228f); Bened. reg. 55. 58 (CSEL 75, 127/31. 133/8). Hierher gehören auch weitere Texte mit anekdotischen Hinweisen auf die K. von Eremiten (Athan. vit. Anton. 47 [SC 400, 262/4]; Soz. h. e. 3, 14; Verb. sen. 6, 3, 4; 7, 2, 1 [PL 73, 1006f. 1028f]; Theodrt. hist. rel. 6, 9; 8, 4; 12, 2; 14, 2; 18, 1; 26, 12; 27, 3 [SC 234, 356/8. 380/2. 460/2; 257, 10/2. 52/4. 184/90. 220]). Grundgedanke ist, dass sich in monastischer K. sowohl die Zurückweisung des Fleisches u. seiner ungeordneten Begierden als auch das Streben nach einer neuen, erlösten Identität ausdrückt, die durch Selbstdisziplin erarbeitet wird.

2. Weiblich. Im 4. Jh. übernahmen Christen die traditionelle Ansicht einiger Philosophen von der Minderwertigkeit der weiblichen Natur (G. Clark, Women in late antiquity [Oxford 1993] 119/41; o. Bd. 8, 248f. 254/6), so etwa in der Vita der in der Wüste lebenden Eremitin Pelagia. Sie war vorher *Dirne gewesen, die nach Bekehrung u. Taufe nicht nur jeglichen Luxus u. alle Ausschweifungen hinter sich lässt, sondern darüber hinaus auch den Habit eines Mönches anlegt, ein asketisches Leben führt u. so zur Verkörperung von Nüchternheit u. Keuschheit wird (Vit. Pelag. Ant. 43/50; Brakmann aO. [o. Sp. 44] 545f). Während eine derartige asketische ,Travestie‘ sonst verurteilt wurde (Conc. Gangr. cn. 17 vJ. 355 nC. [248 Beneševič]; Cod. Theod. 16, 2, 27, 1 vJ. 390 nC.), symbolisiert die Annahme männlicher K. durch Pelagia die idealisierte Zähmung der weiblichen Natur, was durch Selbstdisziplin u. eine Übertragung solcher Ideale auf christliche Frauen erreicht wird, die sonst allein für Männer maßgeblich waren (Ev. Thom. 114 [Hennecke / Schneem.[5] 1, 113]; Pallad. hist. Laus. 9; 41, 1 [44/6. 210 Bartelink]; Greg. Nyss. vit. Macr. 1 [SC 178, 136/42]; Geront. vit. Melan. 31 [SC 90, 186/9]; Hieron. ep. 71, 3; 108, 14; Paulin. Nol. ep. 29, 6; 45, 3; K. Thraede, Zwischen Eva u. Maria: W. Affeldt [Hrsg.], Frauen in Spätant. u. Früh-MA [1990] 134f). – **Caesarius v. Arles zeichnet ein traditionelleres Bild; er warnt Nonnen vor luxuriöser K., bes. vor der schädlichen Wirkung greller *Farben auf die Gemeinschaft; auch untersagt er K. aus Seide. All dies hätte die vermeintlich weibliche Neigung zu Ausschweifungen fördern können, daher ist nur Leinen-K. erlaubt (reg. virg. 44 [SC 345, 228f]). Bis zum 6. Jh. hatte sich im Mönchtum die Ansicht durchgesetzt, Leinen symbolisiere die Unsterblichkeit (Caes. Arel. serm. 139, 2 [CCL 103, 572]; Joh. Cassian. inst. 1, 4 [SC 109, 44f]; Hieron. ep. 64, 19). – Wohlhabende Frauen prunkten in der Spätantike mit kostbaren Textilien (Purpur, Seide, mit *Gold-Fäden durchwirktem Leinen; vgl. zB. die Mosaikdarstellung der Kaiserin Theodora in S. Vitale, *Ravenna). Vor diesem realen oder imaginierten Hintergrund müssen die Ermahnungen verstanden werden, Frauen sollten armselige, dunkle K. wählen (Clark aO. 105/17). Eine ps-athanasianische Regel fordert, Jungfrauen sollten rauhe, schwarze Wolle tragen (PsAthan. virginit. 11 [TU 29, 2a, 44f]); so auch Joh. Chrys. virg. 7 (SC 125, 106/16), der sogar noch darüber hinaus geht, wenn er mahnt, sie sollten auch den dunklen Mantel u. den Stab der peripatetischen Philosophen übernehmen. Demgegenüber erschien es *Hieronymus einfacher, als Nonne zu erscheinen, als eine zu sein; er warnte daher vor ostentativer Zurschaustellung der Askese (ep. 117, 7; 130, 18). Er folgt der älteren Tradition, der eine verschleierte u. dunkel gekleidete Jungfrau die Überwindung des irdischen Strebens nach Schmuck, die Abwendung von Evas Gier u. die Abkehr vom vorgeblich typisch weiblichen Luxusstreben symbolisiert, gleichzeitig jedoch auch den christl. Sieg über Fleisch u. sexuelle Begierde sowie die Verwirklichung des ntl. Ideals einer ungeschmückten, züchtigen u. tugendhaften Frau, die sich so als Braut Christi erweist (1 Cor. 11, 3/16; 1 Tim. 2, 9/14; 1 Petr. 3, 3f; *Haustafel). Wie anständige griech. u. röm. Matronen (Od. 2, 94/110; Xen. oec. 7, 21; Colum. rust. 12; ebd. praef. 9; Laud. Turiae 30/4 [Dessau nr. 8393]; CIL 1, 2, 1211) oder auch wie die Idealfrau nach Prov. 31, 13. 24

widmen sich heilige Frauen dem Spinnen (Tert. cult. fem. 13, 7; Hieron. ep. 128, 1; Ambr. hex. 5, 9; Aug. ep. 211, 12 [CSEL 57, 365/7]; Caes. Arel. serm. 139, 6 [CCL 103, 574]).

3. Männlich. Joh. Cassianus, Basileios, Dorotheos v. *Gaza u. Evagrios Pontikos deuten einzelne Bestandteile der monastischen K. (Tunika, *Pallium, Melotes, Analabos, Kukulle, *Gürtel, *Cilicium, Sandalen, Stab) systematisch als Symbole verschiedener Aspekte des geistlichen Lebens. Ein Mönch, der seinen Habit anlegt, schüttelt die Welt ab (Joh. Cassian. inst. 1, 4; 4, 5. 34 [SC 109, 44f. 126/9. 172/5]; Doroth. Abb. doctr. 1, 14 [SC 92, 166/9]; Evagr. Pont. cap. pract. praef. 1 [SC 171, 482/4]), seine K. spiegelt eine unprätentiöse Hingabe, die darauf gerichtet ist, die Welt u. das sündige Selbst abzutöten, ebenso wie auch Bereitschaft zur Arbeit (Joh. Cassian. inst. 1, 1/11 [SC 109, 34/55]; Basil. reg. fus. 23 [PG 31, 982]; reg. brev. 90 [1146]; Doroth. Abb. doctr. 1, 14 [SC 92, 166/9]). Darüber hinaus werden durch sein Beispiel auch Nichtasketen ermahnt (Basil. reg. fus. 22 [PG 31, 977/82]). *Basilius empfiehlt Verhaltensregeln, die auch Gemeingut der heidn. Philosophie waren, vornehmlich die Absage an ‚weibischen' Luxus (sorgfältig gewählte, weiche K., helle Farben, Schmuck), doch verschärft er sie noch, wenn er fordert, Mönche sollten absichtlich Nachlässigkeit an den Tag legen; ungepflegtes *Haar, schmutzige K. u. ein unordentliches Erscheinungsbild sollen demonstrieren, dass dem Körper gerade so viel Aufmerksamkeit zusteht, wie nötig ist, um zu einer disziplinierten Anachorese des Geistes vom Körper u. von der Gesellschaft zu gelangen u. diese auch durchzuhalten (ep. 2; vgl. 22, 16/22). In seinen Predigten (zB. asc. 1, 2) legt er Gründe für das Tragen asketischer K. dar; er deutet sie als Mittel, die Gottebenbildlichkeit (*Ebenbildlichkeit) durch Zähmung der Leidenschaften u. Überwindung sinnlicher Begierden wiederzuerlangen. Trotz aller offensichtlichen äußeren Parallelen zur K. heidnischer Asketen, bes. der Kyniker, folgt die monastische K. also anderen Idealen, vornehmlich der *Freiheit, die man in der Taufe als Befreiung von fleischlichen u. irdischen Fesseln erwirbt. – An anderer Stelle wird Nacktheit als Abschütteln der materiellen Welt verstanden (Vitae patr. 3, 67; 7, 2 [PL 73, 772B. 1029A]) oder auch, erneut in Anlehnung an ein weit verbreitetes Verständnis der Taufe, als Hinweis darauf, dass man mit Christus bekleidet ist (Hieron. vit. Paul. 17 [PL 23, 28/30]). Bezüge zur Taufe sind zahlreich; die rituell angelegte monastische K. wird oft mit einem Taufkleid verglichen, denn wie dieses verweist sie auf den Tod fleischlicher Begierde u. auf ein neues Leben in *Kontemplation u. Reinigung des Körpers, oftmals assoziiert mit der Wiedererlangung des vor dem Sündenfall bestehenden Zustandes der Unschuld (PsDion. Areop. eccl. hier. 6, 536AB [PTS 36, 118]; Doroth. Abb. doctr. 1, 1. 14 [SC 92, 146/9. 166/9]; PsMacar. / Sym. serm. H 1, 7 [PTS 4, 8f]). Schwarze oder dunkle K. symbolisiert Armut u. Weltverneinung u. erinnert an die Vergänglichkeit. Seltener sollen weiße Gewänder auf Tauf-K., das Lichtkleid oder auf das Martyrium des Fleisches verweisen. Doroth. Abb. inst. 1, 12 (SC 92, 164/7) interpretiert eine Tunika mit Purpurstreifen als Uniform eines Soldaten des göttlichen Königs. Eine Melotes aus Ziegen- oder Schafsfell verweist auf die Abtötung fleischlicher Begierden (Joh. Cassian. inst. 1, 7 [SC 109, 46/9]), möglicherweise zusätzlich auch auf den Taufritus. – Der Habit vorbildlicher Asketen verfügt über besondere religiöse Kraft (zu wunderbaren Begleitumständen der Habitübergabe Leont. Neapol. vit. Sym.: 131f Rydén); weitergegeben, soll diese Kraft geistliche Gaben übertragen (Hieron. vit. Paul. 8 [PL 23, 23f]; Athan. vit. Anton. 91f [SC 400, 367/73]; Theodrt. hist. rel. 26, 12 [SC 257, 184/90]; Evagr. Pont. cap. pract. 13 [SC 171, 529/31]). Hier wird nicht nur eine atl. Tradition fortgeführt (2 Reg. 2, 13f; o. Sp. 22), sondern es manifestiert sich auch die Überzeugung, das Anlegen Christi als eines Gewandes ziehe den Empfang seiner Gaben nach sich.

h. Einzelne Autoren. 1. Griechische Väter. α. Clemens v. Alex. Die Traktate des *Clemens sind die detaillierteste u. tiefstgreifende christl. Stellungnahme zur K. aus vornizänischer Zeit. Sie liefern eine umfassende Synthese stoischen u. mittelplatonischen Gedankenguts u. biblischer Themen, die in eine bedeutsame Modifizierung heidnischer moralischer Interpretationen von K. mündet. Bemerkenswert sind Parallelen bei Musonius Rufus zu verschiedenen Themen (K., Haarpflege, Hausrat u. a.; paed. 3, 2, 11/3. 3, 1/4. 10f; vgl. Muson. or. 19/21 [105/16 Hense]), gerade auch Mahnungen zur Mäßigung.

Diese sind bei Clemens jedoch in eine neue Struktur des Ich eingefügt, was bei Musonius keine Entsprechung hat. Clemens ist bestrebt, das erlöste Selbst vom Fleisch zu trennen u. alles Begehren abzutöten, um gnostische *Apatheia zu erlangen; letztere versteht er in Fortführung paulinischer Gedanken als Vorwegnahme des Anlegens des göttlichen Antlitzes (strom. 4, 137, 3/138, 1). – Anders als Gnostiker verlangt er, ein Leben in größtmöglicher Gottähnlichkeit zu führen, verstanden als Restitution des Menschen zum vor dem Sündenfall bestehenden Zustand (ebd. 4, 139, 4. 149, 8/152, 3). Hier zeigt sich, in welchem Ausmaß die bibl. Erzählungen von Schöpfung u. Sündenfall seine *Ethik beeinflussten u. eine Abkehr von Positionen zeitgenössischer Philosophen bewirkten. Nicht nur die von ihm so bezeichneten Gnostiker, sondern alle Getauften hält er dazu an, diesem Ziel nachzustreben. Die heidn. Welt sei durch eitles Luxusstreben charakterisiert; die Christen haben hiermit gebrochen, um sich ganz einem Leben zuzuwenden, das ihrer Natur als geistigen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen Wesen entspricht (paed. 2, 35, 1/39, 4; 3, 1, 1/25, 3. 37, 1/40, 3. 53, 1/71, 4; strom. 1, 48, 4/6). Er greift dabei immer wieder stereotype heidn. Äußerungen zur K. auf; man solle ein Leben in Tugend führen u. den Verlockungen der sinnlichen Welt widerstehen. Dabei nutzt er auch Topoi der heidn. Satire, die dekadenten Luxus anprangern u. einem gebildeten u. wohlhabenden Publikum vermutlich wohlbekannt waren (paed. 3, 13, 2). Er zielt jedoch nicht auf die Festigung einer philosophischen oder politischen, sondern einer erlösten religiösen Identität. Daher stellt Clemens farbige, prunkvolle u. sorgfältig drapierte K., für ihn Zeichen heidnischer Maßlosigkeit, dem nüchternen Habitus eines Christen gegenüber, dessen Schmucklosigkeit u. Einfachheit die Hinwendung zu einem Leben in Tugend ausdrückt (ebd. 2, 118, 1/129, 4). Das Äußere eines Christen soll sein Bestreben widerspiegeln, sich selbst zu erkennen u. Gott ähnlich zu werden (ebd. 3, 1, 1). – Schon Seneca, Epiktet u. Musonius Rufus brachten Putzsucht mit ungeordneter Leidenschaft u. unvernünftigen Regungen in Verbindung (o. Sp. 11f); jetzt findet die Zähmung der Begierden jedoch nicht im Schulraum des Philosophen, sondern in der Kirche statt (paed. 3, 78, 1/79, 5). Als Christus die Gestalt eines Knechts annahm u. im Fleisch erschien, befreite er dieses, um auf das kommende, unvergängliche Leben nach der Auferstehung zu verweisen (ebd. 3, 2, 2/3, 3). Alles, womit andere Menschen getäuscht werden, indem man sie glauben macht, die äußere Erscheinung lasse auf das Wesen schließen (Kosmetik, Enthaarung, unnatürlich gefärbte K., Durchstechen von Körperteilen zum Anbringen von Juwelen, sorgfältig frisiertes *Haar u. a.: ebd. 3, 53, 1/72, 2), lenkt für Clemens vom Ideal ab, dem Leben secundum naturam. So wollten es auch zeitgenössische philosophische Schulen; Clemens hat jedoch einen anderen Bezugsrahmen, denn für ihn verweist das nüchterne Äußere auf das erlöste Selbst, das innerhalb der Kirche durch die Taufe neu geschaffen wird, um das Ebenbild Gottes widerzuspiegeln, das aber gleichzeitig in Vorausschau auf die körperliche Auferstehung lebt u. in der Zwischenzeit allen Verlockungen des Luxus widersteht u. das Fleisch abtötet (ebd. 3, 71, 1). Das Ergebnis ist, wie bei seinen philosophischen Zeitgenossen, ein agonistisch konstruiertes moralisches Selbst; das angestrebte Ziel drückt für Clemens jedoch nicht moralisch-philosophische Askese aus, die vor dem Körperlichen u. der verführerischen Sinnlichkeit flieht, um auf eine tiefere kosmische Wahrheit, die Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaft, zu verweisen; vielmehr versteht er das angestrebte innere Gleichgewicht als Ausdruck der in der Taufe erlangten Befreiung von der Gewalt des Fleisches.

β. Joh. Chrysostomos. Wie bei Hieronymus (u. Sp. 56/8) müssen die moralisierenden Äußerungen des *Johannes Chrysostomos über die K. vor dem Hintergrund des ostentativen Prunkes des byz. Hofes verstanden werden (o. Sp. 16; in Joh. hom. 3, 1 [PG 59, 37f]; in Act. hom. 25, 3 [60, 195f]; in Rom. hom. 30, 2 [ebd. 662/4]; in Eph. hom. 13, 2f [62, 95f]; eleem. 1/4 [51, 261/7]; de Laz. et div.: 59, 591/6). Stets ermahnt er in seinen Predigten die Wohlhabenden, pompöse, prächtige u. theatralische Präsentationen von Seide, feinem Leinen, Purpur u. *Gold zu unterlassen u. stattdessen die zahllosen Armen u. Nackten zu bekleiden, die sie umgeben (in 2 Thess. hom. 3, 3f [PG 62, 482/6]; in Mt. hom. 89, 3f [58, 784/8]; in Joh. hom. 27, 3; 69, 3; 85, 5f [59, 160/3. 380/2. 463/8]; in Col. hom. 10, 5 [62, 372f]; vgl. in Act. hom. 11, 3 [60, 96/8]).

Diese Ermahnung ist die vielleicht konsequenteste christl. Übertragung der moralischen Interpretationen der K. auf die gesellschaftliche Realität, jedoch nicht ohne Anklänge an biblische Maximen hinsichtlich der Sorge für die Benachteiligten. In Umfang u. Begründung geht dies über die heidn. Literatur hinaus, wo Wohltätigkeit traditionell bes. mit Bürgerpflicht u. dem Streben nach Ehre assoziiert wurde (A. R. Hands, Charities and social aid in Greece and Rome [London 1968] 26/115; P. Veyne, Le pain et le cirque [Paris 1976]) u. wo K. einen höchst individualistischen Charakter im Sinne philosophischer Selbsterziehung bewahrte. – Joh. Chrysostomos prangert Kleiderluxus als Gewandung eines künftigen Leichnams an (in Joh. hom. 85, 6 [PG 59, 466/9]; adh. Theodr. 1, 9 [47, 287/9]) oder als verführerische Maske, die vom spirituellen Leben ablenkt, dem das Hauptaugenmerk gelten solle. Menschen, vor allem Frauen, die dem Bekleiden des Körpers mit Luxus große Aufmerksamkeit schenken, würden die viel wichtigere Bekleidung der Seele, den Schmuck der Tugend, vernachlässigen (in Mt. hom. 69, 2f [PG 58, 650/3]; in Joh. hom. 69, 3 [59, 380/2]; in Rom. hom. 30, 2 [60, 662/4]; in 1 Tim. hom. 4, 3; 8, 2f [62, 523/6. 541/4]; in Tit. hom. 2, 3f [ebd. 674/6]; in Eutrop. 2, 15 [52, 410f]). Eine vorbildliche Jungfrau lehnt den Glanz höfischen Prunkes ab, um sich auf einfache, schmucklose K. zu beschränken. So zeigt sie die Schönheit der Seele anstelle von künstlichem, ornamentalem Luxus, der lediglich innere Laster verhüllt (in 1 Tim. hom. 8, 2 [PG 62, 541f]). – Auch bei Joh. Chrysostomos ist die Geschichte vom Sündenfall narratives Muster seiner moralischen Äußerungen zur K., bes. bei Ausführungen über Nacktheit. Wer dem Luxus anhängt, favorisiert die Schande der im Sündenfall erkannten Nacktheit, während jemand, der durch die Tugend Selbstdisziplin übt, diese Schmach überwindet u. so die Seele bekleidet (in Mt. hom. 81, 3f [PG 58, 733/6]; in Act. hom. 25, 3 [60, 195f]; in Eph. hom. 13, 2f [62, 93/8]; in Col. hom. 10, 5 [ebd. 572/4]; stat. 3, 7; 19, 4f [49, 57/60. 195/8]). Hier zeigt sich, in welchem Ausmaß seine moralischen Vorstellungen der bibl. Sprache vom Anlegen des erlösten Lebens verpflichtet sind. Täuflinge legen ihre luxuriösen Gewänder ab, die für Joh. Chrysostomos die Verführungen der Welt symbolisieren, um mit Christus u. dem glanzvolleren Gewand der Tugend bekleidet zu werden (o. Bd. 20, 526; o. Sp. 46). – Bewusst stützt er sich auf philosophische Gemeinplätze, die die Bedeutung einfacher K. bei der Kultivierung der Mäßigung im Dienste der Seele einschärfen. Aus der heidn. Anthropologie übernimmt er den Gedanken, dass luxuriöse K. u. Extravaganz auf Entkräftung des Geistes u. Schlaffheit hindeuten, mithin auf das Gegenteil männlicher Tugend, der es in innerem Kampf nachzustreben gilt. Anders als pagane Autoren mutet Chrysostomos diese Ziele nicht nur einer Elite (*Klassen), sondern einem Großteil der Bevölkerung zu, nämlich allen Getauften, obwohl er die Möglichkeit einräumt, dass sie nur in einem asketischen Leben verwirklicht werden können (adh. Theodr. 1, 9 [PG 47, 287/9]). Auch er formt die Topoi heidnischer Philosophie kirchlich um; Ideale, die früher auf die Schulen beschränkt waren, werden jetzt in der Kirche allgemein verkündet u. verwirklicht (stat. 19, 1/4 [PG 49, 187/98]; o. Sp. 46). Somit erscheint die Kirche als ein Ort, wo eine christl. Identität neu konstruiert wird, indem durch Umformung heidnischer Idealvorstellungen über die K. nicht mehr die politische Sorge um das Eigene, sondern die Geburt eines neuen Ich zum Ausdruck gebracht wird, das von den Verlockungen der Welt befreit ist.

2. Lateinische Väter. a. Tertullian. In moralischen Traktaten u. Briefen äußern sich Tertullian u. Cyprian detailliert zu Fragen der K. Die christl. *Bekehrung entspricht der Absage an die luxusversessene heidn. Welt u. der Annahme eines neuen Lebens in Nüchternheit u. Mäßigung, das sich in einfacher u. bescheidener K. ausdrückt (Tert. apol. 1, 6; idol. 1, 18; cor. 1; vgl. Cypr. ep. 1, 11/5; laps. 30). Ideale, die heidnische Philosophen lediglich ihren Schülern vor Augen stellten, werden jetzt allgemein propagiert (o. Sp. 46), um ein spezifisch christl. Selbstbild auszudrücken, das auf Abtrennung von der Welt gegründet ist. Tertullian bezieht sich pall. 5f auf stoische Gedanken, wenn er das *Pallium als ideales Gewand eines Christen hervorhebt, nicht nur wegen seiner Einfachheit, sondern auch als Verkörperung des philosophisch gemäßigten Lebens, das überall in der Kirche geführt werde. In diesem Zusammenhang verspottete er Quintilians Auslassungen über die politische u. rhetorische Bedeutung der röm. Toga, die er wegen ihrer engen Verbindung zum heidn. *Götzen-

dienst sowie zum luxusorientierten, orientalisierten röm. Reich ablehnt (ebd. 4; vgl. Quint. inst. 2, 3, 131. 139/45). – Tertullians Haltung orientiert sich jedoch primär weder am philosophischen Ziel der Kontrolle ungeordneten Begehrens noch am Ideal persönlicher Distanzierung vom Luxus, womöglich als Ausdruck einer politischen Identität im Dienste des Staates. Seine Haltung verrät vielmehr eine eschatologische Ausrichtung des erlösten Ich, das das Ende der Welt erwartet. Freiheit von Übertreibungen in der K., von Verzierungen u. Kosmetik symbolisiert die Zurückweisung einer korrupten Welt, die ihrem Untergang entgegengeht. Seine Schrift De cultu feminarum entspricht zwar im Wesentlichen den Vorstellungen römischer Satiriker (o. Sp. 16), die weiblichen Kleiderluxus als Zeichen gesellschaftlichen Verfalls anprangern u. den Nutzen der Einfachheit hervorheben; Tertullian verarbeitet diese Gemeinplätze der nichtchristl. Literatur jedoch, um die eschatologische Identität eines Menschen hervorzuheben, der nach Abwendung von der Welt zur Gemeinschaft der geretteten Erwählten gehört, die das nahe Weltende erwarten (cult. fem. 2, 9; vgl. 2, 12; L. Raditsa, The appearance of women and contact: Athenaeum 63 [1985] 297/326). Das gilt nicht nur Frauen; auch Männer sollen im Hinblick auf das Ende ein Leben in *Gravitas führen (cult. fem. 2, 8). – Die rigoroseste Interpretation nimmt Tertullian vor, wenn er darauf besteht, dass Frauen als äußeres Zeichen ihrer Buße für die Verführung Adams durch Eva auf jeglichen Schmuck verzichten sollen (ebd. 1, 1f). Der Schleier enthaltsamer Jungfrauen wird zum herausragenden Symbol für Frauen, die sich in rechter Weise göttlicher Autorität unterordnen u. sich von fleischlichen Verstrickungen fernhalten, um sich ganz dem geistigen Leben zu widmen (virg. vel. 7. 10. 14). Der Schleier verweist zudem auf die Vermählung mit Christus (orat. 22), womit eine fortan regelmäßig wiederholte Interpretation begründet wird (H. Koch, Virgines Christi = TU 31, 2 [1907]).

β. Cyprian. Für Cyprian wird in der bescheidenen christl. K. offenbar, dass erst Bekehrung u. Taufe ein Ausleben der Ideale von Nüchternheit u. Absage an den Luxus ermöglichen, was ihm als Heide unmöglich gewesen war (ep. 1, 3f). Auch er nimmt heidnische Gemeinplätze auf; Verzicht auf Schmuck u. Luxus durch Jungfrauen ist Vorwegnahme einer kommenden Welt (hab. virg. 21/3). Traditionellen heidn. Maximen entspricht es, wenn Tertullian u. Cyprian darauf dringen, dass man nach außen so erscheinen solle, wie es dem inneren Wesen entspricht. Diese Vorstellungen werden jedoch charakteristisch umgeformt u. erweitert, nämlich als Hinweis auf die innerliche Zurückweisung des Fleisches u. der ungeordneten körperlichen Begierden zugunsten des Geistes (ebd. 4/6. 9. 21. 23; vgl. Tert. cult. fem. 1, 9; 2, 3. 9. 13; Novatian. bon. pud. 12). Der jungfräuliche Habitus, der die Abkehr von der Welt symbolisiert, wird zu einem lebendigen Zeichen der Auferstehung u. des künftigen Lebens (Cypr. hab. virg. 22).

γ. Hieronymus. Bei seinen wiederholten Ermahnungen zur angemessenen K. asketischer Christen stützt sich Hieronymus sowohl auf Topoi der heidn. Literatur, die gegen luxuriöse K. gerichtet sind, als auch auf Gedanken christlicher Autoren, bes. Tertullians. Was er verlangt, ist gut als Reaktion auf die spätant. Vorliebe für pompöse u. glanzvolle Auftritte verständlich, die bes. in den Kreisen, aus denen die Angehörigen seiner asketischen Umgebung stammten, als Statusindikatoren angesehen wurden (R. MacMullen, Some pictures in Ammianus Marcellinus: ArtBull 46 [1964] 435/55); bezeichnenderweise versuchte der kaiserliche Hof vergeblich, die theatralische Inszenierung des Status allein für sich zu reklamieren (Cod. Theod. 10, 20, 18 vJ. 436; 10, 21, 2 vJ. 382; 10, 21, 3 vJ. 424; 15, 7, 11 vJ. 393; Cod. Iust. 11, 9, 1 vJ. 369; Reinhold, History 63/70; dazu kritisch F. Kolb: Gnomon 45 [1973] 50/8). – Die von Hieronymus vertretenen K.ideale entspringen seiner Kritik an zeitgenössischen gesellschaftlichen Gepflogenheiten (o. Sp. 16); es ist jedoch strittig, ob sie als das gewissermaßen spiegelbildliche Gegenteil der unter den Zeitgenossen verbreiteten theatralischen Aufmachung zu verstehen sind. In verschiedenen Briefen umreißt er einen asketischen K.stil (ep. 22, 27/32; 52, 9; 54, 7. 11; 64, 19; 107, 5; 123, 4; 128, 2f; 130, 18; 147, 8); der Asket muss alle luxuriösen Statusindikatoren ablegen, um so zu dokumentieren, dass er den Verlockungen des Fleisches widersteht. Seine K. muss daher dunkel u. rauh sein, um das tugendhafte Leben der Erlösten widerzuspiegeln, das durch Selbstdisziplin erreicht wird; sie muss

aber gleichzeitig auch die Trauer über den Sündenfall zum Ausdruck bringen; auf diese Weise wird die Hingabe an das geistige Leben unter Beweis gestellt. – Viele Briefe des Hieronymus sind stilisierte Traktate über Seelenführung in der Tradition *Senecas, Plutarchs, *Epiktets u. des Musonius Rufus (P. Hadot, Exercices spirituels et philos. antique[3] [Paris 1993]), in denen die propagierten K.ideale der Kontrolle der Begierden dienen sollen. Für Hieronymus verweist die K. jedoch auf eine wesentlich intensivere Abkehr vom *Leib, soll der Asket doch danach streben, konsequent eine erlöste Identität zum Ausdruck zu bringen, die auf der Errettung vom Fleisch beruht. Dementsprechend lobt er die Entscheidung seiner wohlhabenden Anhängerinnen u. anderer Asketen u. Asketinnen, alle luxuriöse K., durch die für Hieronymus ohnehin nur Hingabe an fleischliche Begierden ausgedrückt wird, abgelegt u. stattdessen die rauhe, rein funktionale K. eines enthaltsamen Lebens angelegt zu haben (ep. 22, 28. 32; 24, 3; 38, 3f; 56, 5; 60, 9; 66, 4/8; 77, 2; 79, 10; 127, 3; 130, 4; vit. Paul. 17 [PL 23, 28/30]). Ein derartiges Äußeres kennzeichnet andauernde Buße für körperliche Begierden, es ist sogar, in Anlehnung an ein platonisches Diktum, eine Erinnerung daran, dass der Mensch in einem leiblichen Grab lebt (ep. 71, 3; 127, 6; *Grab der Seele); Leinengewänder bezeugen die Abwendung von allen sterblichen Dingen (ep. 64, 19). Satirische Invektiven richtet Hieronymus gegen prunkvoll gekleidete Kleriker (ep. 22, 28; 52, 5. 13; 147, 8), deren Ornat im 4. Jh. zunehmend die hochdifferenzierte materielle Kultur widerspiegelte, auf der auch die heidn. Statusmerkmale beruhten. Da man nackt geboren werde u. ebenso sterbe, komme luxuriöse K. einer Negation der wahren Natur gleich; angesichts der sterblichen Natur des Menschen sei es eher angemessen, sich am Dauerhaften zu orientieren, am geistigen Leben u. an der Freiheit von körperlichen Begierden (ep. 58, 7; 108, 22; 128, 4; 145, 1; 147, 9; c. Joh. Hieros. 29). – Wie Lukian u. andere Satiriker (o. Sp. 16. 18), die die ostentative Zurschaustellung der Armut durch asketische Philosophen verspotten, kritisiert auch Hieronymus theatralische Asketen, die effekthaschend ihr fadenscheiniges Äußeres präsentieren (ep. 22, 27; 23, 2; 58, 2), obwohl er in diesem Punkt keineswegs konsequent ist (ep. 22, 7; 77, 4; vit. Hilar. 10 [PL 23, 34]). Die schärfsten Angriffe richtet er gegen diejenigen, die seine asketischen Ideale kritisieren; er parodiert sie als Luxusliebhaber, die in feinen Gewändern einherstolzieren, wobei er diese Schilderungen weitgehend von heidnischen röm. Satirikern übernimmt (adv. Iovin. 2, 21 [PL 23, 329f]).

A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970). – A. Arjava, Women and law in late ant. (Oxford 1996). – E. Baltrusch, Regimen morum. Die Reglementierung des Privatlebens der Senatoren u. Ritter in der röm. Republik u. frühen Kaiserzt. = Vestigia 41 (1989). – R. Barthes, Système de la mode (Paris 1967). – C. J. Berry, Luxury and the politics of need and desire: Hist. of political thought 10 (1989) 597/613. – S. Bertman, Tassled garments in the ancient Mediterranean: BiblArch 24 (1961) 119/28. – M. Bieber, Entwicklungsgesch. der griech. Tracht[2] (1967); Griechische K. (1928). – Blümner, Röm. Priv.[3] 205/58. – M. v. Boehn, Antike Mode = Tusculum Schr. 6 (1927). – L. Bonfante, Nudity as a costume in class. art: AmJournArch 93 (1989) 543/70. – J. N. Bremmer, Symbols of marginality from early Pythagoreans to late ant. monks: Greece and Rome 39 (1992) 205/14. – J. Brun, La nudité humaine (Paris 1973). – S. Cooper, The laws of mixture: H. E. Goldberg (Hrsg.), Judaism viewed from within and from without (Albany 1987) 55/73. – J. M. Cordwell / R. A. Schwarz (Hrsg.), The fabrics of culture = World Anthropology 9, 87 (The Hague 1979). – A. E. Crawley, Art. Dress: ERE 5, 40/72. – Ph. Culham, Again, what meaning lies in colour!: ZsPapEpigr 64 (1986) 235/45. – E. David, Dress in Spartan society: Anc. World 19 (1989) 3/13. – R. Delbrueck, Der spätant. Kaiserornat: Antike 8 (1932) 1/21. – M. Delcourt / K. Hoheisel, Art. Hermaphrodit: o. Bd. 14, 649/82 (Lit.). – A. Geddes, Rags and riches: ClassQuart 37 (1987) 307/31. – E. R. Goodenough, Jewish symbols in the Greco-Roman period 9 = Bollingen Ser. 37 (New York 1964) 124/74. – P. Grimal, La femme à Rome et dans la civilisation romaine: ders. (Hrsg.), Hist. mondiale de la femme 1 (Paris 1965) 375/494. – J. Heckenbach, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RGVV 9, 3 (1911). – A. Hermann / M. Cagiano de Azevedo. Art. Farbe: o. Bd. 7, 358/447. – I. Herzog, Hebrew porphyrology: E. Spanier (Hrsg.), The royal purple and the biblical blue (Jerusalem 1987) 17/131. – A. Hollander, Seeing through clothes (New York 1978). – M. J. Horn / L. M. Gurel, The second skin. An interdisciplinary study of clothing (Boston 1968). – M. Johnson (Hrsg.), Ancient Greek dress (Chicago 1964). – N. Joseph, Uniforms and non-uniforms = Contrib. in sociology 61 (New York 1986). – A. Kehl, Art. Gewand

(der Seele): o. Bd. 10, 945/1025. – F. KOLB, Zur Statussymbolik im ant. Rom: Chiron 7 (1977) 239/59. – J. LAURENT, Le nu vêtu et dévêtu (Paris 1979). – G. LOSFELD, Essai sur le costume grec (ebd. 1991). – A. LURIE, The language of clothes (New York 1983). – H. MAGUIRE, Garments pleasing to god. The significance of domestic textile designs in the early Byz. period: DumbOPap 44 (1990) 215/24. – MARQUARDT, Priv. 2² 475/586. – K. D. MATTHEWS, The imperial wardrobe of ancient Rome: Expedition 12 (1970) 2/13. – C. MCDOWELL, Dressed to kill. Sex, power and clothes (London 1992). – A. MICHEL, Le luxe, l'élégance et la sagesse. Les écrivains de la soc. néronienne: P. Grimal / G. Serbat (Hrsg.), Rome et nous (Paris 1977) 165/82. – J. MILGROM, Of hems and tassles. Rank, authority, and holiness were expressed in ant. by fringes on garments: Bibl. Archeol. Rev. 9 (1983) 61/5. – H. MILLS, Greek clothing regulations: ZsPapEpigr 55 (1984) 255/65. – C. MOSSÉ, La femme dans la Grèce ant. (Paris 1983). – R. NEWBOLD, Boundaries and bodies in late ant.: Arethusa 12 (1979) 93/114. – C. NOCE, Vestis varia. L'immagine della veste nell'opera di Origene = Stud. Eph. Augustinianum 79 (Roma 2002). – E. PERNICE, Griech. u. röm. Privatleben: A. Gercke / E. Norden (Hrsg.), Einleit. in die Altertumswiss.² 2, 1 (1912) 33/50. – J. QUASTEN, The garment of immortality: Miscellanea liturgica, Festschr. G. Lercaro 1 (Roma 1966) 391/401. – M. REINHOLD, History of purple as a status symbol in ant. = Coll. Latom. 116 (Bruxelles 1970); Usurpation of status and status symbols: Historia 20 (1971) 275/302. – A. RIBEIRO, Dress and morality (London 1986). – J.-N. ROBERT, Les plaisirs à Rome (Paris 1983). – A. ROSENZWEIG, K. u. Schmuck im bibl. u. talmud. Schrifttum (1905). – J. L. SEBESTA / L. BONFANTE (Hrsg.), The world of Roman costume (Madison 1994). – L. SENSI, Ornatus e status sociale delle donne romane: Annali della fac. di lettere e filos. Perugia 18 (1980/81) 55/102. – N. P. ŠEVČENKO, Art. Costume: OxfDictByz 1 (1991) 538/40; Art. Toga: ebd. 3 (1991) 2091. – E. SLOB, Luxuria. Regelgeving en maatregelen van censoren ten tijde van de Romeinse Republiek (Zutphen 1986). – A. STAUFFER, Art. Clothing: G. W. Bowersock / P. Brown / O. Grabar (Hrsg.), Late ant. A guide to the postclass. world (Cambridge, Mass. 1999) 380/2. – R. DE VAUX, Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien: RevBibl 44 (1935) 397/412. – P. VIRGILI, Acconciature e maquillage = Vita e costumi dei Romani antichi 7 (Roma 1989). – G. VOGELSANG-EASTWOOD, Pharaonic Egyptian clothing = Stud. in textile and costume hist. 2 (Leiden 1993). – H. WAETZOLDT, Art. K. (philol.): ReallexAssyr 6 (1980/83) 18/31. – R. WARLAND, Status u. Formular in der Repräsentation der spätant. Führungsschicht: RömMitt 101 (1994) 175/202. – O. L. WILNER, Roman beauty culture: ClassJourn 27 (1931/32) 26/38. – L. M. WILSON, The clothing of the ancient Romans = John Hopkins Univ. stud. in archaeol. 24 (Baltimore 1938); The Roman toga = ebd. 1 (1924).

Harry O. Maier (Übers. Wolfram Drews).

Kleinasien s. **Ankyra: RAC Suppl. 1, 448/65; Antiochia am Orontes: o. Bd. 1, 461/9; Asia: ebd. 740/9; Bithynien: o. Bd. 2, 416/22; Cappadocia: ebd. 861/91; **Ephesos; Karien: o. Bd. 20, 145/66; Kilikien (Isauria): ebd. 803/63; Kommagene (Euphratesia); Lydia; Lykaonia (Galatia); Mysia; Pamphylia (Lycia); Phrygia; Pisidia; Pontus (Paphlagonia).

Klemens v. Alexandrien s. Clemens Alexandrinus: o. Bd. 3, 182/8.

Klemens v. Rom s. Clemens Romanus I: o. Bd. 3, 188/97.

Klementinen (Pseudo-) s. Clemens Romanus II: o. Bd. 3, 197/206; Epitome: o. Bd. 5, 968/72.

Kleobios s. Simon Magus.

Kleopatra (Kleopatra VII Philopator).

I. Historisch. (Belege: Stähelin.) K. VII, 69 vC. geborene Tochter König Ptolemaios' XII, regierte seit 51 vC. in **Aegypten. Berühmt wurde sie als Geliebte Caesars u. (ab 41 vC.) des Marcus Antonius. Im J. 31 vC. unterlag sie zusammen mit letzterem bei Aktion Octavian u. wurde ein Jahr später in Ägypten endgültig besiegt. K. tötete sich nach der Überlieferung selbst durch Schlangenbiss oder *Gift (Strab. 17, 1, 10; Dio Cass. 54, 14, 2; Plut. vit. Ant. 86, 1/4; Becher 151/9).

II. Griechisch-römisch. a. Kleopatra in der Literatur. Die augusteische Propaganda zeichnet ein sehr negatives Bild von K. als Herrscherin des Orients u. Hauptgegnerin des Octavian, hinter der der Römer Antonius

zurücktritt (Hor. carm. 1, 37, 21: fatale monstrum; Dio Cass. 50, 24, 5: ὄλεθρος γυνή; Lucan. 10, 59: dedecus Aegypti, Latii feralis Erinys; vgl. H. Funke, Art. Furie: o. Bd. 8, 710; Becher 28/37). Ihre Flotte bei Aktion wird als orientalische Streitmacht geschildert (Verg. Aen. 8, 685/706). K. stellt man als *Dirne dar, tadelt sie für ihre luxuria (Prop. 3, 11, 39: incesti meretrix regina Canopi; weitere Belege: Becher 134/45) u. bringt sie mit Giftmischerei in Verbindung (Plin. n. h. 21, 12; Dio Cass. 50, 5, 3. 26, 4f; s. u. Sp. 62).

b. Religiöse Bedeutung. Entsprechend ihrer Stellung im ägypt. Herrscherhaus wird K. mit verschiedenen Göttern identifiziert. Sie tritt als Aphrodite auf (Plut. vit. Ant. 26; Clauss 35; Stähelin 764), v. a. aber als neue **Isis, wobei ihr Sohn Ptolemaios XV Kaisar die Rolle des *Horos erhält (Plut. vit. Ant. 54, 9; Stähelin 764. 770; A. Kehl, Art. Gewand [der Seele]: o. Bd. 10, 965). Neben Antonius, dem neuen Dionysos (Plut. vit. Ant. 26, 5), wird sie als Symbol östlicher Religiosität dem röm. Apollo Octavian gegenübergestellt (Dio Cass. 50, 5, 3; D. Mannsperger, Apollon gegen Dionysos: Gymnasium 80 [1973] 386/8; W. Speyer, Art. Gottesfeind: o. Bd. 11, 1012). Eine ägypt. Statue stellt K. als Hathor dar (Abb.: M. Hamer, Signs of Cleopatra [London 1993] 15). Besonders in den Gebieten, die Antonius K. überließ, wird sie als vorderorientalische Göttin Neotera verehrt (Stähelin 764; Th. Schrapel, Das Reich der K. [1996] 225/34). – K.s Tod durch Schlangenbiss könnte nach volkstümlichem ägypt. Verständnis zu ihrer Vergöttlichung geführt haben (Joseph. c. Ap. 2, 86; W. Spiegelberg, Ägyptolog. Mitteilungen 1. Warum wählte K. den Tod durch Schlangenbiss?: SbMünchen 1925 nr. 2, 3/6; W. Schottroff, Art. Gottmensch I: o. Bd. 12, 185f; vgl. aber Becher 158). – Noch im 3. Jh. wurde K. zusammen mit Aphrodite in einem womöglich alexandrin. Kultverein (*Kultgemeinde) verehrt (Mitteis / Wilcken 1, 2, 145f).

c. Pseudonyme Schriften. Als Symbol der Schönheit u. Kennerin der Geheimnisse des Orients wird K. als Autorin verschiedener Schriften genannt. Am bekanntesten ist das medizinische Werk τὸ κοσμητικόν (oder τὰ κοσμητικά), das zB. Mittel gegen *Kahlheit, aber auch Fragen der Metrologie behandelt (Frg.: Galen. comp. med. loc. 1 [12, 403/5. 432/4. 492f Kühn]; PsGalen. pond. mens. 10 [19, 767/71 Kühn = F. Hultsch, Metrologicorum scriptorum reliquiae 1 (1864) 233/6. 253/6]; Aet. Amid. 8, 6 [CMG 8, 2, 408]). – K. wird auch in Traktaten über *Alchemie erwähnt, von denen Teile erhalten sind: a) Κομερίου φιλοσόφου διάλεξις πρὸς Κλεοπάτραν (Berthelot / Ruelle 1, 289/99), verbunden mit b) Διάλογος φιλοσόφων καὶ Κλεοπάτρας (ed. I. L. Ideler, Physici et medici Graeci min. 2 [1842] 247, 23/253, 25); c) Χρυσοποιία Κλεοπάτρας, eine beschriftete *Illustration (Berthelot / Ruelle 1, 131/5). Zu möglichen weiteren Pseudepigraphen H. Schelenz, Gesch. der Pharmazie (1904) 128.

III. Jüdisch. K. hatte Auseinandersetzungen mit *Herodes d. Gr. Angeblich dank einer Intervention K.s bei Antonius wurde Aristobul III *Hoherpriester, doch ließ Herodes ihn umbringen (Joseph. ant. Iud. 15, 23/80; Becher 63/8; H. Merkel: o. Bd. 14, 818f). Um *Iudaea zu erhalten, soll K. versucht haben, Herodes zu verführen; sie ermunterte die Nabatäer zum Krieg gegen ihn, bekam jedoch nur Jericho (Joseph. ant. Iud. 15, 79. 88/103. 106. 256/8; b. Iud. 1, 359/68; Stähelin 763). *Josephus ist generell sehr K.-kritisch; er berichtet, sie habe den *Juden kein Getreide zugeteilt, u. er unterstellt ihr, ut salutem hinc sperare se iudicaret, si posset ipsa manu sua Iudaeos perimere (c. Ap. 2, 60; vgl. 2, 56/60; ant. Iud. 15, 88/90; b. Iud. 1, 389/91). Auch die jüd. Sibyllinischen Orakel kritisieren die Schlechtigkeit K.s u. identifizieren ihr Ende mit dem Ägyptens (Orac. Sib. 5, 18 [mit Anspielung auf Aktion]. 11, 232/314. 12, 22 [GCS Orac. Sib. 104. 184/7. 190]; zu 3, 75/8 V. Nikiprowetzky, La 3[e] Sibylle [Paris 1970] 144/6). Der Anfang einer jüd. Gebetsbitte für (vermutlich) K. u. Ptolemaios XV Kaisar ist inschriftlich erhalten (Ditt. Or. nr. 742). – Nach den Rabbinen hat K. bei der Obduktion zum Tode verurteilter Sklavinnen festgestellt, dass der männliche Embryo nach 41 Tagen entwickelt sei, der weibliche nach 81 (bNiddah 30b; Tos. Niddah 4, 17 [dt. G. Lisowsky / E. Schereschewsky, Die Tosefta 6, 2 (1965) 199f]). Dieser Bericht, der empirische Beobachtungen voraussetzt, könnte auf das Κοσμητικόν zurückgehen; mit K.s angeblichen Versuchen, die schmerzloseste Art des Selbstmords herauszufinden, hat er wohl nichts zu tun (anders Lisowsky / Schereschewsky aO.; vgl. Plut. vit. Ant. 71, 6/8; Dio Cass. 51, 11, 2; Ael. nat. an. 9, 11; Carm. de b. Aeg. 44/52 [Anth. Lat. 1, 1, 5 Riese]; Joh. Zonar. ann. 10, 31 [PG 134, 897B]).

IV. Christlich. a. Historiker. Eusebios v. Kaisareia gibt wichtige Nachrichten des Porphyrios v. Tyros über die Auseinandersetzungen K.s mit ihren Geschwistern wieder (chron.: GCS Eus. 5, 78f; Becher 98f). Hieronymus berichtet in seiner Übersetzung von Eusebios' Chronik, Caesar habe K. die Herrschaft über Ägypten ob stupri gratiam übergeben (chron. zJ. 47 vC. [GCS Eus. 7, 156]). Besonders ausführlich berichten Orosius u. Joh. Malalas über K. (Oros. hist. 6, 16, 2. 19, 4/18 [abhängig von Livius: Becher 28]; Joh. Mal. chron. 9, 9/11 [164/8 Thurn]). Der Bericht des griech. Historikers ist historisch sehr ungenau (zB. Selbstmord K.s bereits bei der Flotte in Aktion, noch vor Octavians Angriff auf Ägypten) u. mit Anekdoten angereichert. So soll K. den Bau des *Leuchtturms auf Pharos in Auftrag gegeben haben (chron. pasch. zJ. 727 [PG 92, 472AB]); die Schlangen, die K. umbrachten, habe sie als Kampfmittel auf ihr Schiff genommen, u. K.s Überreste seien zur Heilung von Octavians Schwester, der Gemahlin des Antonius, nach Rom überführt worden. Dass Joh. Malalas K. als μυστική apostrophiert, greift wohl die antike Vorstellung von der Zauberin K. auf (chron. 9, 10 [165 Th.]; Becher). – Der ägypt. Bischof Joh. v. Nikiu (7. Jh.) überliefert weitere Großtaten K.s zum Wohle Ägyptens, u. a. den Bau eines einzigartigen Palastes u. eines *Kanals, durch den Nilschiffe den Hafen von *Alexandria anfahren konnten. Das Kaisarion, das Caesar in Alexandria errichtete u. nach sich u. seinem Sohn Kaisar benannt habe, soll *Constantinus d. Gr. in eine Michaelskirche umgewandelt haben. Joh. v. Nikiu nennt K. die erhabenste u. weiseste unter den *Frauen (chron. 64, 6/10; 67, 1/9 [49/51 Charles]). Für ein positives K.-Bild in Byzanz spricht, dass Ende des 6. Jh. eine Tochter des Kaisers Maurikios ihren Namen trug (ProsLatRomEmp 3A, 318). Wenn Sidonius Apollinaris K.s Flotte bei Aktion mit der Kaiser Maiorians vergleicht, verwendet er seit Vergil bekannte poetische Topoi (carm. 5, 456/61 [1, 45 Loyen]; s. o. Sp. 61). Mit der Erwähnung von dapes Cleopatricae greift er auf das klass. luxuria-Motiv zurück (ep. 8, 12, 8 [3, 120 L.]; vgl. Plin. n. h. 9, 119/21). Nonnos v. Panopolis sieht in Augustus' Sieg über die ἀτασθαλίη πτολιπόρθιος K. den Anlass zur Gründung der Rechtsschule v. **Berytus (Nonn. Panop. Dion. 41, 389/98). *Isidor v. Sevilla kennt die Art der Schlange, die K. getötet hat (orig. 12, 4, 13f; vgl. Solin. 27, 31). Sophronios v. Jerus. berichtet, dass Nikolaos v. Damaskos K.s u. Antonius' Kinder unterrichtete (mirac. Cyr. et Joh. 54, 3 [368 Fernández Marcos]).

b. Theologen. Tertullian führt K. als positives Beispiel für eine Heidin an, die um irdischen Ruhmes willen das Schwert dem Leben vorgezogen hat u. daher die Christinnen anreizt, dies um himmlischen Ruhmes willen noch zu überbieten (mart. 4, 6). Bei dem Nachweis, dass Christi Geburt u. Sterben die Prophezeiungen aus Dan. 9 erfüllt, nutzt er auch die Lebensdaten K.s zur Zeitmessung, die 41 vC. gestorben sei (adv. Iud. 8, 10f; zit. Hieron. in Dan. comm. 3, 9, 24 [CCL 75A, 882f] u. Iulian. Tolet. comprob. 1, 26 [ebd. 115, 173]). Hieronymus weiß von der Benennung der Stadt Nikopolis in Epiros nach dem Sieg über K. (in Tit. comm. 3, 12 [PL 26^2, 634B]). Wie das 11. Sibyllinische Orakel betont er, dass K.s Tod das Ende eines unabhängigen Ägyptens bedeutete, worin er prophetische Vorhersagen erfüllt sieht (in Jes. comm. 4, 11, 15f; 5, 19, 4; in Hes. comm. 9, 29, 1/3a [CCL 73, 156. 194; 75, 403]). Prudentius erwähnt hundeköpfige Götterbilder aus K.s Schatz unter den Göttern, denen Rom erst als negative Folge seiner Eroberungen anhing; diese Stelle bildet den einzigen christl. Hinweis auf religiöse Symbolik im Umfeld K.s (c. Symm. 2, 354f).

c. Verwendung der pseudonymen Schriften. Die Werke der PsK. wurden auch von Christen benutzt. In einer byz. Liste von Goldmachern erscheint K., ἡ γυνὴ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως, neben Ostanes, Maria (der jüd. Zauberin?) u. Kaiser Herakleios (Berthelot / Ruelle 2, 25). Die o. Sp. 61f genannten Werke sind durch christliche Doxologien ergänzt worden (Comar. ad Cleop. 1 [Berthelot / Ruelle 2, 289f]; Dial. Cleop. et philos. nach Paris. gr. 2323 [R. Romano, Appunti sul ‚Dialogo di Cleopatra coi filosofi': Cassiodorus 1 (1995) 239]). – Das angebliche K.-Bild in der via Latina-*Katakombe zu Rom stellt in Wirklichkeit Tellus dar (J. Engemann, Tellus. Miszelle zu einer Miszelle: JbAC 17 [1974] 147f).

I. Becher, Das Bild der K. in der griech. u. lat. Lit. = Dt. Akad. d. Wiss. z. Berlin. Schr. d. Sekt. f. Altertumswiss. 51 (1966). – M. Clauss, K.[2] = Beck'sche R. 2009 (2000). – L. Hughes-Hallett, Cleopatra. Histories, dreams and distortions (London 1990). – F. Stähelin, Art. K. nr. 20: PW 11, 1 (1921) 750/81. – H. Volkmann, K. Politik u. Propaganda (1953).

Matthias Perkams.

Kleros (κλῆρος).

A. Semantische Einführung. Der Artikel beschränkt sich auf die Begriffsgeschichte. Das im Griech. häufig verwendete Wort bezeichnet erst seit Anf. des 3. Jh. nC. eine soziale Gruppe, nämlich Inhaber kirchlicher Ämter. Die Anwendung dieser christl. Terminologie auf vorchristliche Religionen ist anachronistisch (Faivre, Fraternité 490f). Ursprünglich bezeichnet das mit verschiedenen Konnotationen u. reicher Symbolik aufgeladene Wort den Akt des Losens, die Aufteilung von Grund u. Boden u. die Sozialstruktur. Es kann sich sowohl auf das Erbe (Od. 14, 64; Hesiod. op. 37. 341) als auch auf das durch Los ermittelte Grundstück beziehen. Die Praxis des Losens findet sich von der homerischen bis in die hellenist. Zeit u. war vor allem für die Besiedlung der Kolonien von Belang (Diod. Sic. 5, 59. 83f [Samos, Rhodos, *Kykladen]; Athen. dipnos. 4, 167D [Sizilien]; Herodt. 4, 159 [*Kyrene]; zum Losverfahren bei der Besiedlung auch Strab. 5, 2, 2. 4, 13; 8, 1, 2; C. Mossé, La colonisation dans l'antiquité [Paris 1970]). Auch Platon behandelt im Hinblick auf den Idealstaat zunächst die Aufteilung des Bodens (leg. 5, 737c). Sozialgeschichtlich gehört der Terminus κ. damit ursprünglich in den Bereich des Privateigentums u. des **Erbrechts; für die weitere Entwicklung bedeutsam sind diejenigen Aspekte, die sich auf Besitzrechte, die Festlegung von Grenzen u. das Bürgerrecht beziehen (F. de Polignac, La naissance de la cité grecque [Paris 1984]). – Die semantische Differenzierung vollzieht sich auf zwei Ebenen. Während die metaphysische Bedeutung an Vorstellungen von Schicksal, Vorsehung u. von der Beziehung zum Religiösen anknüpft, bezieht sich der sozioökonomische Aspekt auf konkrete Anwendungen des Losverfahrens, etwa bei der Verteilung von Grundbesitz oder der Besetzung politischer Ämter. – 1) Zunächst bezeichnet κ. einen kleinen Stein oder ein Holzstück, das als Los in einen Helm oder ein Gefäß gelegt wurde (Il. 23, 352; Od. 14, 209). In der Praxis des Losens spiegelt sich die Vorstellung, dass der Zufall von den Göttern abhängig sei. 2) K. bezeichnet sodann das, was man durch Los erhält, die Parzelle, das Erbteil (Plat. leg. 923b/c). In den griech. Städten ist der Besitz eines κ., des durch Los zugeteilten Grundstücks auf städtischem Territorium, Indikator des Bürgerrechts. 3) Da auch politische Ämter durch Los verteilt werden, drückt κ. des Weiteren die so zugeteilte ‚Funktion' aus. 4) Auch das Schicksal wird durch den Terminus κ. bezeichnet, wobei das Los der Verworfenen dem der Heiligen gegenübergestellt wird. Für Philon ist letzteres gleichbedeutend mit dem Erbteil des Weisen, das nach dem Vorbild des levitischen Erbteils aufgefasst wird (s. u. Sp. 75f); für Ignatius ist dies das Erbteil der Märtyrer (s. u. Sp. 79). 5) Vom 3. Jh. nC. an wird κ. zur Bezeichnung kirchlicher Amtsträger verwendet, des ‚Klerus'. Von da an definieren κ. u. seine lat. Derivate (clerus, clericus, clericatus) das semantische Feld kirchlicher Ämter; die Verwendung des Begriffs folgt den historischen Veränderungen im Zuge der christl. Sozialgeschichte, bes. der sich verschiebenden Abgrenzung der ‚Kleriker' von ‚Laien' (*Laikos) u. Mönchen (*Mönchtum).

B. Griechisch. I. Das spartanische Bürgerrecht. Nach der König Lykurg zugeschriebenen Verfassung ist die Zuweisung des κ. (κλᾶρος) Dreh- u. Angelpunkt der sozialen Diffe-

renzierung. Bei den κ. handelt es sich um gleich große Parzellen, die durch Los ausgewählt u. den Bürgern oder ihnen Gleichgestellten (ὅμοιοι) zugewiesen werden; alle Begünstigten sind gehalten, sich dem Waffenhandwerk zu widmen. Die κ. sind wie die mit ihrer Bestellung betrauten Heloten prinzipiell weder vererbbar noch veräußerlich. Ihre Erträge sollen den Bürger in die Lage versetzen, sich angemessen zu bewaffnen sowie seinen Lebensunterhalt, vor allem aber seinen Anteil an den gemeinsamen Mahlzeiten u. Hetairien zu bestreiten. Wenn ein Spartiate seinen κ. verliert, besitzt er daher nicht mehr die Möglichkeit, an diesen Mahlzeiten teilzunehmen; er ist damit von der polit. Macht ausgeschlossen, auch wenn er weiterhin persönlich frei bleibt (M. J. Finley, La liberté du citoyen dans le monde grec: ders., Mythe, mémoire, histoire [Paris 1981] 63/88; *Mahl). Weder die Heloten noch die Perioken, die über Grundbesitz außerhalb des Territoriums der Polis verfügten, besaßen das Bürgerrecht (C. Vatin, Citoyens et non-citoyens dans le monde grec [ebd. 1984]). Somit ist der κ. in Sparta Indiz u. condicio sine qua non für das Bürgerrecht (C. Orrieux / P. Schmitt-Pantel, Histoire grecque [ebd. 1995] 96/105; J. Ducat, Les hilotes [Athènes 1990] 19/44; S. Hodkinson, Land tenure and inheritance in class. Sparta: ClassQuart 36 [1986] 378/406; S. Strassi, Le funzioni degli ὑπηρέται nell'Egitto greco e romano = SchrHeidelberg 3 [1997] 27f).

II. Kleruchien als Kleros im ‚Ausland'. Die ideale Polis orientiert sich stets am Modell der Kolonie (Vatin aO. 248), die von Siedlern gegründet wird, die ‚wie ein Bienenschwarm' ihre Schiffe verlassen; Aristoteles nennt die Insekten hist. an. 7 (8), 27, 605b 12 bezeichnenderweise auch κ. Die Verteilung der Landlose an attische Kolonisten erfolgte seit Ende des 6. Jh. vC., doch verbreitete sich diese Praxis besonders während der Kaiserzeit. Die frühesten attischen Kleruchien stammen zweifellos aus der Anfangszeit der Demokratie, als sich zahlreiche arme Bürger zur Auswanderung gezwungen sahen. Durch die Kleruchien sollte die militärische Verwurzelung der Athener Kolonisten im fremden Territorium gefördert werden. Die Landlose (κ.) wurden den attischen Bürgern an Stelle von Sold zugeteilt. Der Besitz blieb jedoch provisorisch, da das Land prinzipiell Eigentum Athens blieb u. die Kleruchen das dortige Bürgerrecht behielten (O. Schultheß, Art. κληροῦχοι: PW 11, 1 [1921] 814/32). – Im ptolemäischen **Aegypten blieb das vergebene Land grundsätzlich Eigentum des Königs, aber gewohnheitsrechtlich wurde der Nießbrauch des κ. nach u. nach als erblich angesehen. Die Größe des κ. hing von Bewaffnung u. Rang des Besitzers ab. Dieser hatte die Pflicht, in offizieller Funktion Reisende zu beherbergen (σταθμός). Der Besitz des κ. war ebenso erblich wie die hieran geknüpfte Verpflichtung zum Militärdienst; zumindest für kinderlose Besitzer erhielt das Land dank der Möglichkeit freier testamentarischer Verfügung nahezu den Charakter von Privateigentum (V. Ehrenberg, L'état grec [Paris 1976] 347f). Zudem wurden κ. auch einheimischen Söldnern zugestanden, was jede Verbindung zwischen κ. u. Bürgerrecht auflöste.

III. Kleros u. Demokratie in Athen. Zwischen beiden Extremen, dem Fehlen politischer Bedeutung des κ. in Ägypten u. dem rigorosen archaischen System Spartas, steht das auf dem Zensus beruhende attische System. Nachdem Solon den Landbesitz neu verteilt hatte, unterteilte er die Athener Bürgerschaft in vier Klassen, die sich nach den aus den κ. bezogenen Einkünften bemaßen. Magistrate wurden aus den ersten drei Klassen ausgewählt, Archonten u. Finanzbeamte nur aus der reichsten. Alle Bürger, auch die ärmsten, hatten das Recht, an der Volksversammlung teilzunehmen, als deren Gegengewicht Solon den Rat der 400 schuf. Im Prinzip sichert der Besitz eines κ. also den gleichberechtigten Zugang zum Bürgerrecht, nicht jedoch zu politischen u. militärischen Ämtern u. Funktionen. Indirekt beeinflusste der κ. demnach über die Größe des Landloses die Wahl der Magistrate; direkten Einfluss gewann das Prinzip des κ. jedoch bei der Verlosung von Ämtern (J. W. Headlam, Election by lot at Athens [Cambridge 1891]). – Nach Aristoteles führte Solon die Verlosung von Magistratsämtern auf der Grundlage einer zuvor von den einzelnen Stämmen erstellten Kandidatenliste ein (resp. Ath. 8). Zumindest seit Kleisthenes beschränkte diese Praxis die Möglichkeit politischer Manöver, indem sie die Machtkonzentration in einer Hand verhinderte. Das Losverfahren war ein Instrument direkter Demokratie, denn jeder Bürger erhielt die Möglichkeit, den Staat führen zu können; sowohl Tyrannis als auch Oligarchie

waren so unterbunden. Nach Aristoteles wurden praktisch alle periodischen Funktionen durch Los verteilt (ebd. 43). Bei der Besetzung der höchsten wie der niedrigsten Ämter kamen schwarze oder weiße *Bohnen zum Einsatz (Plut. vit. Per. 21). Im 5. Jh. vC. wurden auf diese Weise die ἐπίσκοποι bestimmt, die die Mitgliedsstädte des Attischen Seebundes beaufsichtigten (Aristoph. av. 1022). Aristoteles erwähnt zehn durch Los ermittelte Tempelaufseher (resp. Ath. 50). Allerdings bestand die Gefahr, dass das Los einen Unfähigen oder Böswilligen bezeichnen konnte (Isocr. or. 7, 22). Daher wurde die Auswahl (αἵρεσις) mittels Los durch die Einführung einer vorausgehenden Wahl (χειροτονία) eingeschränkt; Aristoteles spricht von κληρωταὶ ἐκ προκρίτων (resp. Ath. 8, 1; vgl. 22, 5; Plat. apol. 35a; leg. 6, 753d; 12, 945b; Isocr. or. 7, 22f; Demosth. or. 57, 46; Hansen, Κλήρωσις 222/9; ders.: W. R. Connor u. a. [Hrsg.], Aspects of Athenian democracy [Copenhagen 1990] 71/99; ders., The Athenian democracy in the age of Demosthenes [Oxford 1991]; C. Mossé, Comment s'élabore un mythe politique: Annales ÉSC 34 [1979] 425/37). – Unabhängig von den konkreten Praktiken definieren Geschichtsschreiber u. Philosophen die Demokratie stets durch das Losverfahren (Herodt. 3, 80; Plat. resp. 8, 557a; Aristot. rhet. 1, 8, 1365b 4f; pol. 4, 7, 1294b 7f; 6, 1, 1317b 21). Trotzdem wirft das Losen Fragen auf. Nach Xen. mem. 1, 2, 9 hatte Sokrates seine Schüler dazu angehalten, die geltenden Gesetze geringzuschätzen, denn er hielt es für absurd, durch Bohnen diejenigen zu bestimmen, die die Stadt regieren sollten. Niemand käme auf den Gedanken, einen Kapitän, Architekten oder Flötenspieler durch Los auszuwählen, ebensowenig wie man eine andere Funktion so besetzt, selbst wenn die Kompetenzen weniger weitreichend sind als bei der Regierung des Staates. Dieser Gedanke mündet in die platonische Auffassung von der Politik als Kunst, für die eine angemessene Ausbildung u. Vergütung erforderlich ist (J. de Romilly, Problèmes de démocratie grecque² [Paris 1995] 8/18).

C. Jüdisch. I. Septuaginta. a. Terminologie. Das äquivalente hebr. Wort goral (W. Dommershausen, Art. goral: ThWbAT 1 [1973] 991/8) bezeichnet ursprünglich ebenfalls einen kleinen Kieselstein, der zum Losen benutzt wird. Wie im Griech. erstreckt sich die Bedeutung auch auf den durch Los erworbenen Anteil u. sodann per extensionem auf den Besitz u. das Erbe. Die LXX übersetzt mit κ. in über der Hälfte der Fälle (62-mal) goral, darüber hinaus aber auch naḥal (49-mal), womit vornehmlich Grundbesitz, dauerhaftes u. unveräußerliches Eigentum sowie gemeinsames Erbgut bezeichnet wird (E. Lipinski, Art. naḥal: ebd. 5 [1984] 342/60). In den restlichen 11 Fällen werden überwiegend Ableitungen der Wurzel jrš wiedergegeben, die die Inbesitznahme ausdrücken. – In 1 Chron. u. den meisten Prophetenbüchern mit Ausnahme von Hosea u. *Hesekiel wird mit κ. stets goral übersetzt, im Dtn. überwiegend naḥal. In erster Linie bezeichnet κ. das Los, etwa im Zusammenhang mit dem Auslosen des Sündenbocks am Versöhnungstag (Lev. 16, 8/10); Aaron soll so bestimmen, welcher Bock geopfert u. welcher in die Wüste geschickt wird. Durch das Losverfahren kann auch ein Schuldiger ermittelt werden (Jon. 1, 7). Nach Prov. 18, 18 schlichtet das Los Streitigkeiten u. entscheidet zwischen den Mächtigen. Esth. 3, 7; 9, 23/8 wird der Ursprung des Purimfestes auf das Los zurückgeführt (R. de Vaux, Les institutions de l'AT 2 [Paris 1967] 425/9).

b. Landverteilung durch Los. Am Häufigsten bezieht sich das Losen im AT auf die Zuteilung von Landbesitz. K. bezeichnet sowohl das Verfahren als auch das zugewiesene Grundstück, das Erbe u. allgemein das Eigentum (Erbteil: Gen. 48, 6; Einfriedung, innerhalb derer ein Esel lagert: ebd. 49, 14). Somit dehnt sich das semantische Feld in der LXX aus. Auch in den ägypt. Papyri findet sich die Grundbedeutung ‚Feld', ‚bestelltes Land' (R. Taubenschlag, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri [New York 1944] 178f; vgl. Jos. et As. 5, 1; 10, 1a; 23, 3: ererbter Landanteil). – Num. 26, 55 heißt es, das Land solle ausschließlich durch Los verteilt werden (διὰ κλήρων); nach ebd. 26, 56 soll das Erbe jedes Stammes durch κ. zugeteilt werden. Das Wort bezeichnet sowohl das Erbteil (ebd. 32, 19; 34, 14f; 35, 2) als auch den Landbesitz oder das Los selbst (ebd. 33, 53; 34, 13; 36, 2f). Im Dtn. bezieht sich κ. vornehmlich auf das Territorium, das Land (ebd. 2, 5. 9. 19; 3, 18; 5, 31; 19, 10. 14; 29, 7), bes. auf Land, das Gott zum Erbe gegeben hat (ebd. 11, 31; 15, 4. 7; 17, 14; 21, 23; 24, 4; 25, 15. 19; 26, 2). Somit wird κ. sakralisiert. – Doch ist κ. nicht nur Teil oder Los

des Einzelnen. Die Bedeutung überschreitet den Bereich des Individuums, denn der κ. bleibt Besitz einer Generationen übergreifenden Gruppe, wie anhand der Geschichte von den bruderlosen Töchtern des Zelophchad deutlich wird (Jos. 17, 3/6). Die Töchter fordern das Erbteil ihres Vaters u. erhalten es durch Los, nachdem Mose entschied, dass sie Angehörige des väterlichen Stammes heiraten müssen, damit das Erbteil der Kinder Israels nicht von einem Stamm auf einen anderen übergeht (Num. 36, 2/7). Das Konzept des κ. hat somit zwei Aspekte; der Begriff bezeichnet einerseits den einem Individuum oder einer Sippe zugewiesenen Anteil, doch bleibt dieser andererseits unveräußerliches Eigentum des Stammes. Der Besitzer wird zwar über den κ. identifiziert, doch bleibt das Land letztlich Eigentum Gottes, der es zugeteilt hat.

c. Kleros der Leviten. Das Erbe der Leviten ist insofern von besonderer Art, als es sich nicht um ein Landstück handelt. Nach Num. 26, 62 wurden sie nicht zusammen mit den anderen Israeliten gemustert, weil sie keinen κ. erhalten hatten. Dem liegt eine Bestimmung von ebd. 18, 20 zugrunde, wo **Aaron angekündigt wird, er werde keinen Erbbesitz u. keinen Anteil (μερίς) im gelobten Land erhalten, denn Gott selbst sei sein Anteil (μερίς) u. sein Erbbesitz (κληρονομία). Den Söhnen *Levis wird der Zehnt als Erbbesitz (κ.) u. als Entgelt für ihren Dienst (λειτουργιῶν: ebd. 18, 21) in Aussicht gestellt (vgl. ebd. 18, 24). Auch Dtn. 18, 1f wird den levitischen Priestern (ἱερεῦσιν) kein Anteil oder Erbbesitz zusammen mit den übrigen Stämmen verheißen (οὐκ ἔσται … μερὶς οὐδὲ κ.); sie sollen statt dessen von den Gott dargebrachten Opfern u. von seinem Erbteil (κ.) leben. Dem Stamm Levi soll kein Anteil (κ.) zusammen mit seinen Brüdern zufallen, denn Gott selbst ist sein Erbteil (κύριος αὐτὸς κ. αὐτοῦ: ebd. 18, 2; vgl. 10, 9); der κ. der Leviten ist somit ein geistliches Gut. Eine ähnliche Vorstellung wird Jos. 18, 7 durch μερίς ausgedrückt, denn das Priestertum Gottes (ἱερατεία κυρίου) soll ihr Anteil sein. – Mit dem Bau des Tempels entwickelt sich ab 1 Chron. eine andere Vorstellung vom Verhältnis der levitischen Priester zum κ. Letzteres bezeichnet nun nicht mehr einen Anteil an der materiellen Entlohnung oder die Teilhabe am ‚Anteil des Herrn', sondern die Funktion (λειτουργία: ebd. 23, 26). Für die Reorganisation des Tempel-Kultes schritt man nach einer Bestandsaufnahme aller Funktionen u. aller verfügbaren Familien (ebd. 24, 3: ἐπίσκεψιν αὐτῶν κατὰ τὴν λειτουργίαν αὐτῶν) zum Werfen des Loses (ebd. 24, 5). Auf diese Weise wurden 16 Klassen unter den Familienoberhäuptern der Nachkommen Eleazars u. Ithamars eingeteilt; es gab ‚Fürsten des Heiligen' (ἄρχοντες τῶν ἁγίων) u. ‚Fürsten Gottes' (ἄρχοντες κυρίου). Das Losverfahren wird ebd. 24, 6/18 detailliert beschrieben, u. dieselbe Methode wird 1 Chron. 25f auch auf Sänger u. Torwächter angewandt; bei allen bezeichnet das Los (κ.) die genaue Funktion; der κ. dient so der Ordnung der kultischen Aufgaben. – Für die Leviten hat der κ. damit eine Doppelrolle; einerseits handelt es sich um ihr besonderes Erbteil, das sie von den übrigen Stämmen Israels absondert u. zu Teilhabern des Anteils Gottes macht (Dtn. 18, 24); JHWH selbst wird ihr Los, ohne dass es einer Vermittlung über den Besitz eines Anteils am gelobten Land bedarf. Andererseits ist κ. auch das Verfahren, wodurch nach dem Willen Gottes die gesellschaftlichen u. priesterlichen Funktionen geordnet u. zugeteilt werden. Aber auch Gott selbst besitzt einen ‚Anteil', ein Los, nämlich das gelobte Land, den Zehnten, Anteile am Opfer u. schließlich das Volk Israel (C. Lepelley, La terre promise, héritage de Dieu: ders., Essais sur la révélation et la Bible [Paris 1970] 115/32). Allerdings wird nur letzteres mit dem Terminus κ. bezeichnet (Dtn. 9, 26. 29: synonyme Verwendung von κ. u. μερίς). Am Ende eines semantischen Entwicklungsprozesses erscheint κ. so auch ohne materielles Signifikat; implizit bezeichnet der Terminus in dieser Verwendung die Weihe, die aus einem Bund erwächst.

d. Los, Belohnung u. Schicksal. Die spirituelle Auffassung vom κ. beruht zunächst auf der Vorstellung, dass das Los gerecht fällt; Ps. 124, 3 wird dies noch irdisch u. kollektiv verstanden. Abstrakter u. zugleich persönlicher ist der misogyne Ausspruch Sir. 25, 19. Bei *Jeremia erhält der Terminus κ. dann die ausschließliche Bedeutung von Belohnung (Jer. 13, 25). Seit der Makkabäerzeit überschreitet die Vorstellung von Los die irdische, innerweltliche Perspektive, indem die Auferstehung in den Blick gerät. Sap. 3, 14 unterscheidet die Frevler, deren κ. die Ausschweifung ist, vom Gerechten, der für seine Treue einen köstlichen Anteil am Tempel des

Herrn erhält (χάρις ἐκλεκτὴ καὶ κ. ἐν ναῷ κυρίου). Ebd. 5, 5 wird klar der Gedanke einer Vergeltung nach dem Tode ausgedrückt; die Frevler werden im *Jenseits auf den Gerechten treffen, den sie zu Lebzeiten bis auf den Tod verfolgt haben: ‚Wie kommt es, dass er den Söhnen Gottes beigezählt wurde u. unter den Heiligen sein Anteil ist (ἐν ἁγίοις ὁ κ.)?‘ Theodotion gibt sogar ohne Weiteres die Vorstellung der Auferstehung mit κ. (im Sinne des hebr. goral) wieder (Dtn. 12, 13 Θ). – Parallel zur Entwicklung der ‚individualistischen‘ Bedeutung von κ. im Sinne von Los (‚Schicksal‘) kommt es zu einer Präzisierung des sozialen u. sakralen Bedeutungsspektrums. Nachdem der Begriff zunächst den ‚über‘-irdischen Anteil der Leviten u. das Verfahren bezeichnet hatte, womit dem Priester ein bestimmter Platz u. eine spezifische Funktion zugewiesen wurde, wird κ. in späterer Zeit direkt mit der abstrakten Konzeption des Priestertums in Verbindung gebracht; so heißt es 1 Macc. 2, 54: ‚Pinchas, unser Ahnherr, erhielt für sein Eifern die Verheißung ewigen Priestertums‘ (Cod. Sinait.: κλῆρον).

II. Alttestamentliche Apokryphen. Hier entwickelt sich in einem dualistischen Kontext die Vorstellung individueller Verantwortung. Goral bezeichnet das individuelle Los der Gerechten am Ende der Zeiten. Die irdische *Gemeinschaft erhält Anteil an der Gemeinschaft der *Engel im *Himmel, das Los wird zum ‚Los des ewigen Lebens‘ (Apc. Abr. 10, 15; Hen. aeth. 7, 4). Der Menschensohn bewahrt das Los der Gerechten, die durch seinen Namen gerettet werden (ebd. 48, 7). – Im rabbin. Judentum entwickelt sich später im Anschluss an Ps. 37, 9. 22. 29 eine neue Terminologie, wonach ḥeleq (Teil, Anteil) zur Bezeichnung der Belohnung im Jenseits verwendet wird. Diese neue, individualistische u. eschatologische Interpretation verstärkt die Vorstellung von Verdienst u. *Lohn.

III. Qumran. In den Qumran-Schriften bezeichnet goral die Zugehörigkeit sowohl zur Gemeinschaft der Söhne des Lichts als auch zu der Gottes. Eine dualistische Vorstellung, die zugleich auch den Gedanken der Prädestination betont, führt zur Ausweitung der Bedeutung zur Bezeichnung sozialer Gruppen wie Klasse bzw. Stand oder auch einer Stufe innerhalb eines hierarchisch geordneten gesellschaftlichen u. moralischen Systems (1 QS 1, 10: ‚Jeder nach seinem Los in Gottes Rat‘; 1 QS 2, 23: ‚Keiner soll sich erniedrigen unter seinen Rangpostenplatz u. keiner sich erheben über den Ort seines Loses‘; CD 13, 12: ‚u. [dann] schreibe man ihn ein an seinem Platz, gemäß seinem Erbteil am Los des Lichts‘; vgl. 1 Q 28a 1, 16. 20). In Qumran bezeichnet ‚Los‘ durchweg die Zugehörigkeit eines Menschen zur Partei des Guten oder des Bösen, zum ‚Los des Lichts‘ (1 QM 13, 9; 4 Q 177, 1/4, 8) oder zum ‚Los der Finsternis‘ (1 QM Milchamah 1, 11; 13, 5), zum ‚Los Gottes‘ oder zum ‚Los Belials‘ (1 QS 2, 5; 1 QM 1, 5). Der Begriff goral wird so Bestandteil einer spirituellen Vorstellung von Zeit u. sozialem Raum, die sich in der Literatur der Zeit des zweiten Tempels auch an anderer Stelle, zB. im Traum Mordechais (Esth. add. 1, 1G/K), findet (zur Verbindung zwischen κ. u. καιρός, zwischen Schicksal / Los u. Zeit M. Philonenko, La doctrine qoumrânienne des deux esprits: G. Widengren u. a., Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien [Paris 1995] 176/8). – In der sog. Sektenregel ist im Zusammenhang mit dem Verfahren, durch das Neophyten in die Gemeinschaft aufgenommen werden, dreimal der Ausdruck ‚jaṣa’ ha-goral‘ belegt (1 QS 6, 16. 18. 21f), womit wörtlich das Fallen des Loses bezeichnet wird. Allerdings ist unklar, ob die Wendung im eigentlichen oder eher im übertragenen Sinn (als ‚entscheiden‘) zu verstehen ist. Um diesen Ausdruck mit dem detaillierten Aufnahmeverfahren in Übereinstimmung zu bringen, in dessen Verlauf neu aufzunehmende Kandidaten in Qumran geprüft wurden (W. Drews, Art. Katechumenat: o. Bd. 20, 504f), neigten die ersten Übersetzer der Qumranschriften u. die ihnen folgenden Wörterbücher zur Wiedergabe in metaphorischer Bedeutung. Im Lichte dieser Tendenz interpretierte W. A. Beadslee, The casting of lots at Qumran and in the Book of Acts: NovTest 4 (1960) 245/52 den Act. 1, 26 im Hinblick auf die Designation des Matthias (s. u. Sp. 77) verwendeten Ausdruck κ. Dieser Deutung wurde jedoch von A. Jaubert widersprochen, die in der qumranischen Wendung vom Werfen des Loses den Hinweis auf ein wirkliches Ritual sieht, in dem sich, im Anschluss an die Prüfung des Kandidaten, Gottes Wille offenbarte (L'élection de Matthias et le tirage au sort: Stud. Evangelica 6 = TU 112 [1973] 274/80; Ch. Batsch, Ourîm et toummîm, un oracle de guerre dans

le judaïsme du second temple: ders. u. a. [Hrsg.], Zwischen Krise u. Alltag [1999] 43/56; F. Nötscher, Zur theol. Terminologie der Qumran-Texte = BonnBiblBeitr 10 [1956] 169/73; K. H. Rengstorf, The concept ‚goral‘ in the Dead Sea scrolls [hebr.]: Tarbiz 35 [1965/66] 108/21; F. Schmidt, Élection et tirage au sort: RevHistPhilRel 80 [2000] 105/17).

IV. Philon. Er verwendet κ. u. dessen Komposita sehr häufig. Spec. leg. 4, 152f beurteilt er die Praxis, gesellschaftliche Funktionen durch Los zuzuteilen, kritisch, indem er die klass. Argumente gegen die Designation von Ärzten, Kapitänen u. Seeleuten in verantwortlicher Position aufgreift (vgl. o. Sp. 69) u. ausführt, dass dieses Verfahren bei der Menschenführung, der ‚Kunst‘ u. ‚Wissenschaft‘ par excellence, abwegig sei (spec. leg. 4, 156). Er verweist demgegenüber auf Mose, der nicht Macht- u. Funktionsverteilung durch Losverfahren (κληρωτὴ ἀρχή), sondern ausschließlich Wahlämter institutionalisierte (χειροτονητὰς ἀρχάς: ebd. 4, 157). Philon benutzt hier das technische Vokabular, das αἵρεσις (freie Wahl) u. δοκιμασία (detaillierte Kontrolle) des Fürsten durch das Volk bezeichnet; im einmütigen Volkswillen zeige sich die göttliche Bestätigung, wodurch alle öffentlichen Angelegenheiten geregelt werden. – K. eines jeden ist sowohl das, was den Menschen auszeichnet (opif. m. 64), was seine Natur bestimmt (decal. 112: der außerordentliche κ. der *Eltern im Hinblick auf ihre *Kinder), als auch das, was er verdient u. für seine Leistungen erhält (κ. als Unglück: mut. nom. 95; spec. leg. 3, 15; κ. des Glücks: Abr. 268). – Plant. 46/72 zeigt Philon den inneren Zusammenhang der verschiedenen Konnotationen von κ. Alles Existierende sei Besitz u. κ. des Schöpfers. Daher kann Gott wie ein König (dem in Ägypten theoretisch alle κ. gehörten [s. o. Sp. 68]) über einen besonderen κ. verfügen, der direkt von seinen Amtsträgern verwaltet wird. Dieser ‚Anteil des Herrn‘ ist nach Dtn. 32, 7/9 ‚sein Volk Israel‘, das für Philon die ‚Gemeinschaft der weisen Seelen‘ verkörpert (plant. 58f). Der Stamm Levi hat nach Dtn. 10, 9 kein Erbteil am Land Israel bekommen, ‚weil der Herr sein κ. ist‘; er hat nicht das irdische, sondern das himmlische Priestertum erhalten (plant. 63). Trotzdem zieht Philon nicht den Schluss, die Leviten seien die ‚Verwalter‘ des besonderen κ. Gottes, nämlich Israels. Eine Entscheidung darüber, ob er sich auf die Leviten als soziale Gruppe bezieht oder sie eher metaphorisch versteht, nämlich zur Illustration seiner Auffassung vom Weisen, der die Geschöpfe flieht, um sich dem Schöpfer zuzuwenden, ist schwer zu treffen. Auf der Grundlage von Gen. 15, 7 führt Philon aus, dass das Erbteil (κ.), das Gott Israel für das Verlassen des Landes der *Chaldäer verheißen hat, in der Weisheit besteht, die ihrerseits als Emigration der Seele aus der Welt, hin zum Schöpfer u. Vater der Welt, zu verstehen ist (quis rer. div. her. 96/8).

V. Josephus. Aus seinem Geschichtswerk geht hervor, dass die Praxis des Losens zu seiner Zeit noch immer verbreitet war, um Fragen der gesellschaftlichen Organisation zu klären oder schwierige Entscheidungen zu treffen. Auf diese Weise wird etwa die Legion ermittelt, die an der Spitze marschieren soll (ant. Iud. 3, 97). Vor dem Fall Massadas wird durch Los die Reihenfolge bestimmt, in der sich die Belagerten gegenseitig umbringen (ebd. 3, 388; b. Jud. 7, 395f). *Josephus benutzt κ. jedoch auch zur Bezeichnung einer Gruppe (ant. Iud. 7, 278; vgl. 2 Sam. 20, 1); das entsprechende Verb διακληροῦν kann sich zB. auf die Einteilung des Tempeldienstes der Priester u. Leviten beziehen (ant. Iud. 7, 367; vgl. 1 Chron. 23, 1). Beim Bericht über den Aufstand des Ananos bezeichnet er es jedoch als Auflösung althergebrachten Rechts, dass man den *Hohenpriester durch Los bestimmt habe, da dieser doch traditionell aus dem Kreis einer einzigen Familie ausgewählt wurde (b. Jud. 4, 153f).

D. Christlich. I. NT u. Apostolische Väter. Hier werden κ. u. seine Derivate (κληρονομεῖν, κληρονομία, κληρονόμος, συνκληρονόμος) in verschiedenen Zusammenhängen verwendet, bald näher am Sprachgebrauch des AT, bald näher an der Verwendung in Qumran u. in der Literatur der Zeit des zweiten Tempels (J. Herrmann / W. Foerster, Art. κλῆρος: ThWbNT 3 [1950] 757/86; J. Schneider, Art. μέρος: ebd. 4 [1950] 598/602). Bis Ende des 2. Jh. verbleibt der Sprachgebrauch in den traditionellen Bahnen, allerdings nimmt er unterschiedliche Nuancen an.

a. Neues Testament. 1. Losen um das Gewand Christi. In allen vier Evangelien wird κ. im Sinne von Losen verwendet, wobei explizit oder implizit Ps. 22 zitiert wird, der als Prophezeiung der Passion Christi gedeutet wird (Mt. 27, 35; Mc. 15, 24; Lc. 23, 34; Joh. 19, 24). Die christologische Deutung dieses

Zitats setzt sich bei den Apostol. Vätern fort (Ep. Barn. 6, 6; hier wird erstmals ein Beleg aus Ps. 118, 12 zwischen zwei Zitate aus Ps. 22, 19 eingeschoben). *Iustinus Martyr verwendet den Terminus ausschließlich im Zusammenhang mit der Perikope vom Losen um das Gewand Christi (apol. 1, 35, 5. 8; dial. 97, 3f; 98, 5; 104, 1). Auch *Irenaeus zitiert Ps. 22 mit Bezug auf die Aufteilung der Kleider Christi (haer. 4, 33, 12).

2. Losen u. Wahl. Im Bericht über die Wahl des Matthias wird κ. Act. 1 sowohl im Sinne von ‚Los' als auch von ‚Schicksal' verwendet. Act. 1, 16 bezieht κ. auf *Judas (τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης); der Sinn dieses Gebrauchs wird anhand der Parallelen v. 20 (ἐπισκοπή, verstanden als Funktion, als gesellschaftliches Amt) u. v. 25 (τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς) deutlich. V. 16 handelt es sich daher bei κ. um einen Anteil an einer kollektiven Funktion, deren Inhalt (Dienst, Apostolat) u. Träger (die Zwölf) durch den Willen Gottes bestimmt sind. Um diese Funktion wird v. 24 das Los geworfen, was die Wahl des Matthias zur Folge hat. – Im Unterschied zum Verfahren, mit dem nach 1 Chron. 24 Priester ausgewählt werden, war im Fall des Matthias keine Einteilung nach Gruppen nötig, da nur eine Stelle zu besetzen war. Trotzdem wird der Gedanke der Zugehörigkeit zu einer Gruppe am Anfang u. Ende des Textes (vv. 17. 26) ausgedrückt. In einem nicht näher erläuterten Verfahren der Auswahl oder des Losens ermittelte man zwei vertrauenswürdige Männer, woraufhin abschließend das Los über diese beiden geworfen wurde. Dies entspricht offenbar der griech. Praxis der κλήρωσις ἐκ προκρίτων (s. o. Sp. 69).

3. Anteil am Erbe. Als Simon Magus den Wunsch äußert, man möge ihm gegen Geld die Macht geben, durch *Handauflegung den Hl. Geist zu verleihen, antwortet Petrus: ‚Du hast weder einen Anteil daran noch ein Recht darauf' (οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κ.: Act. 8, 21). Dies erinnert an die Formel, die Num. u. Dtn. auf die Leviten angewandt wird (s. o. Sp. 71), doch ist deren Deutung im ntl. Kontext schwierig. Irenäus zitiert diese Passage haer. 1, 23, 1, wo er Simon als Vater aller Häretiker bezeichnet.

4. Kleros der Hirten. Nur 1 Petr. wird κ. im NT im Plural verwendet. Der Autor mahnt die Ältesten, die ihnen anvertraute Herde nach dem Willen Gottes mit Hingabe zu weiden, ‚nicht als wäret ihr Herren des Erbes (τῶν κλήρων), sondern als Vorbilder der Herde' (ebd. 5, 3). Die Parallelisierung von mehreren κ. u. Herde ist schwer zu deuten; es könnte sich um geographisch verschiedene Gemeinden, aber auch um einzelne Christen handeln, die in Zeiten der Verfolgung zum Martyrium berufen sind, vielleicht aber auch um zwei verschiedene Typen von Gemeinde, nämlich Israel u. die Völker (bzw. *Juden- u. Heidenchristen), die in Übereinstimmung mit den Beschlüssen des Jerusalemer Apostelkonzils u. im Anschluss an Hes. 47, 22 um ein u. dasselbe Erbteil das Los werfen sollen.

5. Kleros der Heiligen. In den paulin. Briefen erscheint κ. nur Col. 1, 12, bezogen auf eine Gruppe oder Versammlung. Paulus ermahnt die Adressaten: ‚Dankt dem Vater mit Freude! Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind'. Dieselbe Vorstellung findet sich Act. 26, 18, wo ebenfalls der Gegensatz von *Licht u. Finsternis eine Rolle spielt, als Paulus vor König Agrippa seinen von Gott erhaltenen Missionsauftrag erläutert: ‚Denn sie sollen sich von der Finsternis zum Licht u. von der Macht des Satans zu Gott bekehren u. sollen durch den Glauben an mich die Vergebung der Sünden empfangen u. mit den Geheiligten am Erbe teilhaben'. Der dualistische Kontext dieser Passage gemahnt an die Verwendung von goral qedošim in Qumran (1 QS 11, 7), in äquivalenter Bedeutung zu κλῆρος τῶν ἁγίων (Col. 1, 12); in Qumran geht es um die Zuteilung des Loses der Heiligen an die Erwählten Gottes. Polykarp v. Smyrna bezieht Col. 1, 12 auf die Philipper (Polyc. Smyrn. ep. 12, 2 [SC 10, 220]: et det vobis sortem et partem inter sanctos suos). Vielleicht handelt es sich um einen alten paulin. Ausdruck, der in die Zeit seines Damaskuserlebnisses zurückreicht. Die ‚Teilhabe am Los der Heiligen', die Col. 1, 12 aktualisiert scheint, findet sich erneut, allerdings in Form eines auf die Zukunft gerichteten Wunsches, Act. 20, 32; dort empfiehlt Paulus die Ältesten von Ephesos Gott u. dem Wort seiner Gnade, das die Kraft hat, ihnen ‚das Erbe (κληρονομίαν) mit allen Geheiligten zu verleihen'.

b. Ignatius. Dieser Gedanke wird im Corpus Ignatianum aufgenommen u. weiterentwickelt. Ign. Eph. 11, 2 besitzt κ. sowohl einen kollektiven Sinn (mit Bezug auf die Ge-

meinde von Ephesos, etwa im Sinne von Col. 1, 12 u. Act. 26, 18) als auch eine eschatologische Konnotation (das Erbe post mortem); es bezeichnet gleichermaßen ein Erbteil, einen Akt der Vergeltung u. Entlohnung sowie schließlich auch eine Zugehörigkeit. An den übrigen Stellen verwendet *Ignatius den Begriff nicht in Bezug auf eine Ortsgemeinde; der Gebrauch ist stärker individualisiert, denn der Autor bezieht das Wort auf den persönlichen Anteil, das Los, das Erbe, die Belohnung, die er für sich selbst als Konsequenz aus dem erwarteten Martyrium erhofft: ‚Betet auch für mich ..., damit ich des Anteils gewürdigt werde, den zu erlangen mir gar sehr angelegen ist' (Trall. 12, 3). Ign. Rom. 1, 1f zeigt sich deutlich der doppelte Aspekt des ϰ., der nicht nur Frucht eines persönlichen Verdienstes ist, sondern ebenso auch auf Gnade u. einem Urteil der Vorsehung beruht. Philad. 5, 1 findet sich eine weitere Präzisierung, denn ϰ. erhält die Konnotation von Perfektion u. Vollendung, die sich in der Zeit realisiert; Ignatius hegt Zweifel am hinreichenden Grad der eigenen Bereitschaft u. Vollkommenheit, aber er setzt Vertrauen auf die Fürbitte, durch die er die Vollendung zu erreichen hofft, um den ϰ. zu erlangen. Diese Vorstellung einer Verbindung von ϰ. u. Vollendung (Erreichen des individuellen ϰ. durch Eintritt in die Gemeinschaft Christi) findet sich auch Mart. Polyc. 6, 2 (SC 10, 250).

II. Die terminologische Wende der Jahre 180/260. Der Wandel der innerchristl. Sozialstruktur Ende des 2./Anf. des 3. Jh. muss im Zusammenhang mit der Änderung des allgemeinen gesellschaftlichen u. politischen Kontextes gesehen werden (R. L. Rohrbaugh, Methodological considerations in the debate over the social class status of early Christians: Journ. of the Am. Ac. of Rel. 52 [1984] 519/46; Schöllgen). Während die Kaiser versuchten, die Einheit des Reiches durch die Integration synkretistischer Vorstellungen zu sichern, strebten die Christen danach, die Einheit Gottes mit dem Glauben an die Gottheit Christi in Übereinstimmung zu bringen. Hierbei handelte es sich um mehr als um eine bloß zufällige Analogie zwischen staatspolitischen Vorstellungen u. den Statusveränderungen innerhalb christlicher Gruppen (E. Dal Cavolo, I Severi e il cristianesimo [Roma 1989]; Ehrhardt 2, 97/115). In diesen politisch-religiösen Kontext lassen sich die semantischen u. institutionellen Veränderungen einordnen, die den Begriff ϰ. innerhalb des christl. religiösen Feldes betrafen (J.-M. Carrié / A. Rousselle, L'empire romain en mutation [Paris 1999]).

a. Clemens v. Alex. Er verwendet ϰ. in sehr spezifischer Bedeutung. Als der Apostel Johannes aus Patmos nach Ephesos zurückgekehrt war, ‚pflegte er auch, wenn eine Aufforderung an ihn kam, in die benachbarten Gegenden des Heidenlandes zu gehen, um an einem Ort Bischöfe einzusetzen, anderswo ganzen Gemeinden ihre Ordnung zu geben oder einen besonderen ϰ. unter denen herauszufinden, die vom Geist bezeichnet waren' (quis div. salv. 42, 2). Der Charakter dieses ϰ. geht möglicherweise aus der anschließend berichteten Geschichte eines jungen Mannes hervor (ebd. 42, 3/15). Nachdem dieser durch Johannes feierlich dem Ortsbischof anvertraut wurde, gerät er dennoch auf Abwege, bis er sich schließlich sogar einer Räuberbande anschließt, um endlich vom Apostel selbst gerettet zu werden. Der Kontext des Berichts trägt in manchen Aspekten montanistische Züge (Erkenntnis des ϰ. anhand der Manifestationen des *Geistes, Anspielung auf ein mögliches Martyrium). K. hat hier eine ambivalente Bedeutung; einerseits scheint es sich um eine besondere Zukunft innerhalb der Gemeinschaft zu handeln, möglicherweise um die Berufung zur Nachfolge im Bischofsamt; andererseits scheint manches darauf hinzuweisen, dass das Schicksal, zu dem der junge Mann berufen ist, im christl. Zeugnis par excellence besteht, das ihm Zugang zur himmlischen Herrlichkeit verschaffen wird; nach dem Beispiel Polykarps findet er die Vollendung seines ϰ. im Martyrium. – Womöglich ist in diesem Text ein Hinweis auf den Übergang vom ϰ. des Martyriums zu demjenigen des ‚Klerikers' gegeben. Nach Seagraves 16/21 ist diese Bedeutungsverschiebung erstmals in den Orakeln von Astrampsychos belegt (2. Jh.?), wo mit den Begriffen ϰ. u. ϰληρικός ‚Klerus' u. christliche Kleriker bezeichnet werden (orac. 98, 7 [46 Hercher]); zum Kontext des Losgebrauchs van der Horst).

b. Irenäus. Er verwendet ϰ. bei der Behandlung der *Häresie des Markos haer. 1, 13, 4, wo er auf die Praxis anspielt, aus dem Werfen des Loses Prophezeiungen u. Vorhersagen abzuleiten. Anhand einer Auslegung der ntl. Erzählung von den Jüngern,

die am Sabbat Ähren abrupfen, entwickelt *Irenaeus ein Bild des Priestertums. Unter Hinweis auf 1 Sam. 21, 4/7 (*David tritt in den Tempel ein, isst von den allein den Priestern vorbehaltenen Schaubroten u. gibt auch seinen Gefolgsleuten davon zu essen) u. Mt. 12, 3f führt er aus, dass David als gerechter König priesterlichen Rang besessen habe. ‚Priester aber sind alle Jünger des Herrn, die hier keine Äcker noch Häuser ererben, aber immer dem Altar u. Gott dienen' (haer. 4, 8, 3). Im Anschluss zitiert er alttestamentliche Passagen (Dtn. 10, 9; 18, 1), nach denen die Angehörigen des Stammes Levi weder Anteil noch Erbe (κ.) mit Israel besitzen sollen, denn ihr Erbteil seien die Opfergaben. ‚Da nun die Jünger des Herrn levitisches Besitztum hatten, war es ihnen erlaubt, wenn sie Hunger hatten, von den Saaten ihre Speisen zu nehmen, denn der Arbeiter ist seiner Speise wert (Mt. 10, 10)' (haer. 4, 8, 3). In der lat. Fassung bezieht sich der Vergleich zwischen Jüngern u. Priestern auf die levitica substantia, doch wird man angesichts der vorangehenden Zitate auf den griech. Urtext τὸν λευιτικὸν κλῆρον schließen können. – Im Verlauf des 3. Jh. entwickelt sich das Bild des an eine liturgische Funktion bzw. den priesterlichen Rang gebundenen levitischen κ. bei Origenes u. Cyprian weiter, die auf dieser Grundlage das Konzept eines christl. κ. entwickeln, der sich aus kirchlichen Amtsträgern zusammensetzt, die als solche auch entlohnt werden. Irenäus beschränkt dieses Bild allerdings noch auf die ‚Jünger Christi'. Bei ihm findet sich außerdem ein neuer Ausdruck, der dem besonderen Gebrauch von κ. in den röm. ‚Bischofs'-Listen (κ. τῆς ἐπισκοπῆς) entspricht. Nach ebd. 1, 27, 1 hatte Hyginus an neunter Stelle nach den Aposteln diese Funktion (κ.) inne, ebd. 3, 3, 3 wird Eleutherius als zwölfter Inhaber dieser Stellung nach den Aposteln genannt. Die Bedeutungsannäherung von κ. u. ἐπισκοπή war durch Act. 1 vorbereitet (s. o. Sp. 77), doch findet sich die ausdrückliche nominale Verbindung erstmals bei Irenäus. K. bezeichnet bei ihm ein Los, einen Anteil u. einen bei der Ausübung eines Dienstes zugewiesenen Rang, ähnlich wie 1 Chron. 24/6 u. Lc. 1, 9. – Die Entwicklung theologischer Vorstellungen schlug sich im 2. Jh. allmählich auch terminologisch nieder. Um die ‚wahre Kirche' von ‚häretischen Konventikeln' zu unterscheiden, forderte Irenäus die ‚wahren Jünger' auf, sich den ‚guten Presbytern' anzuschließen; letztere zeichnen sich aus durch zuverlässige *Exegese der Hl. Schrift, durch Nachfolge in der ἐπισκοπή, die bis auf die Apostel zurückgeht, sowie durch das ‚Charisma der Wahrheit'. Somit fehlte nur noch wenig, um neue Konzepte entstehen zu lassen, nach denen sich die Amtsträger in einem gemeinsamen Stand zusammenschließen konnten, dem der ‚Kleriker'.

c. Veränderungen im politischen u. sozialen Kontext. Diese Entwicklung wurde durch das beträchtliche numerische Anwachsen der christl. Gemeinden zwischen 180 u. 260 beschleunigt. Außerdem führte die beginnende Reichskrise u. die Erschütterung der pax Romana dazu, dass der röm. Staat auf eine genaue Abgrenzung der christl. superstitio u. eine Identifizierung ihrer Anführer drang (Faivre, Fraternité 23/42; s. u. Sp. 90; *Christenverfolgung). Externe u. interne Faktoren bewirkten daher, dass innerhalb eines kurzen Zeitraums unabhängig voneinander zwei neue theol. Konzepte entstanden, das des christl. ‚Laien' u. das des ‚Klerikers'. Nachdem sich deren Bedeutung rasch konkretisiert, präzisiert u. gefestigt hatte, wurden sie zu sich gegenseitig ausschließenden Termini.

d. Tertullian u. die Herausbildung eines christl. ‚Klerus'. Gewöhnlich wurde das griech. Wort κ. durch lat. sors oder hereditas wiedergegeben; im klass. Latein existierte das Lehnwort clerus noch nicht. Der Neologismus erscheint erst im christl. Latein seit den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. (Ch. Mohrmann, Études sur le latin des chrétiens 1 [Roma 1961] 61/6; 3 [ebd. 1965] 121f). Tertullian adaptierte als erster das griech. κ.; er war es auch, der dem neuen Wort clerus die Bedeutung ‚Klerus' im Sinne einer Gruppe kirchlicher Amtsträger gab, die einen gemeinsamen Status besitzen. Begriff u. Bedeutung erscheinen bei ihm anlässlich der Behandlung des Problems der Wiederverheiratung (*Digamus) u. der Flucht vor dem Martyrium (fug. 11; P. Mattei, Habere ius sacerdotis: RevScRel 59 [1985] 200/21; ders., L'ecclésiologie de Tertullien: Anthropos laïkos, Festschr. A. Faivre [Fribourg 2000] 162/78; ders., Regards inactuels sur une église en mutation: RevScRel 75 [2001] 275/87; B. Mailleux, Cohérence d'une pensée ecclésiologique: Irénikon 74 [2001] 25/56). – Monog. 12 erörtert Tertullian die bereits von Clemens

v. Alex. behandelte u. um 200 noch immer aktuelle Frage, ob nur einige wenige oder alle Christen zur Monogamie verpflichtet sind. Er referiert zunächst die Meinung seiner Gegner: ‚Der Apostel hat so sehr, sagen sie, die Wiederholung der Ehe gestattet, dass er einzig denjenigen, welche zum Klerus gehören (solos qui sint in clero), das Joch der Monogamie auferlegte. Denn was er nur einigen vorschreibt, das schreibt er nicht allen vor'. Tertullian setzt dem entgegen: ‚Woher kommen denn Bischöfe u. Klerus? Kommen sie nicht aus der Allgemeinheit? Wenn also die Verbindlichkeit zur Monogamie nicht eine allgemeine ist, woher sollen dann die monogam Lebenden für den Klerus kommen? Oder soll vielleicht etwa ein besonderer Stand von monogam Lebenden errichtet werden, aus dem die Auswahl u. Aufnahme in den Klerus geschieht?' (ebd. 12, 1) Tertullian unterscheidet zunächst Kleriker u. ‚alle', sodann Bischof u. ‚alle', während schließlich Bischof u. Klerus gemeinsam ‚allen' gegenüberstehen. Die dreifache Unterteilung (Bischof, Klerus, Volk) findet sich bereits Clem. Alex. strom. 3, 12, 90. 18, 108 (vgl. 3, 12, 79; C. Vogel, Naissance d'un clergé. Le trinôme ministériel chrétien au début du 3[e] s.: J. Margueron u. a., Sanctuaires et clergés [Paris 1985] 77/101), dort entwickelt im Zusammenhang mit ähnlichen Fragen. Clemens scheint zwar der Erfinder des Terminus μονόγαμος zu sein, aber er verwendet den Begriff ‚Kleriker' in diesem Zusammenhang nicht; die Kategorien, in Bezug auf die er das Problem der Einehe diskutiert, sind bei ihm ἐπισκοπή / Presbyter u. Diakone / Laien, was im Endeffekt der Unterscheidung von Bischof, Klerikern u. ‚allen' Tert. monog. 11, 1. 7; 12, 1/3 entspricht. – Fug. 11 bezieht Tertullian den Terminus clerus auf Diakone, Presbyter u. Bischöfe, also alle diejenigen, die ein Amt innehaben u. nicht dem Beispiel des schlechten *Hirten folgen dürfen (vgl. Joh. 10, 11/5). Bemerkenswert ist, dass Tertullian die Verwendung des Begriffs weder fug. 11 noch monog. 12 problematisiert; er erweckt den Anschein, der Terminus definiere ohne weiteres die Bischof, Presbyter u. Diakone umfassende Gruppe. – Die Bezeichnung der kirchl. Ämtertrias durch den Begriff clerus entstand somit in den ersten Jahrzehnten des 3. Jh. Um 256 bezieht sich Cyprian in einem Brief, in dem erstmals Amt u. Aufgaben eines Klerikers definiert werden, auf eine Synode, die etwa eine Generation zuvor stattgefunden haben dürfte (ep. 1 [CSEL 3, 2, 465/7]; V. Saxer, La date de la lettre I [66] de Cyprien au clergé et au peuple de Furni: RevÉtAug 23 [1977] 56/62; Schöllgen 58/60). – Sowohl κ. als auch λαικός wurden anfänglich ausschließlich auf Männer angewandt (Faivre, Emergence 4/51. 213/5; ders., Laïcs 92/4. 142/9. 288f). Frauen (auch Witwen) blieben kategorisch aus dem Klerus ausgeschlossen. Bei Tertullian erscheint der Begriff clerus (= ordo ecclesiasticus; bei Cyprian ordo sacerdotalis) als typisch christlicher Neologismus (Mohrmann aO. 1, 61/6; 3, 121f; A. Coppo, Vita cristiana e terminologia liturgica a Cartagine verso la metà del III s.: EphLiturg 85 [1971] 70/86), der dazu dient, den Terminus ordo zu nuancieren, denn es gab auch einen ordo der Witwen.

e. Hippolyt. 1. Allgemeines. Die unter seinem Namen überlieferten Texte verschiedener literarischer Gattungen gehen auf unterschiedliche Autoren zurück (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 497f. 501/4). In erster Linie sollte zwischen den im engeren Sinne theol. Werken, in denen κ. verschiedene Bedeutungen haben kann, u. den kirchenrechtlichen u. liturgischen Texten unterschieden werden (zu den Problemen der Traditio apostolica J. F. Baldovin, Hippolytus and the Apostolic Tradition: Theol. Studies 64 [2003] 520/42; P. Bradshaw u. a., The Apostolic Tradition [Minneapolis 2002]; A. Brent, Cultural episcopacy and ecumenism [Leiden 1992]; ders., Hippolytus and the Roman church in the 3[rd] cent. [ebd. 1995]; Ch. Markschies, Wer schrieb die sog. Traditio apostolica?: ders. / W. Kinzig / M. Vinzent, Tauffragen u. Bekenntnis [1999] 1/74; G. Schöllgen, Der Abfassungszweck der frühen Kirchenordnungen: JbAC 40 [1997] 55/77; A. Stewart-Sykes, The integrity of the Hippolytean ordination rites: Augustinianum 39 [1999] 97/127).

2. Kleros u. Martyrium. Schon in den Ignatius-Briefen erschien κ. in enger Verbindung mit dem Gedanken des Martyriums (s. o. Sp. 79). Im Brief über die Märtyrer v. Lyon (Eus. h. e. 5, 1, 10) wird Vettius in den Rang der Märtyrer (εἰς τὸν κλῆρον τῶν μαρτύρων) erhoben. Diese Formel wird ebd. 5, 1, 26 auch auf eine Frau namens Biblis bezogen (Anwendung auf weitere Märtyrer ebd. 5, 1, 38. 42). Diejenigen, die anfangs abtrünnig wurden, dann aber doch ihren Glauben be-

kannt haben, werden dem ‚Anteil (κ.) der Märtyrer' hinzugefügt (ebd. 5, 1, 48). In diesem Sinn verlangt Hippolyt, denselben κ. wie die drei *Jünglinge im Feuerofen zu erlangen (κ. τῆς μαρτυρίας: in Dan. comm. 30 [GCS Hippol. 1, 98]). Ben. Jac. 21 (PO 27, 88) ist die Rede vom κλῆρ[ος] τῶν προφητῶν. Stets geht es an diesen Stellen um die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, in die man wegen Geistbesitzes berufen ist.

3. ‚Klerus' als Stand. Demgegenüber bezieht sich der Begriff κ. Hippol. ref. 9, 12, 14 ausdrücklich u. offenbar ohne sprachliche Probleme auf den ‚Klerus', der sich aus Bischof, Presbytern u. Diakonen zusammensetzt. Der Autor übt scharfe Kritik an den ‚Innovationen' des röm. Bischofs Calixtus (218/22). Nach dem Tod des Bischofs Victor habe Zephyrinus Calixtus zur Unterstützung bei der Einrichtung des Klerus (κατάστασιν τοῦ κλήρου) herangezogen. Nachdem Calixtus seinerseits im Bischofsamt nachgefolgt war, habe er begonnen, auch solche Leute als Bischof, Presbyter oder Diakon in den Klerus aufzunehmen, die zum zweiten oder gar dritten Mal verheiratet waren. Selbst wenn ein Mitglied des Klerus heiratete, konnte er mit Erlaubnis des Calixtus im Klerus verbleiben, als ob er nicht gesündigt habe. Zur Zt. der Bischöfe Zephyrinus u. Calixtus kam es somit zu Diskussionen über die Bedingungen der Zulassung zum Klerus u. über den Ausschluss aus der Gruppe der Amtsträger, die mit diesem Begriff bezeichnet wurde. Hinter den heftigen Auseinandersetzungen lassen sich, wie bei Tertullian (s. o. Sp. 82f), divergierende Ansichten über den ehelichen Stand der Mitglieder des Klerus erkennen, namentlich über die Frage des *Digamus (R. Gryson, Les origines du célibat ecclésiastique du 1er au 7e s. [Gembloux 1970] 31f).

4. ‚Klerus' u. Frauen. Im Hinblick auf die Zusammenfassung der Ämtertrias in einem gemeinsamen Stand fanden jedoch auch andere Auseinandersetzungen statt, etwa über das Priestertum (C. J. Pinto de Oliveira, Signification sacerdotale du ministère de l'évêque dans la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome: Freiburg. Zs. f. Philos. u. Theol. 25 [1978] 398/427) oder über den Ausschluss der *Frauen von Ämtern, die als priesterlich angesehen wurden, vor allem vom Bischofsamt (C. Dibout / A. Faivre, Les chrétiennes, entre leur devoirs familiaux et le prestige de l'ἐπισκοπή: Laval théol. et phil. 49 [1993] 69/92). Es ist sicherlich kein Zufall, dass sich in der Bestimmung zu den Witwen Trad. apost. 10 Botte erstmals in der Geschichte des Christentums der Versuch einer Definition des ‚Klerus' findet. Eine Witwe wird nur durch das Wort eingesetzt; keinesfalls dürften ihr die Hände aufgelegt werden, denn sie bringe nicht das Opfer dar u. verrichte auch keinen liturgischen Dienst. Die χειροτονία erfolge nur bei den Klerikern (κ.) wegen ihrer λειτουργία.

5. Terminologie. Das Verhältnis von χειροτονία u. κ. (im Sinne von Wahl oder Losverfahren) ist problematisch. Did. 15, 1 erscheint χειροτονία noch zur Bezeichnung der Wahl von Bischöfen u. Diakonen. In der Traditio apostolica wird bereits die Veränderung des Vokabulars deutlich. Der Bischof vergibt Ämter (κλήρους: Trad. apost. 3 Botte; beachte die altlat. Übers. sortes); auch ebd. 8 bezeichnet κ. die übernommene Funktion. Der Presbyter verfügt nicht über diese Vollmacht, u. der Diakon gehört nicht zum Rat des κ. Für jedes Amt (κ.), dessen ein Bekenner würdig ist, der bestimmte Bedingungen erfüllt bzw. nicht erfüllt, sollen ihm die Hände aufgelegt werden (ebd. 9). Die Traditio apostolica scheint auch den Begriff κληρικός zu kennen (ebd. 28 sah.), doch ist Vorsicht geboten, da es hierfür in der altlat. Fassung kein Äquivalent gibt; somit könnte es sich um eine Interpolation handeln, die anachronistisches Vokabular verwendet. Erstmals erscheint an dieser Stelle in ein u. demselben Text der Begriff κληρικός neben λαϊκός. Weder die Didaskalie noch die Apostolische Kirchenordnung beziehen sich ausdrücklich auf eine Konzeption des ‚Klerus'.

f. Origenes. Die gesamte Hom. 23 zum *Josua-Buch (SC 71, 452/68) ist dem Losverfahren gewidmet; hier werden alle relevanten Bibelstellen aus AT u. NT behandelt. Trotz gewisser Vorbehalte bejaht Origenes grundsätzlich die Berechtigung des Verfahrens. Seine Anwendung durch die Apostel bei der Wahl des Matthias beweise, dass das Los bei unbeirrtem Glauben u. Unterstützung durch das Gebet den geheimen Willen Gottes offenbaren könne (ebd. 23, 2 [456]; T. Sardella, Πρόγνωσις e μαντική in Origene: Augustinianum 29 [1989] 281/306). Für Origenes verkündet das Los das geheime Urteil Gottes, denn bei der Geburt empfange jeder Mensch Anteil an einer bestimmten Lebensweise. Das Losverfahren werde auch von den Engeln bei der Regelung himmlischer Angele-

genheiten eingesetzt; daher sei Josua ihrem Beispiel gefolgt, als er das Los warf (in Jos. hom. 23, 4 [464]). Origenes fordert seine Hörer auf, in allen bibl. Berichten über das Losverfahren den symbolischen Sinn zu suchen. – Allerdings stellt er im Zuge seiner Exegese keine direkte Beziehung zwischen dem Losen u. einer Konzeption des Klerus als Gruppe kirchlicher Amtsträger her. Selbst als er die Wahl des Matthias in den Kontext zeitgenössischer Ordinationshandlungen rückt, führt er aus, dass die Apostel, die doch diejenigen an Weisheit bei weitem überragten, die in der Gegenwart die Weihe der Bischöfe, Presbyter u. Diakone vornehmen (ordinant), zwei Jünger auswählten u. sich keineswegs anmaßten, den geeigneten Kandidaten durch eigenes Urteil zu bestimmen. Statt dessen beteten sie u. warfen das Los (miserunt sortem) über die Namen der beiden Männer, die sie vor das Angesicht Gottes geführt hatten (ebd. 23, 2 [456]). – In seinen Homilien über das *Jeremia-Buch verwendet Origenes den Begriff κ. allerdings unzweideutig im Sinne von ‚Klerus'. Ausgehend von Jer. 12, 13 führt er aus, dass die Amtsträger keinerlei Nutzen aus ihren Funktionen (κ.) ziehen dürfen; auch reiche es nicht aus, nur im Presbyterium zu sitzen, vielmehr müsse man in einer diesem Rang angemessenen Weise leben, wie es der *Logos erfordere (in Jer. hom. 11, 3f [SC 232, 418/24]). Bemerkenswert ist, dass Origenes seine Deutung als Fortführung u. Bestätigung der Auslegung früherer Exegeten präsentiert, deren ‚gute Lehre' er weitergebe (ebd. 11, 3 [418/20]). Allerdings lässt sich die Verwendung von Jer. 12, 13 bei früheren christl. Autoren mit Ausnahme des Clemens v. Alex. nicht nachweisen. Für Clemens ist derjenige ein wahrer Presbyter der Kirche u. ein wahrer Diakon nach dem Willen Gottes, der in Handeln u. Lehre die Angelegenheiten Gottes verfolgt (strom. 6, 43, 106). Ein solcher Amtsträger werde nicht als gerecht angesehen, weil er von Menschen ordiniert wurde oder Presbyter sei, sondern umgekehrt, weil jemand gerecht sei, werde er in das Presbyterium eingeschrieben. Die Ämter des Bischofs, Presbyters u. Diakons in der irdischen Kirche seien Abbilder der himmlischen Herrlichkeit, die nach dem Zeugnis der Schrift denjenigen bereitet sei, die in der Nachfolge der Apostel in vollkommener *Gerechtigkeit u. in Übereinstimmung mit dem Evangelium leben. Bemerkenswert ist, dass Clemens hier (wie auch in seinen Ausführungen über die Einehe, die den Vorstellungen Tertullians nahekommen) zwar Bischof, Presbyter u. Diakone aufzählt, den Oberbegriff Kleriker aber nicht zu kennen scheint. Diese Vermutung gewinnt an Plausibilität, wenn man bedenkt, dass er unmittelbar zuvor auf den Bericht über die Ersetzung des Judas durch Matthias anspielt.

g. Cyprian. In seinem Werk verfestigt sich der Sprachgebrauch des christl. Lateins. Er mahnt dazu, sich von jemandem abzuwenden, der zwar glaubt, noch in Gemeinschaft mit Christus zu stehen, aber gegen die Priester Christi (sacerdotes Christi) vorgeht u. mit seinem Klerus u. seinem Volk bricht (a cleri eius et plebis societate secernit: unit. eccl. 17 [CCL 3, 262]). Der Begriff clerus bezeichnet jetzt vornehmlich die Gruppe der Presbyter u. Diakone, aber auch den Bischof u. diejenigen Ämter, die in der Traditio apostolica noch nicht dazugerechnet wurden, wie Lektor, Subdiakon u. sogar Exorzist (*Ordines minores; Faivre, Naissance 251/5). Mittlerweile war der Begriff geläufig; er erscheint 44-mal in der Korrespondenz Cyprians, daneben neunmal clericus (Seagraves 16/21). – Von erstrangiger Bedeutung ist Cypr. ep. 1 (CSEL 3, 2, 465/7), denn hier wird mit Hilfe der levitischen Typologie erstmals explizit eine Konzeption des Klerus entwickelt (Faivre, Fraternité 38. 92. 132. 202. 252). Ein Kleriker wird demnach nicht nur für die Liturgie ordiniert; er bekleidet ein wie auch immer geartetes Amt innerhalb der Gemeinde, wobei die von Frauen ausgeübten Funktionen unberücksichtigt bleiben. Die Aufnahme in den so erweiterten Klerus erfolgt durch ordinatio clerica (ep. 1, 1 [466]); sie wird zu einer Ehrung u. Statuserhöhung. Weil er sich dem Dienst an der Gemeinde widmet, erhält der Kleriker ein *Honorar (divisio mensurna: ebd. 34, 4; 39, 5 [571. 585]). – Diese Regelungen werden durch präzise theol. Überlegungen gestützt: Wer die Ehre habe, dem göttlichen Priestertum u. dem Klerus anzugehören, dürfe seinen Dienst ausschließlich auf Opfer, Altar u. Gebet ausrichten. Hierfür verweist Cyprian auf das Beispiel der atl. Leviten, die ihre Werke u. Gedanken nach dem Willen Gottes nur auf den Gottesdienst ausrichten sollten, ohne sich durch weltliche Beschäftigungen davon ablenken zu lassen. Diese Regel gelte auch

für den christl. Klerus. Zumindest theoretisch sind seit Cyprian die Rollen klar definiert; der Laie ist auf den geistlichen Dienst der Kleriker angewiesen, denen er seinerseits finanzielle Unterstützung gewährt (Faivre, Fraternité 92; A. Vilela, La condition collégiale des prêtres au 3[e] s. [Paris 1971]; A. Stewart-Sykes, Ordination rites and patronage systems in 3[rd]-cent. Africa: VigChr 56 [2002] 115/30). Die gesamte weitere Geschichte des Klerus besteht vor allem im Westen aus einer Entfaltung dieser theol. Unterscheidung. Als das röm. Reich das Christentum anerkannte, wurden die Kleriker ab 313 zu ‚Privilegierten' (s. u. Sp. 90).

III. Strukturbestimmung des ‚Klerus' (4./6. Jh.). a. Eusebius. Es ist unklar, ob sich *Eusebius der Bedeutungsentwicklung des Terminus κ. bewusst war; zumindest scheint er den jeweiligen Kontext beachtet zu haben, in dem die von ihm benutzten Autoren den Begriff verwenden. H. e. 3, 39, 10 verweist er darauf, dass die Zahl der Apostel durch das ‚Los' vervollständigt wurde. Mart. Pal. 11, 20 bezieht er den Terminus auf einen Bekenner, der des gleichen κ. für würdig erachtet wird wie die Märtyrer. Schließlich kennt er auch die geläufige juristische Bedeutung im Sinne von Amt bzw. Funktion, der Position, die ein röm. Bürger durch Beförderung erreichen kann (h. e. 7, 15, 2). – Häufig benutzt Eusebius κ. zur Bezeichnung des durch Sukzession weitergegebenen Ranges der Bischöfe (ebd. 4, 10 [Zitat aus Iren. haer. 1, 27, 1f]; 4, 5, 5. 11, 2; 5, 6, 4). Fabianus v. Rom sei durch himmlische u. göttliche Gnade mit Hilfe des Loses (κ.) ausgewählt worden, als alle Brüder zur Wahl (χειροτονία) desjenigen versammelt waren, der das Bischofsamt erhalten sollte (ebd. 6, 29, 2f). Als Nachfolger des Cornelius v. Rom übergibt Lucius, nachdem er seinen Dienst (λειτουργία) erfüllt hat, sein Amt (κ.) im Sterben an Stephanus (ebd. 7, 2). In diesem Zusammenhang bezeichnet die Verbform κληροῦται das Erlangen des Bischofsamtes (Linus v. Rom: ebd. 3, 4, 8; Jakobus v. Jerus.: ebd. 3, 5, 2; Ignatius v. Ant.: ebd. 3, 36, 2; Clemens v. Rom: ebd. 5, 6, 2). – Neben diesen mittlerweile klass. Bedeutungen verwendet Eusebius den Terminus κ. auch zur Bezeichnung des ‚Klerus', im Unterschied zu ‚Laien', wobei er einen früheren Autor (Hippolyt?) zitiert (ebd. 5, 28, 12). Bei der Behandlung des Novatus, den er mit Novatian verwechselt, stehen beide Bedeutungen von κ. nebeneinander. Der Bischof habe ihm trotz des Widerstandes des gesamten Klerus (κ.) u. sogar einer großen Zahl von Laien (λαϊκοί) die Hände aufgelegt, um ihm einen ‚Rang' (κ.) unter den Presbytern zu verleihen (ebd. 6, 43, 17). Indem Eusebius vermutlich die Wortwahl seiner Quellen übernimmt, bestätigt er das Ergebnis der historischen Analyse. Der Terminus κ., der ursprünglich ein weites semantisches Feld abdeckte, nahm im christl. Sprachgebrauch eine technische Bedeutung an; seit der Wende vom 2. zum 3. Jh. wurde er spezifisch zur Bezeichnung der Institution Klerus benutzt.

b. Staatliche Gesetzgebung. Konkrete Probleme führten dazu, dass sowohl in der staatl. als auch in der kirchl. Gesetzgebung eine genaue Definition u. Abgrenzung des Klerus erfolgte, wodurch Eintritt, Zugehörigkeit u. innere Struktur geregelt wurden. Im Zuge der *Christenverfolgungen unter *Decius (A. Martin, La réconciliation des lapsi en Égypte: RivStorLettRel 22 [1986] 256/69), vor allem aber unter *Diocletianus, nahm die staatl. Gesetzgebung eine prinzipielle Unterscheidung zwischen einfachen Gläubigen einerseits u. Anführern der *Kirche andererseits vor, auf deren Verhaftung besonderer Wert gelegt wurde, um sie zum Opfern zu zwingen (Eus. h. e. 8, 2, 1/3, 1. 6, 8). Aber erst seit *Constantinus d. Gr. finden die termini technici Anwendung in der Gesetzgebung. – In einem im Frühjahr 313 an Anullinus, Prokonsul von *Africa, gerichteten Brief wird erstmals versucht, eine Definition des ‚Klerikers' vorzunehmen (ebd. 10, 7, 2). Diejenigen Personen, die in der Provinz Africa innerhalb der kath. Kirche, der Caecilianus vorsteht, ein kirchl. Amt (ὑπηρεσία) ausüben, u. die gewöhnlich als Kleriker (κληρικοί) bezeichnet werden, sollen ein für alle Mal von sämtlichen öffentlichen Lasten befreit werden, damit sie nicht vom Gottesdienst abgehalten oder diesem gar entfremdet werden, sondern ungestört ihrem eigenen Gesetz folgen können. Denn indem sie Gott die gebührende Verehrung darbringen, erweisen sie dem Gemeinwesen den größten Dienst (C. Dupont, Les privilèges des clercs sous Constantin: RevHistEccl 62 [1967] 729/52; A. Hübner, Art. Immunitas: o. Bd. 17, 1114f). – Die spätere Gesetzgebung versuchte, die Reichweite der Anwendung dieser Richtlinien durch genaue Definition der Zugehörigkeit zum Klerus zu beschränken

(qui divino cultui ministeria religionis inpendunt, id est hi, qui clerici appellantur: Cod. Theod. 16, 2, 2 vJ. 319; hierzu Faivre, Fonctions 1, 368/408; ders., Naissance 279/92; J. Gaudemet, De la liberté constantinienne à une église d'état: Rev. de droit canon. 23 [1973] 59/76). Die Attraktivität der Zugehörigkeit zum Klerus beruhte besonders auf der Befreiung von den munera, so dass es verständlicherweise zu Diskussionen darüber kam, wie diese Gruppe genau abzugrenzen sei. In der Alten Kirche blieb der Begriff ein spezifisch christl. terminus technicus, weshalb Kaiser *Iulianus es sogar ablehnte, ihn zu gebrauchen, um nicht fälschlich den Eindruck zu erwecken, er erkenne diese spezifisch christl. Institution an (Lepelley 283; Gaudemet, Cité 70/89).

c. Kirchliche Gesetzgebung. In den Quellen des *Kirchenrechts finden sich zahlreiche Angaben, die den Eintritt in den Klerus u. den Aufstieg innerhalb desselben regeln sollen. Während des 4./6. Jh. ist die Geschichte des Klerus zT. dadurch gekennzeichnet, dass die Grenze zwischen Bischof, Presbytern u. Diakonen u. den anderen, ‚niederen' Ämtern (v. a. Lektor u. Subdiakon, aber auch Akolyth, Exorzist, Ostiarius u. Totengräber) verschoben wird. – Im Osten bezeugen Konzilien u. Autoren, dass innerhalb des Klerus Untergruppen existierten. Auf der Synode v. Antiochien iJ. 341 zeichnet sich eine terminologische Unterscheidung im Hinblick auf den Eintritt in den Klerus ab; bei Bischöfen, Presbytern u. Diakonen wird der Terminus χειροτονεῖν verwendet, während bei Lektoren, Subdiakonen u. Exorzisten καθιστᾶν gebraucht wird (cn. 10 [51 Jonkers]; Faivre, Naissance 221/3). In seinen kanonischen Briefen beschränkt Basilius v. Caes. den Begriff βαθμός auf die Ämter von Bischof, Presbyter u. Diakon, wohingegen τάξις undifferenziert auf alle Rangstufen des Klerus angewandt wird (ebd. 223/8; B. Gain, L'église de Cappadoce au 4e s. d'après la correspondance de Basile de Césarée = OrChrAn 225 [Roma 1985] 62/74; J. Gascou, Les privilèges du clergé d'après la ‚lettre' 104 de s. Basile: RevScRel 71 [1997] 189/204). Auch Const. apost. 8 findet sich die Tendenz, die drei obersten von den übrigen Rängen zu isolieren (Faivre, Naissance 75/96); bemerkenswert ist allerdings, dass hier eine Ordination für das Amt der *Diakonisse vorgesehen ist (Const. apost. 8, 19f [SC 336, 220/2]). In der Slg. von Laodicaea findet sich schließlich die Unterscheidung ἱερατικοί versus κληρικοί, wobei sich der letztere Begriff auf die ‚einfachen Kleriker' bezieht, bei denen es vornehmlich um die Begrenzung ihrer Prärogativen geht; ihnen wird untersagt, in die Vorrechte der höheren Rangstufen einzugreifen (cn. 27. 30. 36. 42. 54f [1, 272. 274f. 277 Beneševič]; Faivre, Naissance 208/41; ders., Fraternité 122/35). – Auf dem Konzil v. Nicaea iJ. 325 wird κ. noch in erster Linie zur Bezeichnung der Trias Bischof - Presbyter - Diakon benutzt (cn. 1f [1, 62 Beneševič] u. ö.), aber gegen Ende des 4. Jh. findet sich in den Konzilsbeschlüssen des Ostens die Formel ‚u. die anderen Kleriker' bzw. ‚die übrigen Kleriker' (κληρικοί), wodurch sich die Unterscheidung von ἱερατικοί u. κληρικοί verfestigt; diese Entwicklung bahnte sich bereits auf der Synode v. Antiochien iJ. 341 an (cn. 2. 23 [48. 55 Jonkers]). – Im Westen führte die Frage der sexuellen Enthaltsamkeit (*Abstinenz) u. die Festlegung eines innerkirchl. cursus zu einer noch stärkeren Akzentuierung der hierarchischen Struktur des Klerus. In den frühesten Dekretalen (Damasus I, Siricius, Innozenz I, Zosimus) wird der Versuch unternommen, die Zeiträume (tempora) für Ausbildung u. Bewährung festzulegen, die verstreichen müssen, bis man zu höheren Ämtern zugelassen wird, vornehmlich zu denen des Bischofs u. Presbyters, die beide als stipendium in der militia des Klerus angesehen werden (Siric. ep. 1, 9f [PL 13, 1142f]; Innoc. ep. 2, 9 [PL 20, 475f]; Zosim. pp. ep. 7, 2; 9, 1/3 [ebd. 668/73]; Gryson, Origines aO. [o. Sp. 85] 136/60). Indem diejenigen Kleriker, die mit den eucharistischen Gaben in Berührung kommen (qui sacramenta contrectant: cn. 3f in causa Apiarii: CCL 149, 101f; Conc. Carth. vJ. 390 cn. 2 [ebd. 13]; Faivre, Fraternité 158; ders., Naissance 243/55), zur Enthaltsamkeit verpflichtet werden, tragen die Dekretalen systematisch zur Herausbildung von Untergruppen innerhalb des Klerus bei, der sich im Hinblick auf Kult u. Altardienst organisiert u. differenziert. – Mitte des 5. Jh. systematisierte *Leo d. Gr. diese Praxis, indem er auf die atl. Unterscheidung von Priestern u. Leviten rekurrierte u. daraus weitreichende Schlussfolgerungen zog (ep. 14, 4; 18; 167, 2f [PL 54, 672f. 707/9. 1203f]). So bildete sich die Trias sacerdotes - levitae - clerici heraus, wodurch dem Terminus clericus ein Großteil seiner konkre-

ten Bedeutung genommen wurde. In der 1. H. des 6. Jh. entstand der niedere Klerus mit der Tonsur als Zeichen der Zugehörigkeit zur Gruppe derjenigen, die die Welt verlassen haben u. Gott geweiht sind, so dass sie ihn als Erbteil besitzen (L. Trichet, La tonsure [Paris 1990] 35/44; Faivre, Naissance 309/422; ders., Fraternité 122/35). Erst nach der Gregorianischen Reform im 2. Jtsd. wagte man jedoch, die entstandene Dichotomie in der berühmten Formel duo sunt genera christianorum auf den Punkt zu bringen (Decret. Grat. 2, 12, 1, 7 [678 Friedberg]).

d. Theologisch-moralische Reflexion. Von der 2. H. des 4. Jh. an wurde die interne Strukturierung des christl. Klerus von einer intensiven theol.-moralischen Reflexion begleitet. In allen Regionen des röm. Reiches entstanden Traktate (Joh. Chrys. sac.; Ambr. off.) u. Briefe (Hieron. ep. 52; Brief des Epiphanius v. Salamis an Bischof Johannes v. Jerus. [= Hieron. ep. 51]) über Pflichten u. Status der Kleriker. In allen diesen Texten bezeichnet clerus gewöhnlich die Gruppe derjenigen, die sich nach dem Beispiel der Leviten dem Altardienst widmen. – Clericus ist bei *Ambrosius noch selten; er gebraucht es stets als Substantiv, im Hinblick auf ein Mitglied des clerus (R. Gryson, Les degrés du clergé et leurs dénominations chez s. Ambroise de Milan: RevBén 76 [1966] 119/27). Bei *Augustinus ist clerus eher auf die sozialgeschichtliche Erscheinung bezogen, während clericatus auf das theol. Konzept des ‚Klerus' abhebt (Faivre, Clericus; A. Rousselle, Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au 4e s.: MélÉcFrançRome Ant. 89 [1977] 333/70). – Nur in wenigen Texten ist der Wunsch erkennbar, diese gesellschaftliche Entwicklung umfassend, kohärent u. systematisch zu begründen. Im 3. Jh. war durch Trad. apost. 10 Botte u. vor allem Cypr. ep. 1 (s. o. Sp. 86. 88) auf je spezifische Weise der Versuch unternommen worden zu definieren, was die Termini κ. u. clerus bezeichnen, nämlich die Gruppe von Amtsträgern bei der Eucharistiefeier; der Ritus der Eucharistie selbst verkörpert die *Gemeinschaft der Christen untereinander u. mit Christus (Faivre, Fraternité 135). Aber erst bei Hieronymus u. Augustinus finden sich explizite Versuche einer theol. Definition. Beide lat. Autoren wurden in ihrer Exegese möglicherweise dadurch behindert, dass in den lat. Bibelübersetzungen anscheinend nur an zwei Stellen der Terminus clerus vorkam (Ps. 67, 14 LXX; 1 Petr. 5, 3); daher fanden offenbar beide hinter diesem geläufigen kirchl.-organisatorischen Begriff wenig theologisch Tiefsinniges. – Augustinus versucht eine etymologische Herleitung des Terminus clerus: Κλῆρος autem sors graece dicitur, et sortes ex promissione Dei, partes hereditatis vocantur. Diese Erbteile seien unter dem Volk verteilt worden. Die Leviten aber hätten keinen Anteil mit ihren Brüdern erhalten, da sie ihren Unterhalt aus deren Zehntzahlungen bezogen. Nam et cleros et clericos hinc appellatos puto, qui sunt in ecclesiastici ministerii gradibus ordinati, quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum (en. in Ps. 67, 19 [CCL 39, 882]). – Einige Jahre zuvor hatte Hieronymus in seinem Brief an den Presbyter Nepotianus (ep. 52, 5 [CSEL 54, 421/5]) eine Definition des Klerikers geliefert, die sich auf die lat. Übersetzung des griech. Terminus stützte u. auf das von Hieronymus ausführlicher entwickelte Vorbild der Leviten. Seine Definition, die ausschließlich auf dem atl. Modell beruht, fand besonders durch ihre Aufnahme bei Isid. Hisp. orig. 7, 12 im Westen weit größere Verbreitung als diejenige Augustins, dem jedoch das Verdienst anzurechnen ist, den Versuch unternommen zu haben, das Konzept des κ. in eine historische u. exegetische Perspektive einzuordnen. – Die Gewährung staatlicher Privilegien seit dem 4. Jh., die Beanspruchung u. ‚Entfremdung' (C. Vogel, Le ministère liturgique dans la vie de l'Église. Aliénation du culte par rapport à la communauté chrétienne: Concilium 72 [1972] 11/22) durch den Kult u. die Anordnung sexueller Enthaltsamkeit (*Askese, *Abstinenz) jener Amtsträger, qui sacramenta contrectant (s. o. Sp. 92), führten offenbar dazu, dass der christl. Klerus, der in einer Zeit zahlenmäßigen Wachstums der christl. Gemeinden seit Beginn des 3. Jh. entstanden war, eine gesellschaftliche Realität ohne umfassende, systematische u. kohärente theologische Begründung u. Rechtfertigung blieb.

V. L. S. Abel, Prokrisis = BeitrKlassPhilol 148 (1983). – D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque = Recueil de travaux d'hist. et de philol. 3, 19 (Louvain 1945). – B. Bakhouche, L'astrologie à Rome = Bibl. étud. class. 29 (Paris 2002). – G. Bardy, Origène et la magie: RechScRel 18 (1928) 126/42. – A.

BRENT, The imperial cult and the development of church order = VigChr Suppl. 45 (Leiden 1999). – P. BRIANT, Le monde grec aux temps class. 1 (Paris 1995). – P. DE CLERCK, Art. Ordination / Ordre: Catholicisme 10 (1983) 162/206. – P. COURCELLE, L'enfant et les sorts bibliques: VigChr 7 (1953) 194/220; Sources chrétiennes et allusions païennes de l'épisode du ‚tolle lege': RevHistPhilRel 32 (1952) 171/200. – F. CUMONT, Astrologie et religion chez les grecs et les romains = Étud. de philol., d'arch. et d'hist. ancien. 37 (Bruxelles 2000). – E. DASSMANN, Ämter u. Dienste in den frühchristl. Gemeinden = Hereditas 8 (1994). – A. DIHLE, Liberté et destin dans l'antiquité tardive: RevThéolPhilos 121 (1989) 121/47. – W. DOMMERSHAUSEN, Das ‚Los' in der atl. Theologie: TrierTheolZs 80 (1971) 195/206. – F. DREYFUS, Le thème de l'héritage dans l'AT: RevScPhilTheol 42 (1958) 3/49. – V. EHRENBERG, Art. Losung (κλήρωσις, sortitio): PW 13, 2 (1927) 1451/504. – A. A. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/3 (1959/69). – A. FAIVRE, Art. Kirchl. Ämter u. Dienste: LThK³ 6 (1997) 88/92; Art. Clericus / clericatus: AugLex 1 (1986/94) 1011/22; The emergence of the laity in the early church (New York 1990); Fonctions et premières étapes du cursus clérical. Approche historique et institutionelle dans l'église ancienne 1/2, Diss. Strasbourg (Lille 1975); Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'église ancienne (Paris 1992) 455/511; Art. Klerus / Kleriker: LThK³ 6 (1997) 131/3; Les premiers laïcs (Strasbourg 1999); Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical = Théol. hist. 40 (Paris 1977); Structure d'un clergé paléo-chrétien: J. Margueron u. a., Sanctuaires et clergés = Études d'hist. des religions 4 (ebd. 1985) 106/32. – I. FASIORI, La dîme du début du 2ᵉ s. jusqu'à l'édit de Milan: Lateranum 49 (1983) 5/24. – J. GAUDEMET, Église et cité. Histoire du droit canonique (Paris 1994); Les élections dans l'église lat. des origines au 16ᵉ s. = Inst. soc. hist. 2 (ebd. 1979); L'église dans l'Empire romain² = HistDroitInstÉglOcc 3 (ebd. 1990) 152/81. 725/7. – A. H. J. GUNNEWEG, Leviten u. Priester = ForschRelLitATNT 89 (1965). – M. H. HANSEN, La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène = Histoire 25 (Paris 1993); Κλήρωσις ἐκ προκρίτων in 4th-cent. Athens: ClassPhil 81 (1986) 222/9. – P. W. VAN DER HORST, Sortes. Sacred books as instant oracles in late antiquity: L. V. Rutgers u. a. (Hrsg.), The use of sacred books in the ancient world = Contribut. bibl. exeg. and theol. 22 (Leuven 1998) 143/74. – P. IOVINO, Valenza comunitaria del termine κλῆρος nella s. scrittura: C. Militello / D. Mogavero (Hrsg.), Laici - chierici, dualismo ecclesiologico? (Palermo 1986) 116/23. – H. KOLLIA, La signification politique du tirage au sort au monde grec, Mémoire DEA Paris-2 (1987). – C. H. LÉCRIVAIN, Art. Sortitio (κλήρωσις): DarS 4, 2 (1911) 1401/18. – T. H. LENSCHAU, Art. κλῆροι nr. 2: PW 11, 1 (1921) 810/3. – C. LEPELLEY, Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire 1 (Paris 1979) 279/92. – A. MAGRIS, L'idea di destino nel pensiero antico 1/2 = Pubbl. della fac. di magistero dell'Univ. di Trieste 3, 15 (Udine 1984/85). – V. NERI, Dei, Fato e divinazione nella lett. lat. del I sec. d. C.: ANRW 2, 16, 3 (1986) 1974/2051. – K. L. NOETHLICHS, Zur Einflußnahme des Staates auf die Entwicklung eines christl. Klerikerstandes: JbAC 15 (1972) 136/53. – W. PÖTSCHER, Das röm. Fatum: ANRW 2, 16, 1 (1978) 393/424. – F. PREISIGKE, Art. κλῆρος: Preisigke, Wb. 1 (1925) 802/7. – G. SCHÖLLGEN, Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus u. das kirchl. Amt in der syr. Didaskalie = JbAC ErgBd. 26 (1998). – R. SEAGRAVES, Pascentes cum disciplina. A lexical study of the clergy in the Cyprianic correspondence = Paradosis 37 (Fribourg 1993). – R. W. SHARPLES, Determinism, responsibility and chance: P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen 3 = Peripatoi 7, 1 (2001) 513/92. – H. SPELTHAHN, Art. Clericus: ThesLL 3 (1912) 1339f; Art. Clerus: ebd. 1340f. – H. STEPHANUS, s. v. κλῆρος: Stephanus 5 (1829) 1634/6. – K. v. STUCKRAD, Frömmigkeit u. wissenschaftl. Astrologie in Tanach, Qumran u. frührabbin. Lit. = EurHochschSchr 23, 572 (1996); Das Ringen um die Astrologie. Jüd. u. christl. Beiträge zum ant. Zeitverständnis = RGVV 49 (2000). – E. WIPSZYCKA, Les clercs dans les communautés monastiques d'Égypte: Journ. of Jur. Papyr. 26 (1996) 135/66; Les ordres mineurs dans l'église d'Égypte du 4ᵉ au 8ᵉ s.: ebd. 23 (1993) 181/215. – F. ZUCKER, Beobachtungen zu den permanenten K.namen: Stud. zur Papyrol. u. ant. Wirtschaftsgesch., Festschr. F. Oertel (1964) 101/6.

Alexandre Faivre (Übers. Wolfram Drews).

Klerus s. **Amt: RAC Suppl. 1, 350/401; Bischof: o. Bd. 2, 394/407; Diakon: o. Bd. 3, 888/909; Diakonisse: ebd. 917/28; Kleros: o. Sp. 65/96; Ordines minores; Presbyter; Witwe.

Klient s. Fides: o. Bd. 7, 807f; Patronus.

Klingel, Klingeln s. Festankündigung: o. Bd. 7, 784f; Glocke: o. Bd. 11, 164/96.

Klinikertaufe s. Taufe.

Klio s. Musen.

Kloake s. Kot (Latrine).

Kloster s. Klausur: o. Bd. 20, 1239/57; Mönchtum.

Klotho s. Fatum (Heimarmene): o. Bd. 7, 532. 552.

Klugheit.

Vorbemerkungen. Die Untersuchung des ant. Begriffs der K. eröffnet ein weites Feld, ein weiteres, als der dt. Sprachgebrauch zunächst vermuten lässt. Mit K. bezeichnen wir heute allgemein eine intellektuelle Fähigkeit u. Begabung, die sich objektiv im Besitz eines gewissen enzyklopädischen Wissens u. einer Gelehrsamkeit zeigt, die sich dem Ideal der Allwissenheit annähert. In einem formalen Sinn verstehen wir unter K. die praktische, zweckorientierte Rationalität, derer wir uns zur Gestaltung des individuellen u. politischen Lebens bedienen (‚cleverness' u. ‚vernünftiger Pragmatismus') u. die häufig auch negativ konnotiert wird (Elm 3f). Dieser sittlich neutrale Bedeutungskomplex gilt auch für den K.begriff in der Antike. Daneben aber spielt die K. als Tugend, als ethischer Wert, von der sich im heutigen Denken kaum noch Spuren finden, in der vorchristl. u. mit Einschränkung auch in der christl. Antike eine herausragende Rolle. Die philosophische Konzeption der moralischen K. u. ihr Stellenwert in der Ethik sollen den Schwerpunkt der vorliegenden Darstellung bilden. Im Sinne der aristotelischen Bestimmung der K. als praktischer Verstandestugend, die in der Philosophiegeschichte nachhaltig gewirkt u. auch auf den allgemeinen Sprachgebrauch (nicht zuletzt auf die Entwicklung des mhdt. kluoc zu ‚klug' als weiterem Wort für das Intellektuelle neben ‚weise'; Trier) Einfluss genommen hat, wird K. aufgefasst als diejenige intellektuelle Fähigkeit des Menschen, die die Ziele für das moralisch richtige Handeln sowie die Mittel zu ihrer Verfolgung erfasst u. festlegt. Die einschränkende Definition des Aristoteles, die eine vor u. nach ihm nicht immer vollzogene Trennung von theoretischem u. praktischem Intellekt voraussetzt, kann dabei allerdings nur den Charakter einer ‚Hilfskonstruktion' haben. Der zweite Bedeutungsbereich der K., der in den Blick genommen wird, ist der Bereich der praktischen Lebens- oder Alltags-K., der aber aufgrund der Fülle des Materials nicht vollständig berücksichtigt werden kann. Die auf bloßem ‚gesunden Menschenverstand' beruhende Fähigkeit, sich in der Welt zurechtzufinden u. durchzusetzen, mit ihren universalen Zügen der Voraussicht, Findigkeit u. Erfahrung, des Scharfsinns u. der Erfolgsorientiertheit, die wir heute noch mit der K. verbinden, nimmt auch im ant. Denken einen wichtigen Platz ein, ohne jedoch theoretisch reflektiert zu werden (Detiennne / Vernant; Dihle). Diese gewöhnliche Bedeutung der K. ist schon deshalb zu beachten, weil zwischen philosophischem u. außerphilosophischem Denken mannigfache Überschneidungen u. Wechselwirkungen vorliegen u. Elemente der Lebens-K. in die philosophischen Konzepte der K. eingegangen sind. Ausgespart bleiben der Aspekt der fachlichen K. bzw. der handwerklich-künstlerischen Tüchtigkeit sowie die Bereiche *Bildung, Mantik, *Magie u. Dichtung, die wohl eher der Kategorie der *Weisheit zuzuordnen sind. – Eine

besondere Schwierigkeit bereitet die ant. Begrifflichkeit, insofern einerseits die entsprechenden ant. Begriffe weiter gefasst sind als das dt. Wort ‚klug', andererseits sich der Begriff K. nicht durch einen bestimmten hebr., griech. oder lat. Ausdruck wiedergeben lässt, sondern oft sogar eine Vielzahl von Synonymen zur Verfügung stehen. Als in einigen Fällen unlösbares Problem erweist sich in diesem Zusammenhang die Abgrenzung zum Begriff ‚Weisheit', der im Ganzen umfassender ist u. bestimmte Aspekte der K. impliziert. Inhaltliche Überschneidungen ergeben sich auch mit anderen Tugenden, zB. der Besonnenheit u. im jüd.-christl. Bereich mit der Frömmigkeit (*Eusebeia).

A. Heidnisch. I. Griechisch. a. Allgemein zur Begrifflichkeit. Unter den Wörtern, die das Griech. für den Begriff der K. kennt, ragen σοφία u. φρόνησις sowie ihre Ableitungen aufgrund der Häufigkeit ihres Vorkommens u. wegen der Prävalenz im ethisch-philosophischen Kontext hervor. Σοφία, ionisch σοφίη, ist das ältere Wort. Es bezeichnet ursprünglich die handwerkliche Fertigkeit v. a. des Schiffbauers u. Seemanns (Il. 15, 411f; Hes. op. 649; Arch. frg. 44d; Pind. Pyth. 5, 515; weitere Belege: Snell, Ausdrücke 5/7; Maier 13/85) u. dann ganz allgemein das herausragende Wissen bzw. die Meisterschaft auf den verschiedensten Gebieten. Der bei σοφία von Anfang an vorhandene Bezug zum Praktischen ist bei φρόνησις (‚Denken, Vernunft') von der Etymologie her zwar nicht gegeben (φρονεῖν bezeichnet ursprünglich einen psychosomatischen Vorgang, die Aktivierung des Zwerchfells [φρήν], dazu Snell, Φρένες), er lässt sich aber schon aus den frühesten Belegen ablesen (Schaefer 17/35). Ebenfalls früh tritt bei φρόνησις die ethische Relevanz u. damit die Bedeutung der moralischen K. zutage (Snell, Φρένες 63f). Daneben bezeichnet das Wort im philosophischen wie im außerphilosophischen Sprachgebrauch die Vernunft oder den Verstand ganz allgemein. So verwendet zB. das Corpus Hippocraticum φρόνησις als Ausdruck für die Gesamtheit der intellektuellen Tätigkeiten des Menschen, für den ‚geistigen Normalzustand', der auf der Grundlage physiologischer Prozesse erklärt wird (F. Hüffmeier, Phronesis in den Schriften des Corpus Hippocraticum: Hermes 89 [1961] 51/84). Auch σοφία deckt sich mit dem Begriff der K. nicht vollständig. Infolge der Ausweitung der fachlichen Tüchtigkeit auf den musisch-dichterisch-mantischen Bereich nimmt σοφία die Bedeutung ‚Weisheit' an. Zudem wird im Lauf der Philosophiegeschichte die ursprünglich sowohl praktisch als auch theoretisch gefasste σοφία auf die theoretisch-spekulative Erkenntnisform reduziert, die ebenfalls mit ‚Weisheit' wiedergegeben wird. – In der Bedeutung ‚K., Besonnenheit' berührt sich φρόνησις mit dem etymologisch verwandten Begriff σωφροσύνη (Snell, Φρένες 50f. 53; Schaefer 30/3). Da aber das intellektuelle Moment bei diesem Wort zurücktritt zugunsten des ethisch-praktischen oder asketischen Aspekts der Selbstbeherrschung, was sich im systematischen Zusammenhang der Tugendlehre darin spiegelt, dass σωφροσύνη im Unterschied zu den genuin theoretischen Tugenden zu den praktischen Tugenden gerechnet wird, kann der Begriff bis auf wenige Ausnahmefälle außer Acht gelassen werden. – Als weitere Synonyme zu φρόνησις u. σοφία in der Bedeutung K. finden sich σύνεσις, γνώμη (Snell, Ausdrücke 20/59) u. im praktisch-politischen Kontext εὐβουλία (‚Wohlberatenheit').

b. Archaische Dichtung. 1. Homer. Als Prototyp des findigen u. klugen Mannes, der in jeder schwierigen Lage Auswege weiß, gilt seit dem homerischen Epos Odysseus (der Charakter des ‚Klugen' scheint allerdings durch Vorläufer der homerischen Erzählung vorgeprägt; G. Hunger, Die Odysseusgestalt in Odyssee u. Ilias, Diss. Kiel [1962] 4). Seine K. (μῆτις), die der des Zeus gleichkommt (Il. 2, 169. 407; 10, 137), ist die in Listen- u. Einfallsreichtum sich zeigende geistige Wendigkeit (vgl. zB. die Epitheta πολύτροπος: Od. 1, 1; ποικιλομήτης: Il. 11, 482; πολύμητις: Od. 2, 173; Il. 4, 349; πολυμήχανος: Il. 2, 173; 10, 144; δόλων ἄτος: Il. 11, 430), die, gepaart mit Umsicht u. Redegewandtheit (Od. 13, 297f), der eigenen Sache zum Sieg verhilft. Das Verfolgen des eigenen Nutzens erscheint als wesentlicher Bestandteil der odysseischen Lebens-K. (vgl. zB. die Epitheta κερδαλεόφρων: Il. 4, 339; κέρδεα εἰδώς: Il. 23, 709; dazu Od. 5, 182; 6, 148; 13, 255 u. v. a. 13, 291/9; vgl. auch den Rat Nestors an seinen Sohn Antilochos, im Wagenrennen nicht auf die Stärke der Pferde, sondern auf K., μῆτις, zu vertrauen, welche fachliches Wissen u. erfolgsorientiertes Verhalten in sich vereint: Il. 23, 311/25; Detienne / Vernant 11/26). In der Ilias wird die

Vorteilssuche in der Berater- u. Vermittlertätigkeit des Odysseus ethisch u. sozial aufgewertet (zB. Il. 2, 166/210: Odysseus verhindert den voreiligen Aufbruch des Heeres; Il. 9, 225/306: Odysseus' Rede bei der Bittgesandtschaft zu Achill; Hunger aO. 122/45). In diesem Sinn ist auch die K. (βουλή) Nestors berühmt (Il. 7, 325; 9, 94), u. ebenfalls im Ratgeben aktualisiert sich die Verständigkeit des Polydamas (Il. 18, 249/52). In der Odyssee wird die pragmatische Lebenseinstellung des Mannes, der aufgrund seiner Anpassungsfähigkeit überall durchkommt, durch zunehmende Leidensfähigkeit u. Geduld im Ertragen der Schicksalsschläge relativiert. Aber auch wenn Odysseus, auf seinen Vorteil bedacht, sich einer trügerischen List bedient (so in seiner Begegnung mit *Athena auf Ithaka; Od. 13, 253/5), haftet seiner K. nichts Negatives an: Die Göttin Athena selbst sanktioniert die List ihres Schützlings durch den Hinweis auf ihre eigene, am κέρδος orientierte, überlegene K. (Od. 13, 296/9: εἰδότες ἄμφω / κέρδε', ... ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι / μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν; zu μῆτις als Eigenschaft der Götter, v. a. des Zeus u. der Athena, vgl. Detienne / Vernant 55/130. 175/258). Das weibliche Pendant zu Odysseus bildet Penelope, die sich durch umsichtige K. auszeichnet (vgl. das Epitheton περίφρων bzw. ἐχέφρων: Od. 4, 787. 830; 17, 36. 162; 23, 58. 80; 24, 198 u. ö.). Im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Stellung u. Rolle als Frau weiß sie sich durch List (zB. ebd. 19, 136/58) u. kluge Berechnung ihrer Möglichkeiten (zB. ebd. 19, 570/81) im eigenen Interesse u. dem ihres Sohnes zu behaupten (N. Felson-Rubin, Regarding Penelope [Princeton 1994] 16f. 19. 41). Auch hier steht für den Dichter die Untadeligkeit ihres listig-klugen Verhaltens nicht in Frage, wie das abschließende Lob durch den Schatten Agamemnons zeigt (Od. 24, 192/202).

2. Lyrik. In der Adelsethik des 6./5. Jh. vC. hat die K. einen festen Platz. Solon zählt in seinem Gedicht über die Lebensalterstufen (frg. 23 Gentili / Prato bzw. 27 West) die K. (σοφίη: v. 16) zusammen mit der physischen Stärke (ἰσχύς: v. 8) u. der Beredsamkeit (γλῶσσα: v. 13. 16) zu den Voraussetzungen für die optimale Leistungsform, die ἀρετή, des Mannes. Σοφία ist die durch Erfahrung optimierte geistige Tüchtigkeit (νοῦς: v. 13), die, wenn sie auch nachlässt, noch in der neunten Heptomade aktiviert werden kann. Ebensowenig wie die ἀρετή hat die sie konstituierende σοφία eine moralische Bedeutung. Es handelt sich vielmehr um die auf alle Bereiche des Lebens ausgeweitete ‚fachliche' K. (s. o. Sp. 99f), die ebenso wie die sprachliche u. körperliche Stärke zur Bewältigung des Lebens nötig ist (vgl. auch Theogn. 901f. 1388f; Alc. frg. 80 Diehl bzw. 23 Lobel / Page; Pind. paean. 9, 4 = frg. 52 k, 4 [1, 48 Snell / Maehler]). Im Wertesystem des Adels werden der geistige Besitz der σοφία u. der materielle des Reichtums auf eine Ebene gestellt (Theogn. 1157; Pind. Pyth. 2, 56; 5, 1/22). K. gilt als ererbte Eigenschaft (Pind. Ol. 2, 86) u. Gabe der Götter (Pind. Pyth. 1, 41f). Aber schon von Theognis wird die σοφίη als intellektuelle Fähigkeit auch isoliert vom sozialen Status gesehen (682 gesteht der Dichter das Prädikat σοφός auch einem κακὸς ἀνήρ zu), u. als Erfahrungswissen gilt sie ihm als lehr- u. lernbares Gut (vgl. 564/6; Maier 45). In ihrer praktischen Zielsetzung nimmt die σοφία Züge der planvollen, findigen Lebens-K. an: ‚Wenn einer Gutes erreicht ohne viel Mühe, so scheint er der Menge als ein Kluger unter Dummen sein Leben auszurüsten mit klar zurechtgelegten Mitteln (ὀρθοβούλοισι μαχαναῖς)' (Pind. Pyth. 8, 73/5; vgl. auch paean. 7b = frg. 52h [2, 35/8 S. / M.]). Für Theognis gehört die Unterscheidungsfähigkeit, die den Dingen auf den Grund geht, zu den Merkmalen des Klugen (Theogn. 1059f; vgl. auch 119/28. 367/70). Erhält die sittlich indifferente Lebens-K. hier eine ethische Färbung, so kann sie auch als das Gegenteil von moralisch anerkanntem Handeln erscheinen, etwa im Rat des Theognis an Kyrnos (213/8. 1071/4; zum Echtheitsproblem der zwei variierenden Fassungen Gladigow 67, der wohl mit Recht 1071/4 für die ursprünglichere Version hält), demzufolge das angemessenste Verhalten Freunden gegenüber in der σοφία besteht, nämlich darin, den Umständen entsprechend gleichsam in eine andere Haut zu schlüpfen u. sein Wesen dem Charakter des jeweiligen Freundes anzupassen. Die von Theognis geforderte intellektuelle Wendigkeit tritt in Gegensatz zur ‚Starrheit' (ἀτροπία: v. 218) bzw. zur aristokratischen Haltung schlechthin (μεγάλη ἀρετή: v. 1074). Fast diametral entgegengesetzt dazu wird von Pindar die K. am Maßstab der Wahrheit gemessen: Σοφία u. Lüge bzw. Trug schließen sich aus (Ol. 1, 27/34; 7, 53f). Die politische Dimension der K.

tritt erstmals in einem Frg. des Xenophanes zutage (VS 21 B 2, 11/22): Der Dichter preist seine σοφία als der physischen Kraft der Männer u. Rosse überlegen, weil zwar der sportliche Sieg große Ehren erlange, aber im Unterschied zur K. nichts vermöge für die gute Regelung des Gemeinwesens (εὐνομία). Der praktische Nutzen der K. des Einzelnen für die Polis (πόλει χάρμα) wird hier über die Sicherung der gesetzlichen u. sozialen Ordnung hinaus ganz konkret im materiellen Vorteil gesehen: Es geht um das ,Füllen der Vorratskammern der Stadt' (ebd. 2, 22). Aufgrund ihrer praktisch-politischen K., die sich in zahlreichen Gnomen widerspiegelt, hat auch die Legende das Kollegium der berühmten ἑπτὰ σοφοί zusammengestellt, die eigentlich nicht die ,Sieben Weisen', sondern die ,Sieben Klugen' heißen müssten (so schon H. Fränkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[2] [1962] 275; vgl. Maier 60f; Snell, Ausdrücke 12).

c. Vorsokratiker. Entstehung u. Gebrauch der Wörter φρόνησις, φρόνιμος für ,K., klug' u. die Entwicklung des philosophischen Konzepts der ethischen K. hängen eng zusammen. Konkret lässt sich die Bildung des Abstraktums φρόνησις, ,Denken, Vernunft', auf terminologische Erfordernisse der vorsokratischen Philosophie zurückführen (Schaefer 22/4). Φρόνησις bezeichnet die tiefe u. umfassende Einsicht in die Verhältnisse der Welt, die zugleich eine regelrechte Führung des Daseins ermöglicht. Der erste Beleg für φρόνησις im Sinne einer für das Handeln relevanten philosophischen Erkenntnis findet sich bei *Heraklit. Er tadelt die unphilosophische, verständnislose Menge (VS 22 B 1: ἀξύνετοι), die ihr Denken nicht auf den alles regierenden Logos richtet, sondern eine private Erkenntnis pflegt (ebd. B 2: τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν). Die an eigenen Zielen orientierte φρόνησις der Menge wird als ,Scheinwissen' entlarvt, das das Leben in einer Scheinwelt nach sich zieht (vgl. auch B 1. 17. 70. 78). Die wahre φρόνησις dagegen ist die dem universal erfahrbaren, normativen *Logos komplementäre Erkenntnis, welche die rechte Lebensführung garantiert. Dem φρονεῖν kommt daher bei Heraklit nicht nur eine moralische, sondern auch eine kosmische Dimension zu (B 113: ,Das Denken ist allen Dingen eigen'; vgl. auch Empedokles: VS 31 B 103. 110). Das Wissen um den unter dem äußeren Schein verborgenen Kern der Dinge, das dem Menschen ein Kriterium an die Hand gibt, an dem er sein Reden u. Handeln ausrichten kann, heißt aber bei Heraklit auch u. besonders σοφία: ,Σοφίη ist, Wahres zu sagen u. ins Werk zu setzen gemäß der wahren Beschaffenheit (der Dinge), auf sie hinhörend' (VS 22 B 112; zur zentralen Bedeutung des σοφόν bei Heraklit Th. Buchheim, Die Vorsokratiker [1994] 83/90; Gladigow 75/124). Den praktischen Aspekt des ,Sich-Auskennens' betont auch das Frg. B 41: ,Eines ist das σοφόν, nämlich die Regel (γνώμη) zu kennen, nach der alles in allem gelenkt wird' (Lesart nach Buchheim aO. 88), d. h. eben auch das Dasein des Menschen. Sowohl φρόνησις als auch älteres σοφία vereinen also die Aspekte der theoretisch-philosophischen u. der praktisch-ethischen Einsicht in sich. Im Ganzen eignet der herakliteischen K. entsprechend dem esoterischen Charakter seiner Lehre ein den gewöhnlichen Menschen überragender Anspruch (vgl. B 104; Buchheim aO. 86f). – Der Bezug zum Handeln u. damit der ethische Charakter der φρόνησις treten bei Demokrit dann klar hervor. In einer etymologisierenden Deutung wird Athena Tritogeneia mit der K. gleichgesetzt (Democr.: VS 68 B 2; vgl. auch SVF 3, nr. 33): ,Denn aus dem Klugsein (φρονεῖν) ergeben sich (γίνεται) drei (τρία) Folgen: gut überlegen, fehlerlos reden u. tun, was Pflicht ist' (zur Tradition der Auslegung H. Schwabl, Athena bei Platon u. in allegorischer Tradition: Beiträge zur ant. Philosophie, Festschr. W. Kullmann [1997] 35/50). Unter Betonung der spezifisch menschlichen Leistung führt Demokrit die K. als Gegengewicht zur Macht der τύχη ins Feld (VS 68 B 119): Die Menschen berufen sich auf den Zufall, der eine bloße Fiktion ihrerseits ist, um ihre Ratlosigkeit (ἀβουλία) zu bemänteln. Sie haben aber in der φρόνησις (Synonym: εὐξύνετος ὀξυδερκείη, ,verständiger Scharfblick') ein Regulativ, um den vom Schicksal durchkreuzten Lebensplan ,gerade zu richten' (vgl. auch den Gegensatz σοφία - τύχη Democr.: VS 68 B 197: ,Die Toren lassen sich formen durch die Gewinne des Zufalls, die Kenner dagegen durch die der K.'). Sowohl die Umsetzung des Überlegens in die Tat als auch das Moment der Voraussicht finden sich wieder im Frg. B 193: ,Ein Zeichen von K. (φρόνησις) ist es, sich vor drohendem Unrecht zu hüten' (vgl. προ-

βουλεύεσθαι im Gegensatz zu μετανοεῖν: B 66; zu φρόνησις als typisch menschlicher Eigenschaft mit dem Hauptmerkmal der Voraussicht [klanglich u. inhaltlich verwandt: προνεῖν] vgl. Xen. inst. Cyr. 4, 3, 17f; Aristot. eth. Nic. 6, 7, 1141a 26/8). Vor dem Hintergrund der materialistischen Atomlehre Demokrits exponiert die machtvolle Rolle, die er der K. zuweist, eine optimistische Auffassung von den Fähigkeiten des Menschen, der, ganz auf sich gestellt, die Regelung des Daseins meistert, indem er den innerhalb der physikalischen Gesetzmäßigkeiten möglichen Handlungsspielraum voll ausschöpft. Die Konzepte der K. u. der *Autarkie greifen hier ineinander (vgl. zB. B 210). Der dynamischen Konzeption der menschlichen Natur, die für Demokrit ein Produkt von Erziehung u. Gewohnheit ist u. damit vom Menschen gleichsam selbst geschaffen wird (B 33), entspricht die Betonung des Lernens u. der Anstrengung, die als Voraussetzung für alle τέχναι u. insbesondere für die K. gelten (zB. B 59. 157. 179. 182; zum Ganzen vgl. G. Vlastos, Ethics and physics in Democritus: PhilosRev 54 [1945] 578/92; 55 [1946] 53/64 bzw.: R. E. Allen / D. J. Furley [Hrsg.], Studies in presocratic philosophy [London 1975] 381/408, bes. 390/8).

d. Thukydides. Auch in der thukydideischen Geschichtsdarstellung bildet die K., bes. die des Staatsmannes, den Gegenpol zu den Unwägbarkeiten des Zufalls. Den guten Politiker zeichnet die Fähigkeit aus, unvorhergesehenen Schicksalswendungen durch verstandesmäßige Planung zu begegnen (zur Antinomie ξύνεσις bzw. γνώμη - τύχη vgl. zB. Thuc. 1, 140, 1. 144, 4; 2, 87, 3). Konstitutives Element der thukydideischen K. ist daher neben der Beurteilung der gegenwärtigen Situation (γνώμη) die πρόνοια, die klare Voraussicht zukünftiger Ereignisse (2, 62, 5; vgl. auch 1, 138, 3 die Würdigung der natürlichen K., οἰκεία ξύνεσις, des Themistokles). Als Musterbeispiel für die staatsmännische K. gilt der Kriegsplan des Perikles, der allen Voraussetzungen entsprach, aber durch unzulängliche Nachfolger ins Gegenteil verkehrt wurde, weil sie den Maßstab für die politische Gnome, das Staatsinteresse, durch ihren persönlichen Vorteil ersetzten (2, 65, 6/13). In der Überzeugung, dass die Macht des Zufalls durch rationale Kalkulation zumindest eingeschränkt werden kann, gründet die positive Geschichtsauffassung des Thukydides. In der Beurteilung der Dialektik von τύχη u. K. steht Thukydides zwischen Demokrit, der den Zufall als reine Erfindung der Menschen bezeichnet (B 119 aO.), u. der Ansicht, die etwa Chaeremon (frg. 2 Snell / Kannicht) vertritt: τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία (vgl. auch Cic. Tusc. 5, 25 nach Theophrast).

e. Sophistik. Von den Sophisten, den ab Mitte des 5. Jh. vC. in Griechenland auftretenden professionellen ‚Weisheitslehrern', wird die ‚praktische Lebens-K.' zum primären Gegenstand ihres Lehrens erhoben. Im Unterschied zu den ionischen Naturphilosophen, denen es zunächst darum geht, die Verhältnisse der Welt u. den dazugehörigen Standort des Denkens theoretisch zu begreifen, um sich in der Folge in die gegebene Lage hineinzufinden, wenden sich die Sophisten der Praxis per se zu. Ihr Anliegen ist es, diejenigen Fähigkeiten zu trainieren, die es dem Menschen ermöglichen, sich in den unterschiedlichsten Situationen zu behaupten. Im Unterschied zu der praktisch-technischen Belehrung, wie sie andere Lehrer in bestimmten Künsten (Rechnen, Astronomie, Musik) bieten (Plat. Protag. 321d zusammengefasst als ἔντεχνος σοφία), zielt die sophistische Unterweisung auf die pragmatische K., die die bestmögliche Bewährung im privaten u. öffentlichen Leben gewährleistet u. nicht zuletzt die politische Einflussnahme ermöglicht (ebd. 316b; 319a: πολιτικὴ τέχνη; 321d: πολιτικὴ σοφία; 318e/319a: εὐβουλία; die Euboulie wird in der Folgezeit zum Schlagwort der politischen Theorie [vgl. Plat. Alc. 1, 125e/126a; resp. 4, 428b 6; Isocr. or. 1, 34; 9, 46; 12, 86; Aristot. magn. mor. 2, 3, 1199a 4/14; eth. Nic. 6, 10, 1142a 31/b 33]; s. u. Sp. 111. 117). Demgemäß wird im Kulturentstehungsmythos des Protagoras die politische Kompetenz allen Bürgern gleichermaßen zugesprochen (Plat. Protag. 322c/d). Die ‚Wohlberatenheit', die durch die sophistische Schulung eingeübt werden soll, beruht also weder auf einem spezifischen Sachwissen noch auf dem moralischen Wissen von Gut u. Böse, sondern auf der rein formalen, universal anwendbaren Fähigkeit des Einzelnen, ‚sich durchzusetzen' (zB. Plat. Soph. 232b/e; Th. Buchheim, Art. Sophistik: HistWbPhilos 9 [1995] 1077; vgl. auch die polemisch gefärbte Definition der sophistischen σοφία Aristoph. nub. 412/9, v. a. 419: νικᾶν πράττων καὶ βουλεύων καὶ τῇ γλώττῃ πολεμίζων). Wichtigs-

tes Instrument dieser gesteigerten Orientierungsfähigkeit ist der angemessene Einsatz der Sprache (vgl. Plat. Protag. 312d: δεινὸς λέγειν; 319a: τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος … καὶ πράττειν καὶ λέγειν), der zur Rhetorik entwickelt wird. Die Redegewandtheit dient dazu, für Handlungen zum Zwecke der eigenen Vorteilsnahme eine günstige Gelegenheit (καιρός) zu schaffen (Gorg.: VS 82 B 11a, 32; 13; Dissoi Logoi: ebd. 90 B 2, 20; 3, 12) oder ganz allgemein eine Situation in einem bestimmten Interesse zu beeinflussen (zB. Plat. Gorg. 456a/c). Gemäß der indirekten Definition der σοφία durch den Gegenbegriff der μανία (Gorg.: VS 82 B 11a, 25) zeichnet sich der Kluge dadurch aus, dass er erkennt, was im Bereich seiner Möglichkeiten liegt, das tut, was ihm Vorteil bringt u. keine Schande macht, u. sich so ein Leben in Sicherheit u. Ehre verschafft. – Die Auseinandersetzung mit der geistigen Bewegung der Sophistik, die das intellektuelle Leben des 5. Jh. prägt, entzündet sich nicht zuletzt an diesem Konzept der K. Wird schon bei den archaischen Dichtern im Zusammenhang mit der allmählichen Auflösung der aristokratischen Gesellschaft u. dem Übergang zu neuen politischen Formen die moralische Doppelwertigkeit der σοφία greifbar, so entwickelt sich der Antagonismus zwischen zweckberechnender Lebens-K. u. ethisch bestimmter K. im 5. Jh. zum Symbol für den geistigen u. sozialen Wandel, der in der Sophistik zu einem vorläufigen Höhepunkt gelangt. Treffendster Ausdruck des Widerstreits zwischen der alten, an überlieferten Wertvorstellungen orientierten u. der modernen Lebens- u. Denkweise ist der Agon des ἄδικος u. des δίκαιος λόγος um die σοφία in Aristophanes' ‚Wolken'. Die beiden Erscheinungsformen der K., die sich einerseits zeigt im Finden immer neuer Ideen (Aristoph. nub. 891/9), andererseits im ‚Sagen des Gerechten' (900), stehen sich hier als unvereinbare Pole gegenüber. Bei den Dramatikern manifestiert sich erstmals das Bewusstsein von der Ambivalenz des Begriffs in der Suche nach Kriterien für die wahre in Abgrenzung zur falschen σοφία. **Aischylos legt den Maßstab der Nützlichkeit an die K. an: ‚Klug ist nicht der, der viel weiß, sondern der, dessen Wissen nützlich ist' (frg. 390 Radt). Im richtigen Gebrauch des Wissens bzw. der Intelligenz liegt auch für Sophokles die wahre K. begründet. Im Lob auf den menschlichen Erfindungsgeist (Ant. 332/75) erkennt er die der menschlichen K. innewohnende Gefährdung u. begegnet ihr durch die Forderung nach sozialer u. religiöser Einbindung des Menschen: Kriterium für den richtigen Gebrauch der σοφία ist die Wahrung des Gesetzes u. des Rechts der Götter (ebd. 365/75). Die Polemik gegen die sophistisch geprägte K. findet ihren Niederschlag im Drama (vgl. im Einzelnen Maier 190/366), aber auch in den frühen platonischen Dialogen. So ist die negative Bewertung des K.begriffs im Hippias II nur vor dem Hintergrund der sophistischen Denkweise zu deuten. Ausgehend von der ‚Vielgewandtheit' des Odysseus, die unter der Prämisse, dass das Wahre einfach ist, mit Falschheit gleichgesetzt wird, erhält die K. hier die Konnotation von Lüge u. Betrug (365a), u. der Lügner erscheint notwendig als σοφός bzw. φρόνιμος (366a).

f. Sokrates u. Sokratiker. Die Verabsolutierung des pragmatischen Wissens durch die Sophisten, aber auch die reaktionäre Berufung auf traditionelle moralische Wertmaßstäbe stellt das sokratische Konzept der K. in Frage. Mit Blick auf die menschliche Praxis entlarvt Sokrates gerade das rein pragmatische Wissen der Sophisten als Scheinwissen (Plat. apol. 20b/21a). Die Sophisten vermitteln demnach nichts wirklich Nutzbares, weil sie a) das, was den eigentlichen Wert des Menschen ausmacht, verkennen (zB. ebd. 29d/e; Alc. 1, 129b/131c), u. b) nicht über rational gesicherte Kenntnisse verfügen (zB. Xen. mem. 3, 9, 6). Die K., die Sokrates anstrebt, impliziert demgegenüber die Selbsterkenntnis des Menschen sowie die kritische Überprüfung ihrer selbst (ebd.). Aus dem gewöhnlichen Verständnis der K. übernimmt Sokrates zwar die Orientierung am Nutzen, aber er bestimmt ausschließlich das die Seele fördernde Wissen, d. i. die Erkenntnis von Gut u. Böse, als Inhalt der K. (ἀνθρωπίνη σοφία: Plat. apol. 20d; φρόνησις: ebd. 29e). Auch das moralische Wissen des Sokrates zielt wesentlich auf den rechten Gebrauch in der Praxis. Die daraus resultierende Gleichsetzung von Tugend u. Wissen bezeugt Xen. mem. 3, 9, 4/7: Zwischen σοφία, dem Wissen um das, was zu tun sei, u. σωφροσύνη, der rechten Lebensführung, habe Sokrates keinen Unterschied gemacht (vgl. Aristot. eth. Nic. 6, 13, 1144b). Den Maßstab für die richtige K. gewinnt Sokrates

durch den Verweis auf den Sachverstand der Handwerker, der lange Erfahrung u. Übung sowie die Ausrichtung auf ein zweckdienliches Produkt in sich vereint (zB. Aristot. eth. Eud. 1, 5, 1216b 3/26). Der Bezug auf das handwerkliche Können begründet den sog. Utilitarismus des Sokrates (zB. Xen. mem. 4, 6, 8f). Die Analogie von praktisch-moralischem u. technischem Wissen, in der für Rowe 933 das Spektakuläre des sokratischen Intellektualismus liegt, unterstreicht aber v. a. die untrennbare Einheit von richtigem Erkennen u. Handeln u. lässt die K. somit in bewusster Absage an die prätendierte Allzuständigkeit der Sophisten als eine Art ‚Spezialwissen‘ erscheinen (vgl. Xen. mem. 4, 6, 7). – Xenophon akzentuiert in der Folge das moralische Moment der K. (zB. ebd. 1, 2, 52; inst. Cyr. 3, 1, 17; oec. 11, 8; neben σοφία / σοφός fällt der häufige Gebrauch des Adjektivs φρόνιμος auf; Schaefer 29f). Am Schluss der Memorabilien spricht Xenophon im Rahmen eines enkomiastisch gestalteten Tugendkatalogs Sokrates selbst die Verwirklichung der K. in idealer Weise zu: ‚Er war so klug, dass er nicht irrte bei der Beurteilung des Besseren u. des Schlechteren, u. er brauchte niemand anderen dazu, sondern war unabhängig bei dieser Erkenntnis‘ (mem. 4, 8, 11). Es ist die Fähigkeit zur autonomen sittlichen Entscheidung, die Sokrates zugleich als klug u. autark erweist.

g. Platon. Bei Platon gewinnt die K. im Sinne der Erkenntnistugend eine zentrale Bedeutung. Dabei fehlt für den Begriff K. eine durchgängige, konsequente Bezeichnung. Neben dem am häufigsten gebrauchten Wort φρόνησις (Schaefer) finden sich, oft zur Betonung des praktischen, ethischen oder intellektuellen Moments, σοφία, εὐβουλία (Wohlberatenheit), σωφροσύνη (Besonnenheit) oder ἐπιστήμη (Wissen). Die wichtige Rolle der Erkenntnis in der platonischen Ethik ist auf den sokratischen Ansatz seiner Lehre zurückzuführen. Denn insofern Sittlichkeit wesentlich auf die richtige intellektuelle Disposition zurückgeführt wird, ist im sokratischen Modell der Rang der K. als einer Haupt- bzw. Grundtugend implizit angelegt. In Anlehnung an die sokratische Lehre, dass, wer etwas als gut erkenne, dies eo ipso auch tue, bestimmt Platon daher die φρόνησις als Wissen vom Guten u. Bösen, das notwendig in richtiges Handeln mündet (Protag. 352c). Die φρόνησις, die die Umsetzung der richtigen Einsicht in die Tat impliziert, garantiert als ethischer Wert schlechthin das Glück des Menschen (ebd. 352c 7: ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; vgl. auch die ps-platonischen Definitionen zur φρόνησις ebd. 411d 5/7). Im Charmides wird der σωφροσύνη als ‚Erkenntnis der Erkenntnisse‘ (174e) in einem aporetisch endenden Versuch Rang u. Bedeutung der K. zugewiesen. Sie wird definiert als die ‚eine Erkenntnis‘, die allein zum guten u. glücklichen Leben führen kann, die des ‚Guten u. Bösen‘ (174b/d). Der Gedanke vom Primat der Erkenntnis (sowohl als eines allen Tugenden gemeinsamen intellektuellen Moments als auch im Sinne einer eigenen, unabhängigen Tugend [beides schließt sich nicht aus; Rowe 933]) wird von Platon in den späteren Dialogen systematisch ausgestaltet. Men. 88b/89a entspricht die φρόνησις auf der Ebene der seelischen Güter dem rechten Gebrauch (ὀρθὴ χρῆσις: 88a) im Bereich der äußeren Güter: Erst das Hinzutreten des Wissens macht die seelischen Eigenschaften (zB. die Tapferkeit) zu einem wirklichen Gut. Die φρόνησις (ἐπιστήμη / νοῦς) ist die condicio sine qua non des sittlich richtigen Handelns (ebd. 97c: φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν); sie ist partiell oder ganz identisch mit der Tugend (ἀρετή: ebd. 89a). Wahre Tugend kann nur durch φρόνησις erworben werden; ohne diese ist nur eine ‚sklavische‘ Tugend, d. h. auf bloßer Naturanlage beruhende (Phaedo 69a/c), bzw. eine ‚bürgerliche‘ Tugend (πολιτική: resp. 4, 430b; δημοτική: ebd. 6, 500d) auf der Grundlage der richtigen Meinung (ebd. 4, 427e; 8, 554e) möglich. Die Formel μετὰ φρονήσεως, die zu den Bezeichnungen der Einzeltugenden oder zum Tugendbegriff an sich hinzutritt, dient schließlich gleichsam als Ausdruck für die vollkommene Tugend (Schaefer 75). Konsequenterweise wird die φρόνησις häufig stellvertretend für andere Tugenden bzw. für die Tugend schlechthin genannt (conv. 184c/d; 209a; Lach. 197c; Phaedo 114c; resp. 2, 381a). Leg. 1, 631c/632c steht die φρόνησις an der Spitze der ‚göttlichen Güter‘, nämlich der vier Kardinaltugenden, während die *Gesundheit die körperlichen Güter anführt (vgl. Phaedo 107d). – Im Laufe der Entwicklung seines philosophischen Denkens lässt Platon das sokratische Modell der K. hinter sich. Wesen u. Inhalt der φρόνησις werden von ihm im Rahmen der Ideenlehre neu be-

stimmt u. auf eine metaphysische Grundlage gestellt. Die wahre Erkenntnis hat ihr Objekt, das Gute, die Werte, das Sein schlechthin, in der die Sinnenwelt transzendierenden Welt der *Ideen. Die den Ideen adäquate Form der Erkenntnis aber ist die des direkten, theoretischen Wissens, das von Platon folgerichtig dem Konzept der praktisch-moralischen K. ‚vorgeschaltet' wird. Betont er im Phaidon die Unerreichbarkeit der höchsten Erkenntnis, nämlich der Seinserkenntnis, für den Menschen in seiner an den Leib gebundenen Existenz (φρόνησις kennzeichnet den Zustand der Seelen vor der Geburt [Phaedo 76c] u. im Tod [66d/e], wenn sie von ihren Körpern getrennt sind [vgl. ebd. 79d]), so ist in der Politeia dank philosophischer Bemühungen weniger Menschen die Schau der unvergänglichen Ideen möglich. Hat der Mensch die Schau des Guten erreicht, wird die praktische ‚Tugend des Erkennens' (τοῦ φρονεῖν) aktiviert durch die Kunst der ‚Umlenkung' (resp. 7, 518d/519a: περιαγωγή). Denn im Unterschied zu den übrigen Tugenden, die erst erworben werden müssen, ist die K. als Teil von etwas ‚Göttlicherem' in der Seele schon vorhanden u. kann durch Umwendung, zu guten oder zu schlechten Zwecken, nützlich oder schädlich werden. Auch der praktisch-politische Charakter der platonischen K. offenbart sich in diesem Dialog. Platon zieht eine Analogie zwischen der jeweils dreigeteilten Struktur des Staates u. der Seele des Einzelmenschen (ebd. 4, 427d/444c) u. erklärt das Funktionieren der Ordnung im Mikro- u. Makrokosmos durch das Wirken von vier Grundtugenden (den späteren sog. Kardinaltugenden, die Platon aus der Tradition übernimmt u. psychologisch fundiert). Die erste Tugend, die unterschiedslos σοφία bzw. φρόνησις heißt, kommt dem λογιστικόν, dem vernunfthaften Seelenteil, zu u. bezeichnet die spezifische Tugend der Herrschenden im Staat (ebd. 428a/429a). Als das ‚Wissen der zum Herrschen bestimmten Wächter' bezieht sich die φρόνησις / σοφία auf die fürsorgliche Verwaltung des Staates (ebd. 428d: ἡ φυλακική [scil. ἐπιστήμη]. 433d 1; 7, 521b). Platon definiert, einen terminus technicus der Sophisten aufnehmend, K. zunächst als Wohlberatenheit (εὐβουλία), diese wiederum als Wissen um das, was dem Staat als Ganzem am besten nützt (ebd. 4, 428b/429a). Im Einzelmenschen manifestiert sich die K. entsprechend als Herrschaft des obersten, vernunftbegabten Seelenteils (ebd. 441e/442d). Dieser verfügt über das Wissen um das Zuträgliche für jeden einzelnen Seelenteil u. für das Ganze (442c) u. zeichnet sich entsprechend durch Fürsorge (προμήθεια: 441e) für das Ganze u. durch ‚Ratgeben' (442b: τὸ βουλευόμενον) aus. Durch ihre ‚herrscherliche' Funktion hat die φρόνησις eine Bedeutung für die dritte der Kardinaltugenden, die σωφροσύνη. Die Besonnenheit ist dann verwirklicht, wenn die Vernunft über die Begierden herrscht bzw. wenn die Beherrschten im Staat sich von den Herrschenden, in denen das richtige Verhältnis von Trieben u. Vernunft besteht, lenken lassen. Die einfachen u. mäßigen Begierden der Herrscher aber werden durch die φρόνησις, die vernunftgemäße Leitung der Affekte, garantiert (ebd. 431c/d). Im weiteren Verlauf des Dialogs klärt sich die Quelle dieser zum Herrschen befähigenden Einsicht: Die φρόνησις hat der Philosoph von der unveränderlichen Idee des Guten her (ebd. 6, 505b/7, 519b). Aus der Seinserkenntnis (ebd. 9, 582c/d) leitet der Philosoph die Norm für richtiges Handeln u. gerechte Herrschaft ab: Ordnung u. Struktur des Menschen wie des Staates erhalten ihre Begründung von der Struktur des unveränderlichen, ewigen Seins. Theorie u. Praxis bilden daher in der platonischen Erkenntnistugend eine untrennbare Einheit. Die Schau der Ideen liefert die Werte u. Maßstäbe, nach denen menschliches Leben geordnet wird. Andererseits verlangt die Erkenntnis des Wahren notwendig die Umsetzung in die Praxis: Der Philosoph ist zum Herrschen berufen (ebd. 7, 519b/521b). Abweichend von der in den übrigen Dialogen aufgestellten Rangfolge der Tugenden weist Platon in der Politeia nicht der K., sondern der *Gerechtigkeit die Stellung der umfassenden u. Einheit stiftenden Tugend zu. Die Gerechtigkeit überwacht, dass jeder Teil der Seele bzw. des Staates die ihm zukommende Aufgabe erfüllt, u. regelt so das Verhältnis aller Teile zueinander. Den hohen Rang der φρόνησις stellt diese auf die Tradition zurückgreifende Bewertung aber auch im ‚Staat' nicht in Frage. Denn die Einsicht ist Konsequenz der Schau des Guten durch die Seele u. notwendig für die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Am Schluss des Dialogs formuliert Platon die sittliche Aufgabe des Menschen als Streben nach der δικαιοσύνη

μετὰ φρονήσεως (resp. 10, 621c; vgl. auch Z. Planinc, Plato's political philosophy [London 1991] 58f. 63. 108. 270; seine These, dass Platons politische K. auf einem dem aristotelischen vergleichbaren Verständnis von φρόνησις beruhe [vgl. ebd. X. 6. 270], übersteigert die unbestritten praktische Komponente der φρόνησις u. ist so pauschalisierend falsch; v. a. bleibt der Autor den Beweis schuldig, dass σοφία bei Platon auf den rein theoretischen Bereich beschränkt ist).

h. Xenokrates. Der Schüler Platons u. Nachfolger Speusipps als Leiter der *Akademie steht mit seiner Konzeption der Erkenntnistugend in der Mitte zwischen Platon u. Aristoteles. Nach dem Zeugnis des Clemens v. Alex. (strom. 2, 24, 2 = Xen. frg. 6 Heinze bzw. 259 Isnardi Parente; vgl. auch frg. 7 H. bzw. 84 I. P.) hat die φρόνησις für Xenokrates eine doppelte, nämlich sowohl eine praktische als auch eine theoretische Bedeutung u. unterscheidet sich darin von der σοφία, die als ‚Wissen um die ersten Gründe u. das Intelligible' (ebd.) rein theoretischen Charakter hat. Xenokrates wahrt also einerseits die umfassende Bedeutung des platonischen φρόνησις-Begriffs (H. J. Krämer, Die ältere Akademie: Ueberweg / Flashar 3 [1983] 47f; so schließt Clemens richtig: ‚Daher ist die σοφία eine φρόνησις, aber nicht jede φρόνησις σοφία'), andererseits weist er mit der Unterscheidung von theoretischer u. praktischer Einsicht auf die aristotelische Trennung des Erkenntnisvermögens in die ‚praktische K.' (φρόνησις) u. die ‚theoretische Weisheit' (σοφία) voraus (s. u. Sp. 114). Schwierig zu deuten ist die Qualifizierung der φρόνησις θεωρητική als σοφία ἀνθρωπίνη, die J. Dillon, The middle Platonists (London 1977) 37 wohl richtig auf das Subjekt der Erkenntnis bezogen sieht: Φρόνησις ist vom Menschen erreichbare ‚Weisheit' im Unterschied zum Wissen Gottes u. der himmlischen Wesen von sich selbst (vgl. auch Heraclid. Pont. frg. 87 Wehrli²). Für M. Isnardi Parente, Senocrate-Ermodoro. Frammenti (Napoli 1982) 428f dagegen liegt der Bezeichnung eine an Aristoteles gemahnende Einschränkung des Objekts der φρόνησις auf die menschlich-kontingente Wirklichkeit zu Grunde, eine Deutung, die allerdings die sonst im Platonismus nicht vorkommende begriffliche Unterscheidung von theoretischem Normenwissen u. praktischer Fähigkeit, dieses auf konkrete Handlungen anzuwenden, voraussetzt. Auch ohne diese weitreichende Übereinstimmung mit Aristoteles anzunehmen, wird deutlich, dass die aristotelische Konzeption von K. als praktischer Erkenntnistugend, die eine Verengung des platonischen φρόνησις-Begriffs bedeutet, sich bei Xenokrates im Keim angelegt findet. Ihr wird Aristoteles durch weitergehende terminologische Differenzierung u. systematische Begründung dauerhaften Erfolg verleihen.

j. Aristoteles. Er löst die Ethik aus der ontologischen Fundierung durch die platonische Ideenlehre. Der Verzicht auf die Transzendenz geht einher mit der Einschränkung der Ethik auf den menschlich-praktischen Bereich. Erklärtes Ziel der aristotel. Ethik ist es, nicht zum theoretischen Erkennen, sondern zum praktischen Handeln zu führen (eth. Nic. 2, 2, 1103b 26/30). Der Erkenntnistugend, die bei Platon als Mittler zwischen der intelligiblen Welt der Ideen u. der Sinnenwelt fungiert, kommt dabei eine ganz neue Aufgabe u. Bedeutung zu: Die Norm für das ethisch wertvolle Handeln, die Platon aus den Ideen ableitet, bildet in der Theorie des Aristoteles die K. selbst, insofern sie mit dem ὀρθὸς λόγος identisch ist. Denn die in der φρόνησις tätige Vernunft garantiert die Festlegung der Tugend als ‚Mitte' (μεσότης) zwischen zwei als Fehlhaltungen aufgefassten Extremen, einem Zuviel u. einem Zuwenig (ebd. 2, 6, 1107a 1; vgl. 6, 1, 1138b 18/25 u. ö.). Aristoteles vollzieht erstmals in der Philosophiegeschichte die Trennung von praktischem u. theoretischem Intellekt mit den Tugenden der φρόνησις (K.) u. σοφία (Weisheit), wobei seine Auffassung von K. als genuin praktischer Vernunft zugleich die Aufgabe höherer allgemeiner Maßstäbe in der Ethik bedeutet. Der nicht gänzlich regelbaren Applikation von allgemeinen Normen auf konkrete Situationen Rechnung tragend (vgl. ebd. 2, 2, 1104a 23/9, wo regelrechte Exaktheit im Bereich des Handelns negiert wird), rekurriert Aristoteles bei der Bestimmung des ethisch Richtigen auf die praktische Urteilskraft des anerkanntermaßen klug Handelnden, auf den Träger der K. (ὁ φρόνιμος) als lebendiger Instanz der praktischen Vernunft (vgl. Elm 203; dagegen H. Flashar, Aristoteles: Ueberweg / Flashar 3 aO. 340f, für den der ‚Typ' des Klugen die in der Tradition entwickelten Wertvorstellun-

gen verkörpert). – Eine ausführliche Darstellung der K. findet sich im 6. Buch der Nikomachischen Ethik (eth. Nic. 6, 5. 8/13), das den sog. dianoetischen Tugenden, den Tugenden des Verstandes, im Unterschied zu den ethischen bzw. Charaktertugenden gewidmet ist, dessen eigentliches Thema aber die φρόνησις ist (Flashar 366f). Denn im Unterschied zur wissenschaftlichen Erkenntnis (ἐπιστήμη), die auf das Allgemeine u. Unveränderliche zielt, zur Weisheit (σοφία), deren Gegenstand das ‚Übermenschliche', Kosmologische ist, oder zur τέχνη, die im Bereich des Kontingenten auf die Poiesis aus ist, ragt die φρόνησις heraus als dasjenige intellektuelle Vermögen, das sich in der Sphäre des Veränderlichen auf den für die Ethik relevanten Bereich des menschlichen Handelns bezieht (vgl. eth. Nic. 6, 13, 1143b 19/23). Sie ist nach der allgemeinen Definition ‚eine mit richtiger Planung (λόγος ἀληθής) verbundene, auf das Handeln (πρακτική) im Bereich der menschlichen Güter u. Übel abzielende Grundhaltung' (6, 5, 1140b 5f. 20f). Wie bei Platon ist die φρόνησις condicio sine qua non des sittlich wertvollen Handelns, aber nicht im Sinne einer theoretischen Einsicht in die Struktur des Seins, sondern im Sinne einer praktischen Umsicht. Die ethischen Tugenden u. die K. sind dergestalt aufeinander bezogen, dass die ἠθικὴ ἀρετή das Ziel des Handelns (τὸ τέλος) vor Augen stellt, die φρόνησις die Wahl der richtigen Mittel (τὰ πρὸς τὸ τέλος) garantiert (ebd. 6, 13, 1145a 5f). Die natürliche Neigung zum Guten, die Aristoteles postuliert, wird so durch die K. in die rechte Bahn gelenkt, wie andererseits die natürliche K. im Sinne der wertneutralen intellektuellen Gewandtheit (δεινότης) durch die Hinwendung auf das sittliche Ziel zur Tugend der φρόνησις wird (6, 13, 1144a 23/37). Ihr Charakter als Tugend (eth. Eud. 2, 3, 1221a 21 steht die φρόνησις als Mittleres zwischen Gerissenheit, πανουργία, u. Naivität, εὐήθεια) wird psychologisch begründet vor dem Hintergrund der Zweiteilung des rationalen Vermögens: Wie die Weisheit die optimale Verfassung des spekulativen Teils darstellt, so die φρόνησις die ‚Bestform' (ἀρετή) des λογιστικόν, des abwägenden Intellekts (eth. Nic. 6, 2, 1139a 15f; 6, 13, 1144a 1/3). Unterformen der K. sind die Wohlberatenheit (εὐβουλία; vgl. auch magn. mor. 2, 3, 1199a 4/14), die Fähigkeit des richtigen Unterscheidens (σύνεσις) u. das ‚gütige Verständnis' im Sinne des Taktgefühls (γνώμη) (eth. Nic. 6, 10f, 1142a/1143a). – Wird die Grundformel der K. durch logisches Schlussverfahren (v. a. durch Elimination, dazu Flashar 367; ders., Aristoteles aO. 337) gewonnen, so greift Aristoteles für die Darstellung der φρόνησις in ihren Einzelzügen auf den allgemeinen Sprachgebrauch u. damit auf die außerphilosophische Erfahrungswelt zurück (vgl. eth. Nic. 6, 5, 1140a 24/31; diese zweifache Methode erklärt die teilweise ‚Inkonsistenz' der aristotelischen Theorie [Ebert 179] bzw. das vermeintlich ‚heterogene Material' von Buch 6 [Gigon 91/104]). Die Eigenschaften, die Aristoteles als Merkmale des φρόνιμος herausstellt, die Fähigkeit, gut beratschlagen zu können (καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα [eth. Nic. 6, 5, 1140a 24/31]), vorausschauende Planung für die Zukunft (δύναμις προνοητική), die man auch manchen Tieren zuschreibt (6, 7, 1141a 26/8), die Grundvoraussetzung der Erfahrung, weshalb einem jungen Menschen die φρόνησις abgesprochen werden muss (6, 9, 1142a 11/20), das Verfolgen eigener Interessen, sind Elemente der pragmatischen ‚Lebens-K.', die von Aristoteles auf diese Weise in den Rang einer Tugend gehoben wird (‚moralisch lobenswerte Cleverness': Ebert 183). Die Orientierung am eigenen Nutzen u. dem anderer Menschen durchzieht gleichsam wie ein Leitmotiv die aristotelischen Ausführungen zur K. (eth. Nic. 6, 5, 1140a 26f; 6, 7, 1141a 25f. 30; 6, 7, 1141b 5f). Sie begründet u. a., warum es im Unterschied zur einen Weisheit verschiedene Formen der K. gibt. Denn in Analogie zur Medizin gilt es, für das Wohl jedes Einzelnen jeweils eine besondere Vorsorge zu treffen (ebd. 6, 7, 1141a 29/33). Die so verstandene K. gilt als konstitutive Eigenschaft der Politiker, insofern ‚Perikles u. Seinesgleichen erkennen, was für sie selbst u. für die Menschen nützlich ist' (ebd. 6, 5, 1140b 7/10). Die Wahrnehmung des eigenen Vorteils erscheint geradezu als Voraussetzung dafür, auch für andere Verantwortung übernehmen zu können (ebd. 6, 7, 1141a 25f). Aristoteles kann daher die ‚Weisen' Thales u. Anaxagoras nicht als ‚klug' qualifizieren, da sie nicht ihren persönlichen Nutzen im Blick haben (ebd. 1141b 3/8). Auch unter wissenschaftstheoretischem Aspekt gehören für Aristoteles K. u. Politik eng zusammen. Es handelt sich um ein- u. dieselbe Grundhaltung, die in-

dividuelle, die ökonomische u. die politische φρόνησις unterscheiden sich nur im Zuständigkeitsbereich (ebd. 6, 8, 1141b 23/33). Mit der Bestimmung der K. als praktisch-politischem Wissen steht Aristoteles zwar in gewisser Weise in der Tradition der Sophisten (s. aber auch zu Platons εὐβουλία), aber anders als diese reduziert er die von ihm genutzte Lebens-K. nicht auf eine sittlich neutrale, instrumentelle Rationalität. In ihrer politischen, ökonomischen u. allgemein sittlichen Form trägt die K. wesentlich zur Verwirklichung der spezifischen Aufgabe des Menschen bei (ebd. 6, 13, 1144a 6f). Obwohl von den beiden dianoetischen Tugenden der Weisheit ein gewisser Vorrang gebührt aufgrund ihres höheren Gegenstandes (ebd. 6, 7, 1141a 9/20) u. der Primat folgerichtig dem βίος θεωρητικός zukommt (ebd. 10, 6/9, 1176a/1179a), liegt die Bedeutung der K. bei Aristoteles gerade darin, dass sie die praktisch-politische Existenzweise begründet, die von der Mehrheit der Bürger praktiziert wird u. die im Unterschied zu Platon in keiner Weise an die philosophisch-theoretische Betätigung des Geistes gebunden ist (Flashar, Aristoteles aO. 340/3).

k. Alte Stoa. Zenon aus Kition, Begründer der Stoa, hat die sokratische Grundüberzeugung, dass niemand, der wahrhaft wisse, was das Gute sei, diesem entgegenhandle, zum Grundbaustein seines Systems gemacht. Diese intellektualistische Grundposition der Ethik, die psychologisch untermauert wird durch die monistische Auffassung der Seele als Hegemonikon, das leibliche, seelische u. geistige Kräfte in der Vernunfttätigkeit vereint, erklärt die herausragende Bedeutung, die die Erkenntnistugend (φρόνησις) sowohl im System der Tugenden als auch für das sittliche Verhalten überhaupt in der Alten Stoa gewonnen hat. – In konsequenter Auslegung der Überzeugung, dass jegliches Handeln aus Erkenntnis bzw. Mangel an Erkenntnis (*Irrtum) hervorgeht, definieren die Stoiker alle Tugenden, auch die sog. praktischen Tugenden, in Begriffen des Wissens (ἐπιστήμη; vgl. SVF 3, nr. 262. 264. 266 u. ö.; P. Steinmetz, Die Stoa: Ueberweg / Flashar 4, 2 [1994] 526. 615). Alle Tugenden beruhen auf einem richtigen Werturteil, u. das begründet ihre Einheit (Antakoluthie). Der Gedanke findet seinen deutlichsten Ausdruck bei Zenon, der die Haupttugenden in Termini der φρόνησις derart beschreibt, dass die Gerechtigkeit ‚richtige K. im Zuteilen‘ sei, die Besonnenheit ‚K. in der Auswahl‘, die Tapferkeit ‚K. im Aushalten‘ (SVF 1, nr. 200f). Die φρόνησις als oberste u. umfassende Tugend liefert den ‚Ober‘- bzw. ‚Gattungsbegriff‘ für die übrigen Tugenden, die als verschiedene Ausprägungen der einen richtigen Einsicht erscheinen (vgl. ebd. 1, nr. 406; 3, nr. 53. 58. 284). Auch Ariston aus Chios identifiziert die eine Tugend mit dem ‚Wissen von guten u. schlechten Dingen‘, aber dieses heißt bei ihm nicht mehr φρόνησις, sondern die K. ist vielmehr nur noch der Aspekt des Wissens, der sich im Handeln auswirkt (ebd. 1, nr. 374). Innerhalb des Systems der Kardinaltugenden, das die Stoiker, namentlich Chrysipp aus Soloi, von Platon bzw. Aristoteles übernehmen (vgl. ebd. 3, nr. 264f: πρῶται ἀρεταί), hat die K. dann den ersten Platz inne (ebd. nr. 262f. 264f). Die Einzeltugend bzw. φρόνησις im engeren Sinn (M. Pohlenz, Die Stoa 1^5 [1978] 126) wird definiert als ‚Wissen um das Gute, Schlechte u. Indifferente‘ (ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων; SVF 3, nr. 262. 265f. 274. 598; 2, nr. 174. 1181; 1, nr. 374) oder als ‚Wissen um das, was zu tun u. was zu unterlassen ist‘ (ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων; ebd. 3, nr. 262f. 268. 283. 295; 2, nr. 1005; 1, nr. 375). Während die erste Bestimmung das allgemeine Wissen um die für das menschliche Handeln relevanten Werte bezeichnet, zielt die zweite Bestimmung direkt auf das sittliche Tun: Φρόνησις bedeutet die Fähigkeit, das Wissen um Gut u. Schlecht auf konkrete Handlungssituationen anzuwenden. Den Bezug zum Handeln unterstreicht auch die wohl auf Chrysipp zurückgehende Definition der K. nach dem Betätigungsfeld: καὶ τὴν μὲν φρόνησιν περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι (ebd. 3, nr. 264). Mit G. B. Kerferd, What does the wise man know?: J. M. Rist (Hrsg.), The Stoics (Berkeley 1978) 132/4 ist die generelle Tendenz festzustellen, die Tugenden zum Zweck der Differenzierung über ihren Inhalt oder Bereich zu definieren (vgl. auch SVF 3, nr. 295). Die Annahme einer zweifachen Bedeutung der φρόνησις wird dadurch nicht notwendig. Von Zenon u. den Späteren wird nur jeweils ein anderer Aspekt (das Wie oder das Was) der Einsicht in den Blick genommen. – Aus der Einteilung der praktischen Tugend ausgenommen ist die Weisheit (σοφία). Die Alte Stoa unterscheidet zwischen σοφία als dem

,Wissen um die göttlichen u. menschlichen Dinge' (ebd. 2, nr. 35f u. ö.) u. φρόνησις als dem ,Wissen um die zu erstrebenden u. zu meidenden Dinge' (Cic. off. 1, 153). Der Begriff σοφία scheint, wie bei Aristoteles, der reinen Theorie vorbehalten, der kontemplativ-wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Natur in ihren verschiedenen Erscheinungsformen bis hin zum Wesen der Götter. In diesem umfassenden Sinn bildet die Weisheit den ,Überbau' der gesamten Philosophie u. ihrer drei Bereiche *Logik, Physik, Ethik (SVF 2, nr. 35). Die Erkenntnisform der φρόνησις dagegen, die die Bestimmung des im Hinblick auf das Handeln Gebotenen impliziert, ist die führende Tugend im praktisch-moralischen Bereich (M. Forschner, Die stoische Ethik^2 [1995] 256). Wie nun die Alte Stoa das Verhältnis von Weisheit u. K., von theorie- u. praxisbezogener Erkenntnis, bestimmt hat, ist in der Forschung nach wie vor ungeklärt. Durchaus plausibel leitet Dihle 21 die Einheit von theoretischer u. praktischer Vernunft aus dem stoischen Dogma der Naturgemäßheit des rechten Handelns ab: Die theoretische Naturerkenntnis soll demnach das praktische Verhalten der Weisen unmittelbar bestimmen (vgl. auch Steinmetz aO. [o. Sp. 117] 541f; G. Striker, Plato's Socrates and the Stoics: P. A. Vander Waerdt [Hrsg.], The Socratic movement [Ithaca 1994] 249/51). Die oben skizzierte terminologische Trennung führt Dihle auf den Einfluss der aristotelischen Unterscheidung zurück, die aber für ihn in der Stoa ohne inhaltliche Konsequenz bleibt. Seine Belege dafür, dass gerade auch σοφία für die Stoiker ,die Summe aller das Handeln bestimmenden Tugenden' sei, überzeugen aber deshalb nicht ganz, weil es sich um lateinische Textstellen handelt (SVF 2, nr. 117 = Cic. ac. 2, 23; SVF 3, nr. 1 = Cic. fin. 3, 23/5) u. sapientia nicht notwendig σοφία wiedergeben muss (s. u. Sp. 128). Demgegenüber betont N. White, The role of physics in Stoic ethics: SouthJournPhilos 23 Suppl. (1985) 57/74, dass die stoischen Quellen keine Aussage zulassen, inwieweit das theoretische Wissen über die Welt u. die Götter für die praktische Orientierung des Weisen in der Welt als unabdingbar angesehen wurde (vgl. Forschner aO. 247f). Noch weiter geht M. Hossenfelder, der die kosmologisch-theologische Fundierung der Ethik für die Stoa abweist, indem er die stoische Telosformel, man müsse ὁμολογουμένως ζῆν, ohne Rückgriff auf die Naturphilosophie moralisch-praktisch als ,Übereinstimmung von Wollen u. Können' deutet (Stoa, Epikureismus u. Skepsis: W. Röd [Hrsg.], Gesch. d. Philos. 2^2 [1993] 4. 23). In diesem Zusammenhang ist es vielleicht hilfreich, sich zu vergegenwärtigen, dass die rechte Einsicht, aus der sich das richtige Verhalten ergibt, von den Stoikern weniger objektiv, d. h. über den Inhalt, u. darunter fällt das Wissen über die Natur, als formal über die innere Haltung bzw. Einstellung bestimmt wird. Nicht σοφία, sondern φρόνησις ist bezeichnenderweise auch der terminus technicus, mit dem die Stoiker die sittliche Disposition des Weisen bezeichnen (SVF 3, nr. 512. 516; 2, nr. 132; 1, nr. 170; Forschner aO. 205/7), die feste u. unerschütterliche tugendhafte Einstellung (διάθεσις), die den Weisen vom ,Fortschreitenden' (προκόπτων) unterscheidet u. aufgrund derer die Handlungen des Weisen κατορθώματα, vollkommene Handlungen sind (SVF 3, nr. 284. 297). Dieser umfassenden Bedeutung von φρόνησις entspricht ihre Charakterisierung als τέχνη περὶ τὸν βίον (ebd. 3, nr. 598. 516; vgl. 2, nr. 117: ars vivendi in Bezug auf sapientia, mE. Ciceros Übersetzung von φρόνησις, fin. 5, 16, s. u. Sp. 128). Die Analogie von φρόνησις u. Kunst bzw. Handwerk betont den Praxisbezug des für den Weisen konstitutiven Habitus. Die K. des Weisen ist auf die planvolle Gestaltung des Lebens gerichtet. In der φρόνησις, insofern sie die Herrschaft über die Affekte sichert, sieht die Alte Stoa schließlich den Garanten des glücklichen Lebens, der εὐδαιμονία (SVF 3, nr. 284. 53. 58 = Sen. ep. 85, 2; zu den Implikationen von Tugend- u. Affektenlehre s. u. Sp. 131f zu Seneca). Auch in diesem Sinne steht die K. stellvertretend für die anderen Tugenden, die nach stoischer Auffassung das Glück erzeugen (SVF 3, nr. 106f; vgl. ebd. nr. 16). – Auf die stoische Tendenz zur Systematisierung geht ein Katalog von Spezialtugenden zu den einzelnen Kardinaltugenden zurück (ὑποτεταγμέναι ἀρεταί; ebd. nr. 264). Der K. sind u. a. εὐβουλία (Wohlberatenheit), die auf das nützliche Handeln bezogen wird, ἀγχίνοια (Scharfsinn) u. εὐμηχανία (Erfindungsgeist) untergeordnet. Die Stoiker betonen ein weiteres Moment der K., das in der Aufzählung fehlt: die εὐκαιρία (opportunitas temporum), die Situations- bzw. Zeitgemäßheit des rechten Handelns. Sie fällt sowohl unter die

vierte Kardinaltugend, die Besonnenheit, als auch in den Bereich der φρόνησις (so Cic. off. 1, 143). Der übergeordnete Gesichtspunkt ist der der εὐταξία, von Cicero definiert als ‚das Vermögen, Handlungen, deren Ausführung oder Besprechung bevorsteht, in den ihnen eigenen Zeitraum zu stellen' (ebd. 1, 142; vgl. SVF 3, nr. 264: ἐπιστήμη τοῦ πότε πρακτέον). Mit der Forderung der εὐκαιρία tragen die Stoiker der Tatsache Rechnung, dass zum guten, erfolgreichen Handeln das sittliche Bewusstsein allein nicht genügt. Die richtige Beurteilung der jeweiligen Umstände muss notwendig hinzukommen, denn erst das Situationsverständnis gibt entscheidend vor, was konkret zu tun ist. Über die sittliche Urteilskraft verfügt nach stoischer Lehre nur der, der Einsicht in die Natur hat, insofern sie ‚kausaler Ereigniszusammenhang, Heilsgeschichte' ist (Forschner aO. 207/11). Die Vorwegnahme des Kommenden im Geiste u. die Annahme des Schicksals (auch des uU. erfolglosen Handelns) kennzeichnen die φρόνησις des Weisen. Seine Handlungen, die κατορθώματα, heißen daher auch εὐκαιρήματα (SVF 3, nr. 502; vgl. ebd. nr. 562).

l. Mittlere Stoa (Panaitios). Panaitios aus Rhodos (ca. 180/111 vC.) hat die Tugendlehre der Stoa in nicht geringem Umfang modifiziert. Er verzichtet auf eine wie auch immer geartete (s. o. Sp. 119) kosmologische Begründung der Ethik, derzufolge das rechte Handeln aus der Erkenntnis der Allnatur abgeleitet wird, u. gibt ihr eine empirisch-biologische Grundlage (Steinmetz aO. [o. Sp. 117] 655f). Das Lehrstück von der Oikeiosis dient ihm dazu, über die instinktiv-natürliche Anlage des Menschen zur Sittlichkeit hinaus das Wesen der Einzeltugenden sowie ihre Zusammengehörigkeit (Antakoluthie) zu erweisen (vgl. Cic. off. 1, 11/7 = Panaet. frg. 98 van Straaten, nach der Grundlage von Panaitios' Schrift περὶ τοῦ καθήκοντος). Panaitios unterscheidet vier Grundtriebe, die dem Menschen von Natur gegeben sind: das Streben nach Erkenntnis, nach *Gemeinschaft, nach Vorrang u. nach Ordnung u. Schönheit. Aus diesen vier Urtrieben werden wiederum die vier Kardinaltugenden abgeleitet: die K. bzw. Weisheit, die Sozialtugend, differenziert in Gerechtigkeit u. Wohltätigkeit, die Hochgesinntheit, die Besonnenheit (Cic. off. 1, 15f). Unter Aufgabe der altstoischen intellektualistischen Auffassung von Tugend definiert Panaitios die Tugenden nicht als Wissen, sondern als richtiges Verhalten innerhalb eines bestimmten Bereiches (Steinmetz aO. [o. Sp. 117] 658). Dem entspricht, dass die Grundlage der panaitianischen Ethik die sog. ‚angemessenen Handlungen' (καθήκοντα, media officia) bilden, die auch für die Nichtweisen erreichbar sind u. wesentlich durch ein inhaltliches Kriterium, nämlich die Naturgemäßheit, bestimmt werden (Becker, Kardinaltugenden 215/8). Der ersten Kardinaltugend, die Panaitios wie Aristoteles als theoretische von den drei übrigen praktischen Tugenden trennt (Cic. off. 1, 17), ist gemäß dem zugrunde liegenden natürlichen Streben (ebd. 1, 13) die Aufgabe der Wahrheitsfindung (vgl. ebd. 1, 10. 15. 18; 1, 16: indagatio atque inventio veri) zugeordnet. In dem Maße, in dem die sittlichen Grundsätze aus der generellen Natur des Menschen abgeleitet werden, verliert die Einsicht in die Weltordnung, die reine Theorie, die ursprünglich mit σοφία bezeichnet wurde, an Bedeutung für die Ethik. Eine auffallende Neuerung gegenüber der Alten Stoa besteht daher in der Integration der umfassenden σοφία / sapientia in das System der vier Kardinaltugenden. Panaitios bezeichnet die erste Tugend unterschiedslos mit σοφία / sapientia bzw. φρόνησις / prudentia (vgl. ebd. 1, 15f). Der erste Bereich des Sittlichen umfasst demgemäß sowohl die rein theoretische Forschung (ebd. 1, 19: in studiis scientiae cognitionisque) als auch die praktische, auf ethische Fragen zielende Erkenntnis (ebd.: in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum). Auch wenn man den Vorrang des praktischen Lebens (vita activa) vor dem betrachtenden (vita contemplativa), der ebd. formuliert wird, v. a. der Akzentsetzung Ciceros zuschreibt (so Steinmetz aO. 658; vgl. E. Lefèvre, Panaitios' u. Ciceros Pflichtenlehre [2001] 21. 79), wird die in der Skizzenhaftigkeit der Darstellung (off. 1, 18f) zum Ausdruck kommende Vernachlässigung der Erkenntnistugend (Becker, Kardinaltugenden 38) schon bei Panaitios anzunehmen sein. Dem entspricht die allgemeine Tendenz der mittleren Stoa, die *Gerechtigkeit zur obersten u. umfassenden Tugend zu machen (vgl. auch Cic. off. 1, 152/61 [Quelle Poseidonios]; nat. deor. 1, 9; rep. 3, 8; A. Dihle, Art. Gerechtigkeit: o. Bd. 10, 269).

m. Epikur. Auch Epikur, Begründer der zweiten großen hellenist. Philosophenschule,

stellt die Bedeutung der praktischen K. (φρόνησις) heraus. Im Brief an Menoikeus, in dem er einen Abriss seiner Ethik liefert, nennt er die φρόνησις ‚den Anfang von allem u. das größte Gut‘ (Epicur. Men. 132 [64 Usener], dazu W. Schmid: o. Bd. 5, 691/5). Infolge der ethisch-therapeutischen Ausrichtung seiner Philosophie u. mit deutlichem Bezug zu Aristoteles schätzt Epikur das praktische Wissen von Gut u. Übel, die K., höher ein als das theoretische Wissen, hier φιλοσοφία (Men. 132). Oberstes Telos im prägnanten Sinn, nämlich Ursprung u. Ziel des glücklichen Lebens, ist für Epikur die Lust (ebd. 128). Die Tugenden haben für Epikur keine absolute Geltung, sondern sind nur wertvoll, insofern sie den Menschen frei von körperlichem Schmerz u. seelischer Unruhe machen (Epicur. sent. Vat. 5 [136 Arrighetti^2] = frg. 512 Usener; vgl. auch M. Erler, Epikur: Ueberweg / Flashar 4, 1 [1994] 159). In der epikureischen Güterlehre nimmt daher die φρόνησις den Rang des höchsten relativen bzw. ‚abgeleiteten‘ Gutes ein. Aus der K. entspringen alle übrigen Tugenden (Men. 132; vgl. die umfassende Bedeutung der φρόνησις in der Stoa), u. sie weist den Weg zur Eudaimonie, indem sie lehrt, dass tugendhaftes Verhalten notwendig ist für ein lustvolles Leben (ebd.). Aufgabe der φρόνησις ist es, die wahren Mittel der Lustgewinnung zu erforschen. Dazu gehört ein gewisses ‚Lustkalkül‘, die mit nüchterner Überlegung (νήφων λογισμός, ebd.) gepaarte Berechnung (συμμέτρησις, ebd. 130) des Zu- u. Abträglichen, derzufolge aus den vielen Arten von Begierden allein die notwendigen u. natürlichen befriedigt u. die Lüste gemieden werden, die Unlust verursachen können (Erler aO. 157f).

n. Mittlerer Platonismus der Kaiserzeit. Nicht wenige Platoniker übernehmen, wenn auch zT. auf einer eher formalen Ebene, mit der Tugendlehre des Aristoteles die Differenzierung der Erkenntnistugend in eine theoretische u. in eine praktische Form. Für Plutarch v. Chaironeia ist der λόγος je nach Objekt der Betrachtung θεωρητικός oder πρακτικός bzw. βουλευτικός (virt. mor. 28, 443E). Die theoretische Funktion ist vorrangig, erst wenn ein Wandel eintritt, d. h. wenn der Logos sich nicht auf ewige u. unvergängliche Dinge, sondern auf die kontingente, auf den Menschen bezogene Wirklichkeit richtet, tritt die φρόνησις auf den Plan. Im Unterschied zur σοφία sind für die φρόνησις τύχη u. βουλή notwendige Voraussetzungen (ebd. 443F). Die φρόνησις leistet den maßgeblichen Beitrag zur Entstehung der ethischen Tugenden, insofern mit ihrer Hilfe die Disposition des passiven Elements in einen ‚zivilen‘ Zustand (ἕξις ἀστεία) überführt wird (ebd. 443D; vgl. auch Alcin. introd. 184 [61 Whittaker], der die Rolle der φρόνησις im Verhältnis zu den übrigen Tugenden mit der eines Steuermanns oder Generals vergleicht, der den Matrosen bzw. Soldaten Anweisungen gibt; zur Zweiteilung der Seele in παθητικόν u. λογιστικόν vgl. M. Baltes, Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos u. der Seele [Leiden 1972] 147f. 203). In ganz anderer Weise differenziert Plutarch im Traktat περὶ ἡσυχίας (frg. 143 Sandbach) zwischen theoretischer u. praktischer Erkenntnis, die hier beide φρόνησις heißen. Er unterscheidet zwischen der praktischen, gewöhnlichen, im Verkehr mit den Menschen wirksamen Alltags-K. (ἡ καπηλικὴ καὶ ἀγοραία, scil. φρόνησις), die auch δριμύτης (Scharfsinn) u. πανουργία (Schläue, Cleverness) genannt wird, u. der ‚großen‘, theoretischen u. moralischen K., deren Ziel die ὁμοίωσις θεῷ (*Ebenbildlichkeit) ist u. die nur in Ruhe u. Einsamkeit geübt werden kann. In diesem Sinne wird φρόνησις synonym zu σοφία gebraucht (ebd.: ἡ δ' ἐρημία σοφίας οὖσα γυμνάσιον). – Auch der Platoniker (?) Alkinoos (um 150 nC.; die Identifizierung mit Albinus bestreitet J. Whittaker, Studies in Platonism and patristic thought [London 1984] 127/39 u. ö.; anders Dillon aO. [o. Sp. 113] 267/71) exponiert die theoretische Funktion der φρόνησις (introd. 153, 4/6 [2 Whittaker]). Sie bezeichnet den positiven Zustand (εὐπαθεῖν nach Plat. Phaedo 79d 6f) der das Göttliche u. das göttliche Denken betrachtenden Seele, fällt also mit der ὁμοίωσις zusammen u. kennzeichnet die theoretische Lebensform als Ganze. – In typisch eklektischer Manier verfährt *Apuleius v. Madaura. Er vertritt zunächst die platonische Auffassung von der Einheit der Erkenntnistugend (vgl. Plat. 2, 228: illam virtutem, quae ratione sit nixa et est spectatrix, diiudicatrix omnium rerum, prudentiam dicit [scil. Plato] atque sapientiam) u. differenziert dann sapientia u. prudentia im stoischen Sinn (quarum sapientiam disciplinam vult videri divinarum humanarumque rerum, prudentiam vero scientiam esse intellegendorum bonorum et malorum,

eorum etiam quae media dicuntur), wobei die stoische Definition der σοφία wohl schon zum philosophischen Allgemeingut geworden ist. Eine gewisse Unklarheit in der Abgrenzung von σοφία u. φρόνησις zeigt auch die Lasterlehre des Apuleius (Plat. 2, 226). Sie beruht auf der Anwendung der aristotelischen Lehre von den zwei Lastern, die zu einer Tugend gehören, auf die Dreiteilung der Seele bei Platon, so dass jedem Seelenteil bzw. jeder Tugend ein Laster gegenübergestellt wird, das wiederum zwei Unterarten aufweist. Der prudentia entspricht die indocilitas, die ‚fehlende Bereitschaft zu lernen'; diese hat zwei Formen, die Unwissenheit (imperitia) u. die Dummheit (fatuitas), von denen wiederum die eine mit sapientia, die andere mit prudentia kontrastiert wird. Das Bestreben, die zwei Tugenden des rationalen Seelenteils, die die aristotelische Tradition kennt, in das platonische System einzuordnen, lässt Apuleius hier σοφία mit einem Laster konfrontieren. Andere Platoniker qualifizieren σοφία gerade nicht als Mitte zwischen zwei falschen Extremen (zB. Plut. virt. mor. 28, 443D; Dillon aO. [o. Sp. 113] 330).

o. *Neuplatonismus (Plotin).* Plotins Ethik steht (anders als die der Vertreter des mittleren Platonismus Plutarch u. Alkinoos) ganz in platonischer Tradition. Seine Darstellung der vier Tugenden (enn. 1, 2) basiert auf Platons Politeia (Ende Buch 4 u. 9; vgl. auch Theaet. 176ab), geht aber über die platonische Konzeption weit hinaus (vgl. auch die Rezeption bei Porph. sent. 32; Macrob. somn. 1, 8). Denn die metaphysische Durchdringung der Ethik, die zur Aufhebung herkömmlicher ethischer Prinzipien führt (vgl. enn. 1, 2/6), setzt einen neuen Tugendbegriff voraus. Im Unterschied zur Lehre der hellenist. Philosophenschulen, die das Telos des sittlichen Strebens in der Eudaimonie, d. h. in einem glücklichen, gelingenden Leben in der Welt, verwirklicht sehen, besteht für Plotin das sittliche Ziel des Weisen in der Flucht der Seele aus dem Leben als Zusammengesetztes u., positiv, in der Angleichung an Gott bzw. in der Vereinigung mit dem höchsten Geist, dem νοῦς. Die Tugend bestimmt Plotin als Mittel, das Ziel der Weltflucht zu erreichen. Sie wird also rein instrumental u. zugleich wesentlich negativ, nämlich als Prozess der Reinigung aufgefasst (zB. 1, 2, 4. 6, 6; vgl. E. Bréhier, ΑΡΕΤΑΙ ΚΑΘΑΡΣΕΙΣ: RevÉtAnc 42 [1940] 53/8). Dabei unterscheidet Plotin zwischen niederen, ‚bürgerlichen' u. höheren, spirituellen Tugenden. Nur auf der Ebene der letzteren kann der Prozess der Reinigung u. Gleichwerdung stattfinden, da nur sie die wahren Abbilder der den Geist konstituierenden Ideen darstellen. Für die φρόνησις als Einzeltugend ergibt sich im Ganzen eine vierfache Bedeutung (vgl. die auf Porphyrios zurückgehende Klassifikation der Tugenden Macrob. somn. 1, 8, 5: virtutes politicae, purgatoriae, animi iam purgati, exemplares). Φρόνησις zielt als Eigenschaft des überlegenden Seelenvermögens auf das rechte Meinen u. bildet die erste der bürgerlichen Tugenden, die aber für den plotinischen Weisen allenfalls im Rahmen einer asketischen Propädeutik relevant sind (L. P. Gerson, Plotinus [London 1994] 200). Auf der Ebene der höheren Tugend bezeichnet φρόνησις als Erkenntnis die Wirksamkeit der reinen, vom Körperlichen losgelösten Seele (1, 2, 3, 15f). Im gleichermaßen umfassenden, aber positiven Sinn bestimmt Plotin Weisheit u. Einsicht als Blicken auf den Geist (1, 2, 7, 6f), was sich mit der Definition der Tugend allgemein deckt (vgl. das Referat Macrob. somn. 1, 8, 4: prudentiae esse mundum istum et omnia quae mundo insunt divinorum contemplatione despicere, omnemque animae cogitationem in sola divina dirigere). Die Antakoluthie der Tugenden ergibt sich daraus, dass alle anderen Tugenden jeweils aus der φρόνησις abgeleitet werden, so dass sie sich als Spezifikationen des Prozesses der Hinwendung zum Geist erweisen. Schließlich heißt das Denken des Geistes selbst ‚Wissen u. Weisheit', gemeint ist nicht die Tugend, sondern die Idee der Tugend, die es in der Seele nachzuahmen gilt (enn. 1, 2, 7, 3f). Dieser Überblick zeigt, dass die praktische Bedeutung, die φρόνησις bei Platon implizit hat, bei Plotin fast ganz verloren geht. Plotin hat die sokratische Identifikation von Tugend u. Wissen ins Extreme gesteigert: Der Philosoph konzentriert sich im Geist so sehr auf die Tugend, dass die tugendhaften Handlungen spontan u. logisch, fast automatisch folgen. Ein spezielles Nachdenken über richtiges Verhalten (wie es nach Aristoteles Aufgabe der K. ist) wird dadurch überflüssig. Auch Platon kennt zwar keine besondere auf die Praxis gerichtete Erkenntnis, aber während es für ihn ein ethisches Muss ist, dass auf die Theorie die Praxis folgt, soll der Philosoph bei Plotin nach dem Modell der

Vorsehung Abstand davon nehmen, in menschliche Angelegenheiten einzugreifen (Gerson aO. 201 zu enn. 3, 2, 8, 16/26). Die einzig wünschenswerte Lebensform für die Weisen ist die kontemplative (enn. 1, 2, 7, 13/30).

II. Römisch. a. Allgemein zur Begrifflichkeit. Zur Übersetzung von σοφία u. φρόνησις werden im Lat. sapientia u. prudentia verwendet (Cic. off. 1, 153; Afran.: Gell. 13, 8, 3). Ebenso wenig wie ihre griech. Pendants können sapientia u. prudentia zunächst auf die theoretische bzw. praktische Seite der Erkenntnistugend festgelegt werden. Vielmehr lassen sich trotz unterschiedlicher etymologischer Herkunft (sapientia von sapere, ‚schmecken, riechen', u. prudentia von providere, ‚vorher-sehen, -wissen, -erfahren' [Walde / Hofmann, Wb.[3] 2, 477. 378]) in republikanischer Zeit im Gebrauch kaum Unterschiede feststellen. Sapientia u. prudentia sind fast Synonyme: Beide Wörter bezeichnen die vorausschauend-planende, praktische K. (J. Hellegouarc'h, Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république [Paris 1963] 273; Klima 28; vgl. schon Mar. Victorin. rhet. 1, 1 [156, 4 Halm]). Sapientia ist allerdings im Vergleich zu prudentia der ‚neutrale' Begriff. Sie steht sowohl für die praktische K. als auch für die Weisheit, d. h. die theoretisch-philosophische Einsicht u. menschliche Bildung im weitesten Sinn (Klima 30; Luck 212. 215). Bei *Cicero u. den Historikern tritt ein dritter, konkreter Begriff hinzu, der eng mit den Abstrakta prudentia bzw. sapientia als besonnener, vorsorgender K. verbunden ist u. zT. ihre Funktion übernimmt: consilium, ‚der kluge Rat' (vgl. A. Klotz: ThesLL 4 [1906/09] 455/8).

b. Plautus u. a. Die frühesten Zeugnisse, v. a. aus der Komödie, zeigen, dass sapientia, nicht prudentia, das ursprüngliche Wort für die natürliche K. ist, die sich im geistesgegenwärtigen Handeln bewährt (Homeyer 304f; Klima 75/84). So verwendet Plautus prudentia überhaupt nicht. Bei der plautinischen sapientia handelt es sich um eine vornehmlich intellektuelle Eigenschaft. Sie ist vererbbar (Plaut. Poen. 1199), unabhängig vom sozialen Status (Plaut. Epid. 60 u. ö.) u. vom Alter (Plaut. Merc. 295; Trin. 367; Publil. Syr. sent. 590 Wölfflin) u. damit von der ethisch u. sozial begründeten K. bei Cicero in wichtigen Punkten verschieden. Im praktischen Leben besteht sie darin, den in der jeweiligen Situation besten u. angemessensten Entschluss zu fassen; vgl. die allgemeine Definition Cic. Cluent. 84: sapientissimum esse dicunt eum, cui, quod opus sit, ipsi veniat in mentem; proxime accedere illum, qui alterius bene inventis obtemperet. Als findige Situations-K., die vor allem Sklaven auszeichnet, kann sie die Bedeutung von ‚List, Schlauheit, Witz' annehmen (Plaut. Persa 622; Poen. 131; Ter. Ad. 427 u. ö.). Kriterium dieser Lebens-K. ist der Erfolg, nicht die Sittlichkeit (Plaut. Pseud. 678/82).

c. Cicero. Bei ihm gewinnt prudentia neben sapientia große Bedeutung. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes, ‚klare Erkenntnis einer Situation, Absicht' (d. h. prudens = sciens, vgl. das Material bei Klima 31/4), tritt in klassischer Zeit nur noch in imprudens, imprudentia, ‚unabsichtlich', u. in der juristischen Terminologie (prudentia, ‚Vorbedacht'; Cic. inv. 1, 41) zutage. Die ciceronische prudentia steht in der Regel für ein Tugendverhalten, ist ethisch relevant (Klima 37). Daher lautet auch die regelmäßige Übersetzung für φρόνησις im unphilosophischen Sinne von ‚Denkfähigkeit', ‚geistiger Bewusstheit' sapientia, nicht prudentia (vgl. sapiens ‚geistig normal' als juristischer Gegenbegriff zu furiosus, mente captus [zB. Plaut. Truc. 78; Plin. n. h. 23, 23; 16, 25]). Prudentia erscheint bei Cicero als der engere Begriff. Gleichzeitig tritt sie als praktische K. par excellence hervor. Die Bedeutungserweiterung von prudens bzw. prudentia ist wohl über den Einfluss der griech. philosophischen Terminologie hinaus mit Klima 35f auf das Bewusstwerden des etymologischen Zusammenhangs u. damit auf den Einfluss Varros zurückzuführen; vgl. zB. leg. 1, 60 (quae virtus ex providendo est appellata prudentia); div. 1, 111; rep. 6, 1; nat. deor. 2, 58. Die in der Definition der Lebensklugheit (prudentia) off. 2, 33 genannten Aspekte der Verstandeskraft, der Voraussicht u. der praktischen Umsetzung der Einsicht in der Entschlussfassung gelten auch als Wesenszüge der sapientia (zB. Cic. de orat. 2, 333). Beiden Wörtern eignet auch das Moment der Voraussicht (zu sapientia zB. Ter. Ad. 386; Cic. Mil. 21; Rab. Post. 1; rep. 1, 45; Phil. 10, 17; 11, 7; u. v. a. Cic. frg. 5, 33 [316 Müller] = Non. Marcell. 41, 30 [1, 60 Lindsay]: id enim est sapientis providere; ex quo sapientia est appellata prudentia). Die Definition der prudentia, die Cic. inv. 2, 160 liefert, betont ent-

sprechend den Erfordernissen vor Gericht neben intellegentia u. providentia als dritten Aspekt das Gedächtnis, memoria (vgl. auch Rhet. Her. 3, 3f; Afran.: Gell. 13, 8, 3 zu sapientia). Das Element der Erfahrung macht die K. zum Privileg des Alters (zB. Cic. Cato 20; Tusc. 1, 94; div. 2, 50; off. 1, 122 [prudentia]; Cluent. 13). Besonders prudentia bezeichnet das Vermögen, einen Beruf auszuüben, v. a. den des Rechtskundigen (Cic. Caecin. 78; top. 65, daher die spätere Bildung ,iurisprudentia' [Ulp.: Dig. 1, 1, 10], in der besonders die Funktion des cavere, der Abschätzung u. Verhütung nachteiliger Rechtsfolgen, zum Tragen kommt), sowie objektiv die Fachwissenschaften selbst: Rechtskunde (Cic. Verr. 1, 52; Caecin. 78f u. ö.), Staatsverwaltung (rep. 2, 45 [in Bezug auf die theoretische Kenntnis vom Kreislauf der Verfassungen]; de orat. 1, 60 u. ö.), Rhetorik (ebd. 2, 11. 307; 3, 212 u. ö.) u. a. – Die für die praktische Lebens-K. konstitutive Orientierung an Nutzen u. Erfolg (vgl. Enn. 273 Vahlen[2]: Qui ipse sibi sapiens prodesse non quit, nequiquam sapit) ist auch der ciceronischen prudentia bzw. sapientia inhärent (zB. Tusc. 2, 31: ea [scil. prudentia] patieturne te quicquam facere nihil proficientem et ⟨frustra⟩ laborantem?). Im politischen Kontext erhält allerdings der Nutzen, an dem die K. gemessen wird, in der Regel eine soziale Ausrichtung, es geht um den Nutzen der Mitbürger oder des Gemeinwesens im Ganzen (Klima 21/7; Schwamborn 30). Off. 2, 34 erklärt Cicero explizit, dass die iustitia die condicio sine qua non der K. sei. Indem sie die wahre prudentia von der bloßen Schlauheit (calliditas / versutia / πανουργία) abhebt, die leicht in Arglist ausarten kann (astutia / malitia: ebd. 3, 71. 96), konstituiert die in der Verbindung mit der Gerechtigkeit liegende Verlässlichkeit über den ethischen Wert hinaus auch den pragmatischen Wert der K., der im Schaffen von politischem Ansehen besteht. Die Spannung zwischen einer individuell- u. einer sozial-utilitaristischen Auffassung von K. liegt auch der Antinomie von K. (sapientia) u. Gerechtigkeit zu Grunde, die im 3. Buch De re publica erörtert wird. Gegen die angeblich auf Karneades zurückgreifende These des Philus, dass sapientia, die wesentlich auf die Wahrung des eigenen Vorteils ausgerichtet sei, u. iustitia, die in der Sorge um das Allgemeinwohl bestehe, sich gegenseitig ausschlössen (rep. 3, 8/31), wendet sich Laelius mit der Verankerung der K. im Ethisch-Politischen (rep. 3, 33). Konkret zeigt sich der soziale Aspekt der K. vor allem im Ratgeben, aber auch in der Annahme eines klugen Rates (vgl. oben Cluent. 84; Liv. 22, 29, 9). Im öffentlichen Leben bewährt sich die mit Fürsorge gepaarte Einsicht besonders im Wirken der Staatsmänner (Klima 23/6; Hellegouarc'h aO. [o. Sp. 127] 254/74; zB. Tusc. 5, 72). Sie bildet so nicht zuletzt das Substrat der sapientia, die das Ideal des vollkommenen Staatsmannes in De re publica kennzeichnet (vgl. rep. 1, 33; 2, 51). Sowohl prudentia (ebd. 2, 45; leg. 3, 5; ac. 2, 3; virt. frg. 14 [340 Müller]) als auch sapientia (Quir. 16; Lael. 18; dom. 45; rep. 2, 51; off. 2, 46) gelten daher als fundamentale Tugend des Politikers. Daneben findet sich außerhalb der philosophischen Schriften häufig consilium (griech. εὐβουλία; Catil. 3, 14; de orat. 1, 8; off. 1, 79. 81 u. ö.). Die politische Intelligenz ist an den sozialen Rang gebunden, wird in der Regel von Senatoren u. Magistraten gefordert (de orat. 1, 8; Brut. 133; Planc. 9 u. ö.) u. kennzeichnet daher die Funktion der optimates insgesamt (bes. consilium: Rhet. Her. 2, 17). Auch in das von Cicero entworfene Ideal des Redners geht die Vorstellung der praktischen K. ein. Versteht Cicero unter prudentia ratioque dicendi im Allgemeinen das theoretische Fachwissen des Redners (de orat. 1, 89; 2, 11), so zeigt sich die Urteilskraft des Redners im Besonderen in der richtigen Auswahl u. Anordnung der Argumente (ebd. 2, 307f) sowie im Wissen um das jeweils Angemessene (scire, quid quandoque deceat; ebd. 3, 212). In der Synthese von Redekunst, philosophisch-literarischer Bildung (doctrina: de orat. 3, 57) u. sittlich-politischer Einsicht (consilium / prudentia), die den idealen Redner auszeichnet, wird die K. auf eine höhere Ebene gehoben, die der sapientia bzw. philosophia oder eloquentia im weiteren Sinn (ebd. 3, 54/143). – In stoischer Tradition steht die Definition der K. (prudentia) als Wissen bzw. Auswahl (dilectus / selectio) des Guten, Schlechten u. Indifferenten (nat. deor. 3, 38; off. 1, 114; 3, 71; frg. 5, 50 [318f Müller]; fin. 5, 67; ebd. 3, 31; inv. 2, 160; Rhet. Her. 3, 3f). Als stoische Einzeltugend bildet prudentia, entsprechend der griech. φρόνησις, die erste bzw. eine der vier Kardinaltugenden (Cic. inv. 2, 160; Tusc. 3, 17; fin. 5, 36 u. ö.; zu off. 1, 15/9 s. o. Sp. 121f). In Abgrenzung zur Weisheit (σοφία /

sapientia) bestimmt Cicero off. 1, 153 die K. (φρόνησις / prudentia) als ‚Wissen um die zu erstrebenden u. zu meidenden Dinge‘ (s. o. Sp. 118f), eine Definition, die der Bestimmung der σωφροσύνη bei Joh. Stobaios (SVF 3, nr. 262: ἐπιστήμην αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων) entspricht. Auch sonst trägt die prudentia bei Cicero Züge der σωφροσύνη bzw. temperantia / moderatio (ac. 2, 3; off. 1, 142; vgl. o. Sp. 121) oder ist eng mit ihr verbunden (nat. deor. 80; Att. 7, 2, 2, 10 u. ö.). Eine besondere Erscheinungsform der politischen K. tritt im Entwurf des prudens hervor (Cic. rep. 2, 67), der Züge des griech. σώφρων trägt: Der Staatsmann muss durch Beherrschung der Leidenschaften in sich Eintracht u. Harmonie verwirklichen u. damit zum Abbild der staatl. Ordnung werden (Schwamborn 33/7).

d. Seneca. In der kaiserzeitlichen Stoa treten die individuell-praktischen Aspekte der Ethik in den Vordergrund. Ohne den Boden des orthodoxen Lehrsystems zu verlassen, bemüht sich Seneca in seinen protreptischen Schriften besonders um die praktische Anwendung der stoischen Lehre auf konkrete Lebenssituationen. Auch für ihn gehört die K. (prudentia) daher nach altstoischer Tradition zum Kanon der vier Kardinaltugenden (ep. 90, 46; 120, 11). Prudentia bildet ein, aber nicht das übergeordnete Moment der sittlichen Vollkommenheit. Sie zeigt sich im Handeln (ebd. 120, 10), u. ihre Aufgabe besteht darin, in der Planung zukünftiger Handlungen notwendige Handlungen vorherzusehen (facienda provideri: ebd. 120, 11). Eine besondere Rolle kommt ihr allerdings in Verbindung mit der Forderung der Affektbeherrschung zu. Die prudentia, insofern sie übereinstimmt mit dem Unterscheidungsvermögen bei der Beurteilung der Güter (107, 1: ubi illa prudentia tua? ubi in dispiciendis rebus subtilitas? ubi magnitudo?), kann als ‚Gegenmittel‘ in der Affekttherapie wirksam werden. Psychologische Grundlage dieses Gedankens ist die stoische Lehre, nach der ein Affekt auf ein Fehlurteil des Logos über das Wesen eines ἀδιάφορον als eines vermeintlichen Übels bzw. Gutes zurückgeht. Eine intellektuelle Ausbildung u. das Bemühen um das Wissen des Guten u. Schlechten kann daher der Affektentstehung entgegensteuern. Den Klugen kennzeichnet entsprechend die richtige Kenntnis vom Wert der Dinge (scientia rerum: 31, 6), die sich äußert in der rechten Auswahl u. im rechten Gebrauch der sittlich indifferenten Dinge bei gleichzeitiger Unabhängigkeit von ihnen (magnus et invictus animus, ebd.; vgl. auch dial. 4, 31; 7, 5, 3; ep. 95, 56f). Auf der Kenntnis der Wirklichkeit u. damit auf der K. beruht nicht zuletzt auch das in der Prophylaxe der Affekttherapie angewandte Prinzip der Prämeditation: Derjenige, der auf das Unerwartete vorbereitet ist, der kommendes Unglück oder Unrecht voraussieht, leidet bzw. zürnt weniger als der, der von einem Schicksalsschlag überrascht wird (ebd. 107; dial. 4, 31, 3f u. ö.; vgl. auch Cic. off. 1, 80). Den kausalen Zusammenhang von sittlicher Urteilsfähigkeit (prudentia), Affektbeherrschung (constantia / temperantia) u. Glückseligkeit zeigt Seneca explizit ep. 85, 2 auf. Die K., die letztlich in der steten Vergegenwärtigung u. Anwendung des stoischen Grundsatzes von der Tugendautarkie besteht, erweist sich als notwendige Vorbedingung für das glückliche Leben: ergo prudens beatus est et prudentia ad beatam vitam satis est (ebd.). Im Konkreten soll die K. den Einzelnen wappnen gegen Zorn bei einer Kränkung (ebd. 107, 1; dial. 2, 10, 3), gegen Trauer (ebd. 12, 16, 7) u. Schmerz (ep. 67, 10). Ebd. betont Seneca die enge Verbindung von Geduld, Tapferkeit u. K., die sich im Ertragen von Foltern offenbart. Auf der K. im Besonderen beruht der Rat, sich ins Unvermeidliche zu schicken (ebd.: illic est prudentia, sine qua nullum initur consilium, quae suadet, quod effugere non possis, quam fortissime ferre). Insgesamt gesehen erlangt die K. durch die praktische Umsetzung des Wissens um das sittlich Gute u. Schlechte im Rahmen der Affektbekämpfung bei Seneca eine neue Bedeutung. Sie bildet neben der Selbstbeherrschung eine der Säulen des im stoischen Sinn geglückten Lebens.

e. Geschichtsschreiber. In terminologischer Hinsicht fällt auf, dass Sallust, Nepos, Livius u. a. zur Bezeichnung der K. die Konkreta (consilium, ingenium) den Abstrakta sapientia u. prudentia vorziehen. Darin spiegelt sich wohl die Propagierung altrömischer Werte (Klima 143f). Die hohe Frequenz von prudentia wiederum ist auf die terminologische Bedeutung ‚taktische K. des Feldherrrn‘ zurückzuführen (ebd. 141; dazu zB. Sall. hist. 2, 39; 4, 61, 16; Iug. 88, 2; Liv. 29, 30, 9; 4, 41, 2; 1, 54, 1). Sallust u. Livius betonen die moralische Komponente der K. in

erster Linie. So äußert sich die K. des Metellus in seinem maßvollen Verhalten bei der Ordnung des Heeres, das sich positiv von der Zügellosigkeit der Soldaten abhebt (Sall. Iug. 45, 1f). An Catilina tadelt Sallust das Fehlen verantwortungsbewusster staatsmännischer K. bei gleichzeitiger rhetorischer Begabung (Catil. 5, 5: satis eloquentiae, sapientiae parum). Im negativen Sinn gebraucht Livius 42, 47, 9 sapientia, um die politische K., die von der Moral völlig losgelöst ist, zu bezeichnen. Mit dem Ausdruck nova sapientia fasst er die Mittel der List u. Schläue zusammen, für die die jüngere Senatspartei gegen die ‚Alten‘ in der Makedonienkontroverse eintritt. Livius sieht darin Moral u. am eigenen Nutzen orientierte K. auseinander fallen: vicit tamen ea pars, cui potior utilis quam honesti cura erat (ebd.). Eine besondere Relevanz kommt der K. bei Tacitus zu, insofern ihr Fehlen als symptomatisch für die Staatsform des Prinzipats angesehen wird (ann. 4, 33, 2): Während die republikanische Zeit kluge Kenner der Zeitverhältnisse (callidi temporum et sapientes) hervorbrachte, gibt es unter der Herrschaft eines Mannes nur noch wenige, die ‚durch K. (prudentia) das Gute vom Schlechten, das Nützliche vom Schädlichen unterscheiden können‘. In einer modifizierten, den Bedingungen des Prinzipats angepassten Form sieht Tacitus die politische K. wiederum bei Agricola verwirklicht. Er lobt die moderatio u. prudentia in dessen Verhalten gegenüber Domitian, durch die es dem Militär gelingt, den Zorn des Kaisers zu besänftigen u. einer Liquidierung zu entgehen (Agr. 42, 3). In Verbindung mit moderatio erhält prudentia hier einen neuen Sinn: Es ist die durch Loyalität u. Diplomatie bestimmte Fähigkeit, sich unter dem Prinzipat zu behaupten u. sogar unter schlechten Kaisern Anerkennung für Leistung zu finden (vgl. auch die an L. Piso pontifex [ann. 6, 10, 3] u. an Lepidus [ebd. 6, 27, 4] gerühmte Zurückhaltung [moderatio atque sapientia]). Als politisch unklug dagegen erscheint der ‚Widerstand‘ der Opposition um des eigenen Ruhmes willen, der den Kaiser unnötig provoziert u. zum Scheitern verurteilt ist. Von der als notwendig akzeptierten Modifizierung der K. ist die unter dem Druck der Zeitumstände pervertierte Form der K. zu unterscheiden, die Tacitus in allen Bereichen schonungslos aufdeckt (vgl. Klima 170/4). So bemänteln die zum Rückzug ratenden Soldaten ihre Feigheit, indem sie sich den Anschein kluger Vorsicht geben (Tac. Agr. 25, 3: specie prudentium). Wenn unter Nero anstelle der im Staatsinteresse aktiven K. die Untätigkeit tritt (ebd. 6, 3: inertia pro sapientia fuit) u. die Bequemlichkeit des Galba im Urteil der Menge als sapientia gepriesen wird (hist. 1, 49, 3), so bedeutet das schließlich einen Umschlag der Tugend in ihr Gegenteil. Folgerichtig spricht Tacitus die echte K., die in der Republik die Eigenschaft der großen Redner u. Politiker ist (dial. 36, 2), im Prinzipat nur dem Alleinherrscher zu (ebd. 41, 4: sapientissimus et unus).

f. Macrobius. Der Neuplatoniker Macrobius füllt im 5. Jh. nC. nicht zuletzt im Einklang mit der ciceronischen Schrift, die er kommentiert, die politischen Tugenden *Plotins mit neuem Inhalt (somn. 1, 8). Es sind die Gemeinschaft stiftenden u. erhaltenden Tugenden, die dem Menschen als sozialem Wesen eignen (ebd. 1, 8, 6; vgl. auch Porph. sent. 32) u. deren Ausübung (entgegen der plotinischen Lehre; somn. 1, 8, 4) schon zur Glückseligkeit führt (ebd. 1, 8, 12). Sie bilden für den vir bonus die Voraussetzung sowohl zur Selbstbeherrschung als auch zur Staatslenkung (ebd. 1, 8, 8). Im Zuge der Neubestimmung u. Aufwertung der politischen Tugenden räumt Macrobius auch der praktischen K. einen wichtigen Platz innerhalb des neuplatonischen Tugendsystems ein. Die Aufgabe der prudentia politica wird definiert als an der Norm der Vernunft orientiertes Denken u. Handeln, moralisch einwandfreies Streben u. Verhalten sowie Sorge um die menschlichen Handlungen gleichsam unter göttlicher Aufsicht. Zur prudentia gehören sechs Unterarten: ratio, intellectus, circumspectio, providentia, docilitas u. cautio (ebd. 1, 8, 7).

B. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Allgemein. Wie im ant. so sind auch im atl. Sprachgebrauch die Begriffe Weisheit, K., Einsicht nicht klar voneinander geschieden. Die weitgehende Synonymie gilt sowohl für die hebr. Wörter ḥokmah, binah, daʿat, t^ebunah, ʿormah, tušijjah, śekel als auch für die nicht eindeutig zuzuordnenden Übersetzungen der LXX σοφία, φρόνησις, σύνεσις (weitaus häufiger als φρόνησις; Spicq 187_2), αἴσθησις u., bes. in den Proverbia, positiv gebrauchtes πανουργία. Nicht selten werden die Wörter zu einer Einheit zusammenge-

fasst zur Darstellung der Weisheit Gottes oder der religiös bestimmten Lebens-K. des AT (Prov. 2, 1/3; 3, 19; Sir. 1, 4; Jer. 10, 12 u. ö.; v. Rad 75f). Daneben deutet sich, zumal in den Lehrreden der späteren Weisheitslehre, eine Differenzierung von Weisheit u. K. im eigentlichen Sinn an. Dabei erscheint die K. als ‚Nachbarin' bzw. ‚Begleiterin' der umfassenden Weisheit (Job 28, 28; Prov. 1, 5; 7, 4; 8, 1. 12; 16, 16; Sap. 7, 7 u. ö.). Als Teilaspekt dessen, was Weisheit insgesamt ausmacht, bezeichnet K. (v. a. śekel, tušijjah, ʿormah) die pragmatische Vernunft im Allgemeinen, die ethisch dimensionierte Besonnenheit u. Umsicht im Besonderen (vgl. besonders Prov. 1, 4f; 8, 1/21; 5, 2; 24, 3f). – Die zentrale Stelle zur atl. K. außerhalb der Weisheitsbücher ist der Beginn der Erzählung vom Sündenfall (Gen. 3, 1/7). Die Kennzeichnung der Verführerin, der Schlange, als klügstes bzw. schlaustes der Tiere (hebr. ʿarum, LXX: φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων) trägt ambivalente Züge (zur sprichwörtlichen K. der Schlange vgl. Mt. 10, 16). Denn obwohl die Schlangen-K., die M. Görg, Die ‚Sünde' Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung: Bibl. Not. 16 (1981) 50/3 als Symbol der ägypt. Göttin Renenutet u. damit der Weisheit ohne Jahwe deutet, primär negativ besetzt ist, ist auch eine positive Konnotation nicht von der Hand zu weisen. Sie geht schon daraus hervor, dass die Schlange als Geschöpf Gottes eingeführt wird (nach C. Westermann, Genesis 1/11 = BibKommAT 1, 1^3 [1983] 325f wird die K. der Schlange bezogen ‚auf ihre Fähigkeit, Gift zu produzieren ... oder auf ihre Fähigkeit sich zu häuten'). Insofern weist die K. der Schlange voraus auf die Einsicht in Gut u. Böse, die der Baum der Erkenntnis vermittelt (Gen. 2, 9. 17) u. in der für den jahwistischen Erzähler die Motivation des Menschen besteht, von der verbotenen Frucht des Baumes zu essen (ebd. 3, 5f). Das Motiv erfährt unterschiedliche Deutungen, zB. ethische Entscheidungsfähigkeit, geschlechtliche Erkenntnis. Am wahrscheinlichsten erscheint es, die Erkenntnis von Gut u. Böse auf ein umfassendes u. praktisches, d. h. auf autonome Daseinsbewältigung zielendes Wissen zu beziehen (Westermann aO. 328/40; G. J. Botterweck, Art. jadaʿ: ThWbAT 3 [1982] 495f). So bewirkt der Erkenntnisgewinn unmittelbar, dass die Menschen sich ihrer Nacktheit als eines Mangels bewusst werden u. dafür Abhilfe schaffen (Gen. 3, 7). Das umfassende Wissen, das sittliches Erkenntnisvermögen einschließt, bildet wie die Unsterblichkeit, die der *Baum des Lebens gewährt (ebd. 2, 9; 3, 22. 24), zunächst ein Monopol Gottes. Für den Menschen ist der Erwerb der K. von fragwürdigem Wert: Er birgt neben der Möglichkeit der Daseinsmaximierung u. Transzendenz (Gewinn der Gottähnlichkeit: ebd. 3, 5. 22) auch Tod u. Verfluchung durch Gott. Die in der Sündenfallerzählung zu Tage tretende Auffassung der K. als einer zu Gottes schöpferischer Weisheit in Parallele gesetzten Erkenntnis u. Daseinsmeisterung liegt auf einer Linie mit der weisheitlichen Konzeption, ohne dass direkter Einfluss der Weisheitslehre auf den Jahwisten anzunehmen ist.

b. Weisheitsliteratur. Die atl. Weisheitsliteratur expliziert in einer für die Philosophiegeschichte einmaligen Weise die K. sowohl nach ihrer praktischen als auch nach ihrer theoretischen Seite (zB. in den Lehrreden Prov. 1/9). Die Lebens-K. im Sinne eines praktischen Wissens, das dem Menschen hilft, sich in der Welt zu orientieren u. das Leben im Alltag zu meistern, bildet zunächst ganz konkret den Inhalt der in den Weisheitsbüchern zusammengefassten Lehre. Denn die altisraelit. ‚Weisheit' bezeichnet in der Tradition der mesopotamischen u. ägypt. Weisheitslehre ursprünglich nichts anderes als ein ‚durch Praxis gewonnenes u. auf Praxis zielendes Alltagswissen' (E. Zenger u. a., Einleitung in das AT^2 = Kohlh. Studienb. Theol. 1, 1 [1996] 224; vgl. M. Görg, Weisheit in Israel. Wurzeln, Wege, Wirkungen: KatBl 113 [1988] 544/9). In der Weise der vorwissenschaftlichen Ethik gekleidet in die Form von Einzelsprüchen u. Lehrreden, zielt sie primär auf die Vermittlung der rechten Lebensführung bzw. Lebenskunst (vgl. Prov. 1, 5; 11, 14 u. ö.). So trägt ein Großteil der Sprüche aus vorexilischer Zeit den profanen Charakter eines Erziehungsprogramms für die junge höfisch-städtische Elite. Quelle dieser Lebens-K. ist die auf die Durchdringung der Welt- u. Lebensordnung ausgerichtete menschliche Vernunft. Darin unterscheidet sich die ursprüngliche weisheitliche Lehre von der auf einer Gottesoffenbarung beruhenden Verkündigung der Gesetzes- u. Prophetenbücher (Zenger aO. 225). Aber auch von der Struktur altorientalischer Weisheit hebt sich das israelit. K.konzept ab. Charak-

teristisch für die ägypt. u. mesopotam. Weisheitslehre ist ihre kosmische Dimension: Weisheitliche Lebensbewältigung zielt auf die Einfügung in eine alles umfassende Weltordnung (Ma'at), wobei das menschliche Tun selbst die Ordnung im Einzelfall konstituiert. Der Schöpfungsakt der Welt u. richtiges menschliches Verhalten fallen zusammen (H. H. Schmid, Wesen u. Geschichte der Weisheit = ZAW Beih. 101 [1966] 21f. 158). Für die Israeliten ist Jahwe allein Schöpfer u. die zu erkennende Ordnung ist immer eine von ihm gesetzte u. erhaltene Ordnung (F. J. Steiert, Die Weisheit Israels. Ein Fremdkörper im AT = FreibTheolStud 143 [1990] 136f). Im Zuge der Theologisierung der Weisheit formt die jüngere Weisheitsliteratur den Gedanken explizit aus. Im Hintergrund steht die Spekulation über die Weisheit als Prinzip der Schöpfung u. Offenbarung, durch das Gott sich die Welt verfügbar gemacht hat u. an dem er den Menschen Anteil haben lässt (Prov. 8, 22/36; Job 28, 12/28; Sir. 1, 1/10). K. u. Einsicht sind demnach primär Eigenschaften Gottes (Job 12, 13; Jer. 10, 12; Jes. 11, 2; 40, 14. 28 u. ö.) u. vom Menschen allein nicht erreichbar (Job 28, 21. 28). Menschliche K. u. Weisheit sind Geschenk Gottes (Prov. 2, 6; 1 Reg. 3, 28; Dan. 2, 21 u. ö.). Das gilt auch für handwerkliche Fertigkeiten (vgl. Ex. 28, 3; 31, 3. 6; 35, 31; Jes. 28, 26). Die religiöse Fundierung der Lebens-K. findet ihren Ausdruck im Leitsatz der Weisheitsbücher: ‚Die Gottesfurcht ist der Anfang der Erkenntnis' (vgl. Prov. 1, 7; 8, 13; 9, 10; 14, 16; Sir. 19, 22/4; Ps. 111, 10; dazu Prov. 15, 33; Job 28, 28; Steiert aO. 117/20). Andererseits führt die K. selbst notwendig zu Gott hin (Prov. 2, 1/6), insofern der gesunde Menschenverstand die Verehrung Jahwes fordert. Ein kluger Mensch sucht Gott (Ps. 14, 2; 36, 4; 94, 8), Götzenanbetern mangelt es an Einsicht (Jes. 44, 18f). Vor dem Hintergrund der dem Rationalismus der ant. Philosophie diametral entgegengesetzten Identifizierung von Weisheit u. Gottesfurcht ist auch die Warnung vor der ‚Selbst-K.' zu verstehen, die nur auf die eigene geistige Leistung setzt (Prov. 3, 5. 7; 28, 11. 26; Sir. 19, 20/30). – In der besonders im Sprüchebuch vermittelten ‚K.lehre' (Prov. 1, 3) ist daher der Übergang zwischen der profanen Lebens-K. u. der Anerkennung Jahwes fließend. Aus der Welterkenntnis gewinnt der ‚Kluge' die Einsicht in das rechte Verhalten, das es im eigenen Leben zu verwirklichen gilt. Dies umfasst den profanen Alltag (zB. die rechte Erntezeit ebd. 10, 5; vgl. auch 12, 8; 19, 8; Sir. 21, 21f; 38, 4) ebenso wie die Gottesverehrung. Dem Typus des Klugen steht der ‚Tor' gegenüber, dem die richtige Einschätzung der Realität fehlt (Prov. 17, 24) u. somit auch die Fähigkeit, sich in die bestehende Ordnung einzufügen (vgl. ebd. 14, 16; 29, 11; 12, 17). Die ordnungsbewahrende Funktion der K. erklärt, warum das aus rechter Einsicht resultierende Verhalten sich v. a. in umsichtiger Besonnenheit (tušijjah) konkretisiert (ebd. 8, 12/4; 3, 21/6). Zum Klugen gehören überlegtes Handeln (zB. ebd. 13, 16; 14, 15f. 29), Zurückhaltung beim Reden (ebd. 17, 27; Sir. 20, 27; 21, 17. 25f) u. die Fähigkeit, zu schweigen (Prov. 11, 12; 12, 16. 23; Sir. 20, 1). Die ethische Seite der K. manifestiert sich entsprechend im Nichttun des Bösen: ‚Seht die Furcht vor dem Herrn, das ist Weisheit, das Meiden des Bösen ist Einsicht' (Job 28, 28; vgl. Prov. 10, 23 u. ö.). Die Momente der Vorsicht u. Geistesgegenwart wirken sich im sittlichen Bereich dahingehend aus, dass der Kluge allen Fallstricken des Bösen, allen Hindernissen u. Gefahren auf dem als richtig erkannten Lebensweg ausweicht (vgl. bes. ebd. 2, 11/22; dazu Spicq 207). Bezeichnet schon Weisheit an sich den Inbegriff der atl. Sittlichkeit, so kommt bisweilen innerhalb des weisheitlichen Systems der K. die spezifisch ethisch-praktische Komponente zu. Nach Ps. 111, 10 besteht die K. (śekel, LXX: σύνεσις), die den Erfolg impliziert (K. Koenen, Art. śakal: ThWbAT 7 [1993] 792), darin, sein Leben im Einklang mit der Weisheit u. Gottesfurcht einzurichten. Entsprechend der deuteronomistischen Vorstellung vom Tun-Ergehen-Zusammenhang bringt vernünftiges bzw. rechtes Verhalten Erfolg. Es führt zu Sicherheit des Lebens (Prov. 3, 21/6), Wohlstand (Koh. 9, 11a; Job 5, 12; Prov. 12, 18 u. ö.) u. Ehre (ebd. 3, 35; bes. 3, 16/8; 8, 18/21) u. bringt letztlich Lebenserfüllung bzw. Rettung vor dem Tod (ebd. 8, 35; 13, 14). Gepaart mit Voraussicht (vgl. das Vorbild der *Ameise [6, 6]) u. Durchsetzungsfähigkeit, ist die pragmatische K. ('ormah) Garant für die glückliche Gestaltung jeden Lebens, insbes. aber für die gelungene Regierung der Machthaber (ebd. 8, 12/21; vgl. O. Plöger, Sprüche Salomos [Proverbia] = BiblKommAT 17 [1984] 90). K. u. Einsicht kennzeichnen in der atl. Königstypologie den idealen Herr-

scher (2 Sam. 14, 17; Jes. 10, 13; 1 Reg. 3, 9/15). Salomos Bitte an Gott, ihm die Einsicht zu schenken, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, u. damit die Fähigkeit, sein Volk zu regieren, offenbart die forensisch-politische Dimension der K. (ebd. 3, 9; vgl. auch 3, 28; Dtn. 16, 19; Sap. 8, 11; Prov. 8, 15f; Jes. 11, 3f). Auch das göttliche Regiment selbst zeichnet sich nach Job 12, 13/6 durch den Gebrauch von Macht u. instrumenteller Vernunft (tušijjah) aus, die hier dazu dienen, die Pläne irdischer Machthaber zu durchkreuzen. Als Entfaltung des Geistes Gottes werden schließlich dem messianischen Herrscher Weisheit u. Einsicht, Rat u. Kraft, Erkenntnis u. Gottesfurcht verliehen, mit deren Hilfe er das endzeitliche Reich der Gerechtigkeit errichtet (Jes. 11, 2; vgl. 33, 6).

c. LXX u. pseudepigraphische Schriften. Eine Tendenz zur Systematisierung der Ethik im Sinne einer Klassifizierung der einzelnen Tugenden nach dem von der Stoa übernommenen Viererschema zeigen die Sapientia Salomonis u. das pseudepigraphische 4. Makkabäerbuch (dieses etwa 1. H. 1. Jh. nC.; E. Bickermann, The date of 4th Maccabees: ders. [Hrsg.], Studies in Jewish and Christian history 1 [Leiden 1976] 275/81; für eine spätere Datierung U. Breitenstein, Beobachtungen zu Sprache, Stil u. Gedankengut des 4. Makkabäerbuches [1978] 173/5. 179). Die K. (φρόνησις) im engeren Sinn der praktisch-moralischen Erkenntnis führt Sap. 8, 5/7 die Liste der vier Kardinaltugenden an (ebd. 8, 5f); vgl. 8, 7: ‚Wenn jemand Gerechtigkeit liebt, in ihren (scil. der Weisheit) Geburtswehen sind die Tugenden. Denn sie lehrt Maß u. K., Gerechtigkeit u. Tapferkeit, die Tugenden, die im Leben des Menschen nützlicher sind als alles andere'. Der Unterschied zwischen platonisch-stoischer u. atl. Konzeption von Ethik wird hier deutlich greifbar: Während für Platon u. die Stoa der Mensch selbst das für das rechte Handeln nötige Wissen zu erwerben trachtet, gehen die Tugenden für den israelit. Lehrer allein auf die ‚Aktivität' der göttlichen Weisheit zurück (vgl. Classen 69). Auch der Autor des 4. Makkabäerbuches stellt die vier Haupttugenden als τῆς σοφίας ἰδέαι zusammen (4 Macc. 1, 18), wobei er der φρόνησις den ersten Rang zuweist (ebd. 1, 2. 19). Sie garantiert, dass die ‚gottesfürchtige Vernunft' (1, 1: εὐσεβὴς λογισμός) über die Triebe u. Affekte im Menschen herrscht, was am Beispiel des Leidens jüdischer Märtyrer nachgewiesen wird (ebd. 1, 7/9). Bezeichnend für die jüd. Konzeption der K. im Unterschied zur griech.-philosophischen Tradition ist die Tatsache, dass im weiteren Verlauf des Traktats die φρόνησις durch εὐσέβεια, die rechte Gottesverehrung, ersetzt werden kann (ebd. 5, 23f). Entsprechend der Gleichsetzung der übergeordneten Weisheit mit der νόμου παιδεία (ebd. 1, 16f), mit der 4 Macc. an den Legalismus der späten Weisheitslehre anschließt (vgl. Sir. 15, 1; 19, 20; 24, 8. 23; Bar. 3, 38; 4, 1; H.-J. Klauck, 4. Makkabäerbuch: JüdSchrHRZ 3, 6 [1989] 666. 691), ist auch für deren oberstes Prinzip, die K., die Gesetzmäßigkeit kennzeichnend: Der toragehorsame Jude erweist sich nach 4 Macc. als derjenige, der gemäß den Forderungen der Vernunft lebt u. handelt (R. Weber, Eusebeia u. Logismos. Zum philosophischen Hintergrund von 4 Makkabäer: JournStudJud 22 [1991] 216/21).

II. Hellenistisches Judentum. a. Philon. Der hellenist. Jude Philon (K. Hoheisel: RAC Suppl. 1, 62f) war in einer für die christl. Theologen der ersten Jhh. paradigmatischen Weise bestrebt, die philosophischen Lehren seiner Zeit (d. h. der Stoa u. des ‚mittleren' Platonismus) zur Darstellung der bibl. Frömmigkeit u. Ethik einzusetzen (A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 698/701). – Im Zusammenhang mit der Übernahme des platonisch-stoischen Viertugendschemas, das Philon nicht nur mannigfach zur Erläuterung atl. Aussagen heranzieht, sondern auch aus der bibl. Tradition heraus zu erklären sucht (Classen 70/5; bezeichnend Philo spec. leg. 2, 62f; vit. Moys. 2, 216, wo die vier Kardinaltugenden als zentraler Lehrgegenstand der Synagoge bezeichnet werden; vgl. quod omn. prob. lib. 83), wird auch der K. eine größere Bedeutung eingeräumt. Ein besonderer Rang, nämlich die Rolle der Führerin innerhalb des Systems der Kardinaltugenden, wird der φρόνησις ausdrücklich leg. all. 1, 66. 78 zugewiesen. Die hier formulierte Vorrangstellung der φρόνησις hat allerdings keine systematische Bedeutung. Hebt Philon sonst auch andere Tugenden besonders hervor oder betont sogar die Gleichrangigkeit der Tugenden (zB. somn. 2, 243; leg. all. 1, 65; W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. Alex. [1938] 223; Classen 73_{27}), so gilt ihm als eigentliche Haupttugend die πίστις bzw. εὐσέβεια (Philo Abr. 60. 270; spec. leg. 4, 147), die

ergänzt durch die φιλανθρωπία (*Humanitas) das atl. Doppelgebot der Gottes- u. Nächstenliebe umfasst (decal. 119; virt. 95; spec. leg. 2, 63; quod omn. prob. lib. 83 bilden die ant. Tugenden [τὸ φιλάρετον] zusammen mit der Gottesverehrung [τὸ φιλόθεον] u. der Nächstenliebe [τὸ φιλάνθρωπον] einen dreifachen Kanon; A. Dihle, Der Kanon der zwei Tugenden [1968] 36; Völker aO. 224f). Nicht selten wird daher in den philonischen Tugendkatalogen die Viererreihe durch εὐσέβεια bzw. ὁσιότης erweitert (zB. Philo mut. nom. 196f; vit. Moys. 2, 216; Cherub. 96), wobei die Frömmigkeit nicht nur die erste, sondern eine übergeordnete u. umfassende Stellung innehat (D. Kaufmann-Bühler, Art. Eusebeia: o. Bd. 6, 1021f). Auch mittels der Betonung des kognitiven Elementes wird die εὐσέβεια von Philon bewusst zu den platonisch-stoischen Wissensbegriffen bzw. -tugenden (ἐπιστήμη, φρόνησις) in Konkurrenz gesetzt, deren Funktion als ‚Quelle‘ der Tugenden sie übernommen hat (ebd.). – Bei näherem Hinsehen hat auch an der zentralen Stelle leg. all. 1, 63/87 die φρόνησις keine der stoischen ‚ersten Tugend‘ vergleichbare Bedeutung. Im Zuge der Auslegung von Gen. 2, 10/4 deutet Philon die vier Flüsse des Paradieses als die vier Kardinaltugenden (zum Fortwirken dieser Allegorese s. u. Sp. 165f: Ambrosius). Die Reihenfolge der Tugenden (φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη) wird mit der platonischen Dreiteilung der Seele begründet (leg. all. 70/3). Den besonderen Rang der φρόνησις leitet Philon aber nicht nur aus der Zuordnung dieser Tugend zum λογικόν u. damit zum hervorragendsten Seelenteil des Menschen ab, sondern auch aus der Zugehörigkeit des Flusses Pheison zu dem *Gold bergenden Land Evilat (leg. all. 1, 66. 78). Wie das Gold das edelste u. angesehenste Metall ist, so ist die φρόνησις die angesehenste Tugend der Seele (ἡ δοκιμωτάτη ἀρετή: ebd. 1, 66). Sie gilt als Gottes schönster Besitz (ebd.). Wie die übrigen Tugenden stammt sie (über das ‚Zwischenglied‘ der γενικὴ ἀρετή, der ἀγαθότης) aus der Weisheit Gottes bzw. dem göttlichen Logos, d. h. dem Garten Eden (ebd. 1, 64f. 77). Weit entfernt davon, den autonomen Charakter der stoischen Ethik unangetastet zu übernehmen, führt Philon also in Übereinstimmung mit der jüd. Tradition das für die Tugend erforderliche Wissen zurück auf Gott, den Geber alles Guten (Völker aO. 162. 167). Unter inhaltlichem Aspekt tritt die stoische Definition der φρόνησις als auf das sittliche Handeln bezogene Tugend (leg. all. 1, 65) zurück vor der aus dem Flussnamen Φεισών abgeleiteten etymologischen Bestimmung, derzufolge die Aufgabe der φρόνησις darin besteht, die Seele vor Sünden zu bewahren u. zu schonen (φείδεσθαι: ebd. 1, 66). Damit knüpft Philon (ebenso wie mit der positiven Fassung, die φρόνησις pflege den sanften u. gütigen Zustand der Seele) an die atl. weisheitliche Bedeutung der K. an (s. o. Sp. 136/9). Durch eine weitere etymologische Erklärung des Namens Φεισών (ἀλλοίωσις τοῦ στόματος) gibt er Moses die Urheberschaft für die wahre φρόνησις, die die Umsetzung von der Theorie in die Praxis impliziert u. von der sophistischen Auffassung der K. als spitzfindige Redegewandtheit unterschieden werden muss (leg. all. 1, 74). Ebenfalls im weisheitlichen Kontext ist wohl die Deutung des Landes Evilat (= die kreißende Frau) auf die Unvernunft (ἀφροσύνη) zu sehen. Ein Tor (ἄφρων) ist, wer nach Unerreichbarem, d. h. nach vergänglichen Gütern wie Reichtum, Ehre, Sinnenlust, trachtet u. deshalb stets ‚in den Wehen‘ liegt. Ein solches, von Gott abgewandtes Verhalten bringt keine Frucht, sondern führt zum seelischen Tod (ebd. 1, 75f). – Die Sündenabwehr, auf die die φρόνησις zielt, ist bei Philon eng verbunden mit der Affektbekämpfung, insofern für ihn die Sünde in der Dominanz der Affekte über die Vernunft wurzelt (zur intellektualistischen Fassung der Sünde bei Philon vgl. Völker aO. 128; inwieweit Philon über den materialistischen Ansatz der stoischen Psychologie hinausgeht, zeigt schon W. Knuth, Der Begriff der Sünde bei Philo, Diss. Jena [1934] 3/23). So werden spec. leg. 1, 191 zugleich die Heilung von den Sünden (θεραπεία ἁμαρτημάτων) u. die Überwindung der πάθη als Voraussetzung für φρόνησις genannt. Die φρόνησις erscheint wie in der Stoa als ein Grundmittel der Affekttherapie (ebr. 140 preist Philon sie als das ‚rettende Prinzip‘ der Seele), aber sie ist in ihrer Wirkung nicht autark. Der entscheidende Unterschied zur stoischen Affekttherapie besteht darin, dass für Philon der Kampf gegen die πάθη nicht ohne Gottes Hilfe geführt werden kann. So wartet Moses im Kampf gegen die ἡδοναί (= Pharaos Gefolge), dass Gott seinem λογισμός eine Quelle erschließe (leg. all. 3, 13), u. er baut auf die Unterstüt-

zung der φρόνησις, die durch göttliche Worte gekräftigt ist (ebd. 3, 14). – Eine im Vergleich zur Stoa ganz neue, biblische Auffassung von K. tritt zutage in der Unterscheidung des φρόνιμος u. des φρονῶν (ebd. 1, 67. 79/84; vgl. SVF 3, nr. 263; der Hinweis von Bertram 224_{53} auf eine stoische Vorlage der Distinktion von ‚praktischer' u. ‚theoretischer' K. trifft nicht zu, denn SVF 3, nr. 280 bezieht sich die Dissoziation von θεωρεῖν καὶ πράττειν [scil. ὃ ποιητέον, προηγουμένως] auf die eine Funktion der praktischen Einsicht). Das Adjektiv kennzeichnet den Besitzer der Gnadengabe der K., das Partizip den, der gemäß der K. handelt u. sich Lohn erwirbt (zur grundlegenden Unterscheidung von statischer [ἕξις] u. dynamischer Kraft [ἐνέργεια] auch bei den Tugenden vgl. sobr. 34/50). Symbol für den verdienstvollen Klugen ist Issachar (nach Gen. 49, 15); als Beispiel für den φρόνιμος, der die höhere Stufe repräsentiert (Völker aO. 230_1), nennt Philon Juda, der Gott bekennt u. ihm für seine guten Gaben dankt (leg. all. 1, 80 nach Gen. 29, 35). Φρόνησις fällt hier mit der atl. Gottesfurcht, der εὐσέβεια, zusammen, sie wird aber gleichsam gespalten in die seelische Haltung u. in das äußere Wirken des Klugen (vgl. dagegen opif. m. 154 die Differenzierung von θεοσέβεια, der größten Tugend, u. φρόνησις, der mittleren Tugend, die den Baum des Lebens bzw. den Baum der Erkenntnis im Paradies symbolisieren). Die höchste, weil rein geistige Form der K. besteht für Philon im Bekenntnis zu Gott, dem Schöpfer, das sich in der Danksagung (εὐχαριστία) bekundet u. selbst Werk Gottes ist (leg. all. 1, 82; s. u. Sp. 165f zu Ambrosius). In einem anderen Zusammenhang erscheint die Gotteserkenntnis als höchste Form der φρόνησις, insofern sie als ‚Auge bzw. Sehvermögen der Seele' auf die intelligiblen Dinge gerichtet ist (Abr. 57f). Die aristotelische Unterscheidung von Weisheit u. K. nach dem Gegenstandsbereich u. damit die Einschränkung der φρόνησις auf die ethisch-praktische Verstandestugend (s. o. Sp. 114f) verarbeitet Philon bei der Auslegung von Dtn. 4, 6 (praem. et poen. 81/4). Die Erfüllung der Gebote der Tora führt demnach zum Zustand der Eudaimonie, der wiederum durch Weisheit, d. i. Gottesverehrung (θεραπεία τοῦ θεοῦ), u. K., d. i. rechte Lebensführung (πρὸς ἀνθρωπίνου βίου διοίκησιν), gekennzeichnet ist. Deshalb heißt das Volk Israel zu Recht ‚weise u. verständig' (Dtn. 4, 6). Σοφία u. φρόνησις repräsentieren hier die religiöse bzw. die praktische Frömmigkeit, die jeweils durch das mosaische Gesetz verkörpert wird.

b. Flavius Josephus. Das Spannungsverhältnis zwischen den Begriffen φρόνησις u. εὐσέβεια, das bei Philon greifbar wird, findet auch seinen Niederschlag im Werk des letzten großen jüd.-hellenist. Autors, des Historikers Flavius Josephus. Für *Josephus ist εὐσέβεια die wichtigste Tugend, deren Ausübung alle anderen Tugenden miteinschließt (Joseph. c. Ap. 2, 170f; Ch. Gerber, Ein Bild des Judentums für Nichtjuden von Flavius Josephus [Leiden 1997] 286/95). Sie gehört zu den spezifischen Leistungen des jüd. Gesetzes (Joseph. c. Ap. 2, 146), insofern das Gesetz durch die Festlegung des ganzen Lebens nach dem Willen Gottes zur Frömmigkeit führt (ebd. 2, 171). In der Aufzählung der Kardinaltugenden (ebd. 2, 170) fehlt bezeichnenderweise die φρόνησις. Vor weisheitlichem u. philonischem Hintergrund sah Josephus die K. im Sinne der rechten Gotteserkenntnis u. -verehrung von vornherein in der εὐσέβεια aufgehoben. An ihre Stelle hat er sozusagen als viertes Glied des Tugendkanons den bürgerlichen Gemeinsinn (‚Zusammenklang aller Bürger': ebd. 2, 170; vgl. 2, 146) gesetzt, der gerade durch die allen gemeinsame fromme u. gesetzliche Lebensweise begründet wird (Gerber aO. 292). Mit Blick auf seine nichtjüd. Adressaten u. die Kenntnis der stoischen Definition der K. als ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν voraussetzend, bezeichnet Josephus andererseits den Baum der Erkenntnis von Gut u. Böse (Gen. 2, 9. 17 LXX: ξύλον τοῦ γιγνώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν) prägnant als φυτὸν τῆς φρονήσεως (ant. Iud. 1, 37. 40. 42; vgl. auch Hen. gr. 32, 3). Infolge der Umbenennung, die φρόνησις eindeutig positiv festlegt, bleibt die Schlange, die in der LXX φρονιμώτατος heißt, bei Josephus ohne Qualifikation. In analoger Weise wird ant. Iud. 8, 23f das richterliche Urteilsvermögen Salomons (1 Reg. 3, 9) in der φρόνησις zusammengefasst. In Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Heiden, die Juden hätten keine *Erfinder vorzuweisen, unterscheidet Josephus zwischen der griech., d. h. für ihn sophistischen, ‚Neuerungssucht' u. der jüd. Haltung, die Gesetze zu bewahren, wie sie von Anfang an gegeben wurden (c. Ap. 2, 182f; Gerber aO. 164/6). Gegen die Meinung, nur neue Erfin-

dungen in Wort u. Tat zeugten von der Fähigkeit zur K. (δεινότητα σοφίας: c. Ap. 2, 182), setzt Josephus die jüd. Überzeugung, dass es nur eine ἀρετή u. φρόνησις gibt, die in der Gesetzestreue besteht (ebd. 2, 183). Da die Gesetzeseinhaltung wiederum auf εὐσέβεια zurückgeführt wird (ebd. 2, 184), tritt auch hier die Interferenz von K. u. Frömmigkeit hervor.

III. Qumran. In den Schriften von Qumran wandelt sich dem esoterischen Selbstverständnis der Gruppe entsprechend das atl. Konzept der K. / Einsicht. Es geht nicht mehr um profane Einsichten zur rechten Lebensgestaltung, sondern um eschatologisch, d. h. für das Leben in der Endzeit, relevante Erkenntnisse, die aus dem Gesetzesstudium hervorgehen u. einzig durch den Geist Gottes vermittelt werden (vgl. den Tugendkatalog 1 QS 4, 3/6. Für die Begrifflichkeit gilt derselbe synonyme bzw. plerophorische Gebrauch wie in der Weisheitsliteratur, vgl. F. Nötscher, Zur theol. Terminologie der Qumran-Texte = BonnBiblBeitr 10 [1956] 52f). Die fast ausschließliche Orientierung an der Tora hat die Regel von Qumran mit der späteren Weisheit u. der rabbin. Lehre gemeinsam. Als wesentlicher Gegenstand der für das rechte Handeln notwendigen Erkenntnis ergibt sich daher das richtig verstandene u. ausgelegte Gesetz (1 QS 1, 12; 3, 1; 8, 9 u. ö.). Die ‚K. gemäß dem Gesetz' ist schon Voraussetzung für die Aufnahme in die priesterlich organisierte Gemeinschaft (J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer 3 [1996] 47/51). Beim Antritt werden die Novizen beurteilt ‚nach ihrer theoretischen Einsicht (śekel) u. nach ihren Taten in der Tora' (vgl. 1 QS 5, 21/5; 6, 18; 1 QSa 1, 17; 1 QH 12, 22). Anders als die Weisheitslehre älteren Stils betonen die Schriften von Qumran den Offenbarungscharakter der Einsicht, der zugleich den höheren Erkenntnisanspruch der priesterlichen Gruppe begründet, zB. 1 QS 4, 21f: ‚Gott sendet den Geist der Wahrheit, um die Rechtschaffenen zu unterweisen in der Erkenntnis Gottes, in der Weisheit der Söhne des Himmels u. um sie klug (śkl) zu machen' (vgl. auch 1 QS 4, 3; 3, 15f; 11, 6; 1 QH 1, 31. 35; 12, 13). Als ‚Geheimwissen' der Priesterkaste ist die Erkenntnis theoretisch-spekulativ ausgerichtet: Sie bezieht sich auf die Geheimnisse des göttlichen Heilsplans u. die eschatologischen Abläufe (ebd. 4, 18/23). Insofern Einsicht wesentlich als Geschenk verstanden wird, aktualisiert sie sich aber über das theoretische Verstehen hinaus in der Selbsterkenntnis, d. h. der Erkenntnis der eigenen Kleinheit u. Ohnmacht (1 QH 15, 12/6), sowie im Lobpreis Gottes (ebd. 7, 26f; 11, 4; vgl. ebd. 1, 31; 11, 25). In diesem Sinn ist die Hymnen-Literatur selbst Vollzug der Erkenntnis, die sie thematisiert (dazu Conzelmann 890). Die Gabe der Erkenntnis ist zudem Vorbedingung für das rechte Verhalten in der Endzeit, das mit dem Gesetzesgehorsam zusammenfällt (1 QS 4, 2). So verabscheut der mit Einsicht (da'at) begnadete Mensch den Weg des Betrugs (1 QH 14, 25f) u. bekämpft die Übeltäter (ebd. 14, 12/4; vgl. auch die Vorschriften für den Lehrer [maśkil] 1 QS 9, 12/21). Im Doppelkatalog (ebd. 4, 2/11), der den ethischen Dualismus der Qumran-Texte widerspiegelt, demzufolge die Geister des Lichtes u. der Finsternis den sittlich vollkommenen bzw. verkehrten Lebenswandel des Menschen bewirken, stehen die Verstandestugenden (ebd. 4, 3), die neben Demut, Langmut, Erbarmen notwendig theoretische u. praktische Einsicht umfassen, der Torheit gegenüber (ebd. 4, 10). Daneben findet auch die genuin praktische K. Eingang in die Liste, u. zwar unter Ausformung ihrer sittlichen Polarität. So gehört zu den ‚Wegen des Lichtes in der Welt' (4, 2/6) auch die ‚umsichtige K. in allen Dingen' ('ormat kol), wozu als Gegenbegriff in der Aufzählung der Eigenarten der ‚Söhne der Finsternis' (4, 9/11) die ‚böse List' ('ormat roa') erscheint. In einem weiteren Sinn wirkt die Erkenntnis wie die übrigen Gaben des ‚Geistes der Wahrheit' gemeinschaftsstiftend, insofern ihre Aktualisierung an das Erleben von Gemeinschaft gebunden ist. Sie ist ein Gut, das der Fromme der Gemeinschaft zur Verfügung stellen muss (ebd. 1, 11f).

IV. Rabbinisches Judentum. Die rabbin. Lehre setzt mit ihrer Verabsolutierung der Tora, d. h. mit der radikalen Gleichsetzung von Weisheit u. Gesetzesfrömmigkeit, die Entwicklung der späteren Weisheitslehre fort, für die das weisheitliche Ethos mit dem schriftlich fixierten Jahwe-Gebot identisch ist (s. o. Sp. 145; vgl. zB. die allegorische Auslegung der Sprüche [Mišle]: Prov. Rabbah 1, 2. 5. 7. 20; 2, 4. 9. 11. 32; 5, 1. 6; 6, 32; 8, 9. 21. 30; 9, 1. 10 u. ö.). Auch für die K. ist der Maßstab der Tora bestimmend, wenn man denn überhaupt einen besonderen K.begriff von der Weisheit trennen kann. So sieht

Prov. Rabbah 1, 5 in der rechten Einsicht zunächst den Anstoß zum Gesetzesstudium, die Gesetzeskenntnis wiederum bildet die Voraussetzung dafür, ‚sowohl in dieser als auch in jener Welt zu bestehen'. Die Prov. 1, 5 anvisierte pragmatische, auf Lebensbewältigung zielende Funktion der K. wird also im rabbin. Denken auf die Gesetzeseinhaltung übertragen u. um eine eschatologische Dimension erweitert. Prov. Rabbah 9, 10 erscheinen Vernunft u. Einsicht als Privileg der Gelehrten, die sich um das Gesetz bemühen. Der Erwerb der K. im Sinne der sittlichen Urteilsfähigkeit spielt für die Rabbinen eine wichtige Rolle bei der Einteilung der Lebensalter (vgl. auch Jes. 7, 15f). Nach bNiddah 45b ist bei einem Jungen ein *Gelübde früher (ab dem 12. Lebensjahr) gültig als bei einem Mädchen (ab dem 13. Jahr), da er durch Unterricht u. Lehre früher klug wird (vgl. dagegen die Mischna zSt., die dem Mädchen die Urteilsfähigkeit ein Jahr früher zubilligt als dem Jungen; vgl. auch die Auslegung Gen. Rabbah 2, 22, wonach Gott der Frau mehr Einsicht gegeben hat). Ausgehend von der Kennzeichnung der Adressaten der Weisheit als ‚Unerfahrene' u. ‚Jünglinge' wird Prov. Rabbah 1, 4 die Frage erörtert, ab wann der Mensch Besonnenheit u. Einsicht haben müsse. In der Spruchgruppe über die Lebensalter Abot 5, 21 steht die K. im Zusammenhang mit dem fortgeschrittenen Alter u. erscheint als das Ergebnis von Erfahrung u. Praxis. Die bibl. Bedeutung der K. als Bedenken der Sterblichkeit (Ps. 90, 12) nutzt das Gleichnis von den Klugen u. den Toren (bŠabbat 153a). Klug (piqeaḥ) ist demnach der, der stets auf den Tod vorbereitet ist, dessen Zeitpunkt niemand kennt (individual-eschatologische Perspektive im Unterschied zu Mt. 25, 1/13, s. u. Sp. 149; zum profanen Sinn von K. vgl. auch die Parabel von Fuchs u. Fischen [Prov. Rabbah 9, 2]). Mit negativer Konnotation steht K. (= Schlauheit) im Unterschied zur Weisheit bSoṭa 21b zu Prov. 8, 12: Die Behauptung, mit dem Erwerb der Weisheit komme auch Schlauheit in den Menschen, wird als Argument gegen das Torastudium der Frauen verwendet.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Allgemein. Im NT hat die K. nicht die Bedeutung einer eigenständigen u. im Sinne der heidn.-philosophischen oder auch der weisheitlich-frühjüd. Konzeption umfassenden Tugend. Das kognitive Element, das bei der Begründung der ant., aber auch der weisheitlichen Ethik eine konstitutive u. wesentliche Rolle spielt, tritt in der ntl. Paränese fast ganz zurück. Die Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes u. der Vollendung des Heilshandelns Gottes in Christus hat eine Radikalisierung u. Neuorientierung des sittlichen Anspruches an den Menschen zur Folge. Nicht aus der vernunftgemäßen Durchdringung der Natur- bzw. Schöpfungsordnung oder aus der Tora gewinnt der Christ in erster Linie die Norm für seine Lebensführung, sondern aus Jesus Christus, seinen Weisungen sowie seinem Tod u. Auferstehung einschließenden Wirken. Der Maßstab sittlichen Handelns ist die Nachfolge Jesu. Ihm entspricht auf inhaltlicher Ebene die Konzentration der Ethik im Liebesgebot, dessen Erfüllung als die einzig angemessene Antwort auf das in Christus als Liebe erfahrene Heilshandeln Gottes erscheint (Th. Söding, Art. Ethik: LThK[3] 3 [1995] 910). Von daher erklärt sich, dass die Evv. eine (etwa der schöpfungstheologisch geprägten K. der Weisheitsliteratur entsprechende) praktische Verstandestugend, die auf die Erkenntnis des rechten Lebens vor Gott zielt, nicht kennen. Dementsprechend taucht die φρόνησις in den Tugendkatalogen des NT nicht auf. Allerdings ist in dem judenchristl.-hellenist. Lasterkatalog Mc. 7, 21f die ἀφροσύνη als das Haupt- bzw. Grundübel an den Schluss gestellt. Sie bezeichnet hier in alttestamentlicher Tradition die fundamentale Fehlhaltung im Herzen des Menschen, aus der die übrigen Laster entspringen, u. steht damit in Opposition zur φρόνησις als Inbegriff der religiösen Sittlichkeit.

b. Synoptische Evangelien. Indem sie den profanen Sinn der K. aufnimmt, ist die weisheitliche Konzeption aber auch in der Ethik Jesu u. in der Paränese der frühen Gemeinden greifbar. In der Tradition des atl. ‚Weisheitslehrers' appelliert Jesus in zahlreichen Mahnungen u. Gleichnissen an die Einsicht u. Vernunft der Zuhörer (zur Bedeutung der jüd. Weisheitsüberlieferungen für das NT H.-J. Klauck, ‚Christus, Gottes Kraft u. Gottes Weisheit' [1 Kor 1, 24]: WissWeish 55 [1992] 3/22; H. v. Lips, Weisheitl. Traditionen im NT = WissMonogrATNT 64 [1990]; M. Ebner, ‚Weisheitslehrer' - eine Kategorie für Jesus? Eine Spurensuche bei Jesus Sirach: J. Beutler [Hrsg.], Der neue Mensch in Chris-

tus [2001] 99/119), um sie ‚klug' zu machen für die eschatologische Entscheidungsstunde (Bertram 230). Durch das Doppelgleichnis vom klugen Mann, der sein Haus auf Felsen baut, so dass es der hereinbrechenden Wetterkatastrophe standhält, u. dem törichten Mann, der auf Sand baut u. dessen Haus im Unwetter einstürzt (Mt. 7, 24/7), veranschaulicht Jesus am Schluss der Bergpredigt, was er von dem erwartet, der nach seinem Wort lebt: die Umsetzung seiner Gebote in die Praxis im klaren Bewusstsein der endzeitlichen Lage des Menschen. Dasselbe im Hinblick auf die eschatologische Gerichtssituation vorausschauende Verhalten zeichnet den klugen u. treuen Hausverwalter aus (ebd. 24, 45; Lc. 12, 42) sowie auch die fünf unter den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1/13), die im Unterschied zu den törichten in ständiger Bereitschaft für die Parusie des Bräutigams leben. Das Gleichnis vom unehrlichen Verwalter (Lc. 16, 1/9), der sich seine Existenz durch einen Schuldennachlass gegenüber den Schuldnern seines Herrn zu sichern versucht, konkretisiert das der Parusieerwartung entsprechende Verhalten. Von der ‚überlegenen K.' (φρονιμώτεροι), die die ‚Söhne dieser Welt' auszeichnet, soll die Gemeinde lernen, für ihre Rettung zu sorgen, indem sie, nach ebd. 16, 9/13, den ‚ungerechten Mammon' richtig gebraucht, d. h. ihn an die Armen verteilt (R. Kratz, Art. φρόνιμος: ExegWbNT 3 [1983] 1052). Angesichts der nahe herbeikommenden u. künftig vollendeten Gottesherrschaft wird die Lebens-K. mit ihren Aspekten der Umsicht u. Vorsorge für die Zukunft in diesen Gleichnissen neu interpretiert u. zum Aufruf zur eschatologischen Wachsamkeit genutzt. Der ethisch ambivalente Charakter der K. kann dabei außer Acht gelassen werden (vgl. Lc. 16, 1/9): Nutzbarer Vergleichspunkt ist allein die Ausrichtung am zukünftigen Nutzen bzw. Heil des Menschen. In gänzlich ‚profaner' Bedeutung, d. h. ohne allegorische Überhöhung, steht φρόνιμος in der sprichwörtlichen Aufforderung Jesu an die zur Mission ausgesandten Jünger (Mt. 10, 16): ‚Seid daher klug wie die Schlangen u. arglos wie die Tauben!' Das Ideal des Verhaltens der Kirche in der für sie feindlichen Welt besteht danach in der Verbindung zweier Gegensätze: der Vorsicht u. Wachsamkeit vor Verfolgern einerseits u. der Gewaltlosigkeit u. des Vertrauens auf Gottes Hilfe andererseits.

c. Johannes u. Paulus. Auch in der johanneischen u. in der paulinischen Theologie, die das kognitive Element im Kampf gegen die Gnosis stärker aktualisieren u. von der ‚theologisierten Weisheit' des AT geprägt sind (vgl. Joh. 8, 31f; 2 Cor. 2, 14; Gal. 4, 9; Phil. 1, 9 u. ö., v. a. die korinthische Diskussion mit der Antithetik von σοφία u. μωρία 1 Cor. 1/4), spielt die K. eher eine marginale Rolle (zB. ebd. 4, 10; 2 Cor. 11, 19 [als ironische Bezeichnung]; Rom. 11, 25; 12, 16 [Warnung vor Selbst-K.]; vgl. auch die Polemik Jesu gegen die ‚Weisen u. Klugen' Mt. 11, 25/7). Die in Christus geschenkte Erkenntnis Gottes wird hier im Glauben aufgehoben bzw. mit ihm gleichgesetzt (Joh. 6, 69; Tit. 1, 1; 1 Joh. 4, 16), der wiederum die Umsetzung in die Lebenspraxis, d. h. in Umkehr u. tätigen Gehorsam, einschließt. Erkenntnis Gottes fällt schließlich mit der Erfüllung des Liebesgebotes zusammen (ebd. 4, 7f: ‚Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt'). Obwohl im Vergleich zur Weisheit, in der Gotteserkenntnis, Gottesfurcht u. richtige Lebenspraxis zusammenfallen, nur eine Akzentverschiebung stattfindet, ist sie doch wesentlich. Paulus radikalisiert auch die atl. Überzeugung von der Erkenntnis als Gottesgabe: Erkennen ist für ihn primär ein Erkanntwerden, d. h. Erwähltsein durch Gott (1 Cor. 8, 3; Gal. 4, 9). – Vor weisheitlichem Hintergrund (nämlich analog zum Gegensatz zwischen den atl. ‚Toren', die Gott nicht kennen u. durch ihr praktisches Verhalten leugnen, u. den ‚Weisen', die nach der Weisung der Tora leben) ist die Konfrontation der Heidenchristen mit den ‚unvernünftigen' Heiden (ἄσοφοι bzw. ἄφρονες: Eph. 5, 15/7) zu sehen, von deren lasterhafter Lebensweise sich die christl. Lebensgestaltung positiv abheben soll. Maßgebend für die Existenzverwirklichung der christl. σοφοί ist die Einsicht in den in Christus geoffenbarten Willen Gottes (ebd. 1, 9; 5, 17). An die Alltags-K. erinnert hier das Motiv vom ‚Ausnutzen des καιρός' (ebd. 5, 16), das die Dringlichkeit der neuen, d. h. dem ‚neuen Menschen' (ebd. 4, 22/4) entsprechenden Lebensweise unterstreicht (vgl. Col. 4, 5f; Jac. 3, 13/8).

II. Griechische Schriftsteller. a. Clemens v. Alex. Er entwickelt Grundzüge einer christl. Ethik in seinem Hauptwerk, den ‚Teppichen' (Stromateis). Für das Ideal des vollkommenen Christen u. rechtgläubigen Gnostikers, das hier als Gegenbild zum Weisen der helle-

nist. Philosophie entworfen wird (Dihle, Ethik aO. [o. Sp. 140] 748), spielen die Tugenden des philosophischen Viererkanons keine wesentliche Rolle (darin unterscheidet sich die clementinische Ethik etwa von der Philons; von Philon übernimmt Clemens allerdings den Altersbeweis, den Nachweis der Herkunft der Tugenden aus der Bibel, vgl. Classen 77/81). Grundlage der Vollkommenheit, die Clemens in Auseinandersetzung mit dem Platonismus u. den gnostischen Lehren seiner Zeit wesentlich neu bestimmt, ist nicht die praktizierte Sittlichkeit, sondern die Erkenntnis der Wahrheit. Unter diesem Aspekt wiederum kommt speziell der K. (φρόνησις bzw. σύνεσις) eine Funktion innerhalb der clementinischen Ethik zu, u. zwar im Zusammenhang mit dem zentralen Thema, der Entfaltung von Glaube u. Gnosis als graduell verschiedener Erkenntnis- u. Existenzweisen des Christen sowie bei der erkenntnistheoretischen Bestimmung des Verhältnisses der beiden Stufen (zum Folgenden Becker, K. 44/54). Ansätze zur Überwindung des ethischen Intellektualismus der Antike, die sich bei Clemens in der Annahme eines vom Erkennen unabhängigen Willens finden, der primär den Antrieb zum Handeln gibt (strom. 2, 77, 5; Dihle, Ethik aO. 751), spiegeln sich in seinem Konzept der K. nicht. Vielmehr zeichnet sich im Zusammenhang mit der K. eine Betonung der intellektuellen Komponente auch des Glaubens ab. – Die für Platon geltende Einheit von theoretischer u. praktischer Erkenntnis kennzeichnet auch die φρόνησις bei Clemens (S. Lilla, Clement of Alex. A study in Christian Platonism and gnosticism [London 1971] 72/4). Von Xenokrates scheint er sowohl die Unterscheidung von φρόνησις u. σοφία (anders ebd. 73) als auch die übergeordnete bzw. umfassende Funktion der φρόνησις (zu strom. 2, 24, 1f s. o. Sp. 113) zu übernehmen. So setzt Clem. Alex. strom. 1, 177, 3/178, 1 die scharfsinnige K., die dem Seienden auf den Grund geht (φρόνησις διαιρετική), mit der wahren, christl. Dialektik gleich, die er als Methode der verstandesmäßigen, schrittweisen Seinserhellung mit der platonischen Dialektik konfrontiert. Die φρόνησις bezieht sich als Unterscheidungskraft zunächst auf die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt u. auf die Ideen (τὰ νοητά), auf der zweiten Stufe ‚prüft‘ sie die pneumatische Realität, indem sie lehrt, die Engel von den bösen Geistern zu unterscheiden (ebd. 1, 177, 1; D. Wyrwa, Die christl. Platonaneignung in den Stromateis des Clemens v. Alex. [1983] 128f). Auf der dritten Stufe führt die K. schließlich zur Erkenntnis des göttlichen Logos u. über den Sohn, der den Vater offenbart, zum Gott des Alls. Diese höchste, göttliche Einsicht wird mit der σοφία identifiziert (zur Nutzung mittelplatonischer u. stoischer Definitionen von σοφία u. φρόνησις Becker, K. 49f). Ihr folgt die gehörige Umsetzung im irdisch-praktischen Leben, wobei das diakritische Moment der K. in der Forderung des rechten Gebrauchs der Dinge auch auf das Verhalten in der Welt übertragen wird (mit Bezug auf 1 Thess. 5, 21 u. den Text in Resch, Agrapha nr. 87). Wesentlich neu im Vergleich zu platonischen bzw. gnostischen Vorstellungen ist hier eine die Unzulänglichkeit menschlichen Erkenntnisvermögens voraussetzende Bindung der K. an das Wirken des personal gedachten Logos, der beim dialektischen Aufstieg die Rolle des Erziehers spielt (strom. 1, 178, 1). – Eine noch umfassendere Bedeutung von K. tritt in dem protreptisch geprägten Kontext von strom. 6, 154, 1/155, 4 hervor. Hier bezeichnet K. (φρόνησις / σύνεσις) allgemein das Ziel philosophischer Bemühungen. Dabei folgen auf die Vorstufe des in der profanen Bildung geschulten Intellekts drei spezifisch christl. Erkenntnisstufen: Glaube, Forschung, Gnosis. All diesen Erkenntnisstufen zu Grunde liegt die φρόνησις, die Clemens definiert als Verbindung theoretischer u. praktischer Verstandesfähigkeiten (ebd. 6, 154, 4). Ihre Funktion ist, das Seiende zu betrachten (θεωρητικὴ τῶν ὄντων), Ähnliches u. Unähnliches zu unterscheiden u. zu vergleichen (διακριτική τε καὶ συνθετική), ferner auch zu gebieten u. zu verbieten (προστακτικὴ καὶ ἀπαγορευτική) u. die Zukunft durch Vermuten zu erschließen (τῶν μελλόντων καταστοχαστική). Im Sinne dieser umfassenden Definition, die aus platonischen (vgl. Alcin. introd. 153, 4/6 [2 Whittaker]) u. stoischen Elementen (vgl. SVF 3 nr. 262) zusammengesetzt ist, können sowohl πίστις als auch γνῶσις (letztere beruht ebenso wie σοφία u. ἐπιστήμη auf wissenschaftlichen Beweisen) als Unterarten der K. erwiesen werden. Dabei geht die clementinische Konzeption von K. über die einer umfassenden Verstandestugend hinaus. K. ist als πνεῦμα αἰσθήσεως in der Schöpfung angelegt (strom. 6, 154, 4). Darüber hinaus ermöglicht

der Hl. Geist den Christen den Gewinn besonderer Erkenntnisse (ebd. 6, 155, 4), so dass die spirituelle, auf Offenbarung Gottes beruhende Geisteshaltung zum Wesenszug christlicher K. wird. Durch die Rückführung auf die göttliche Vorsehung erklärt sich auch, warum Clemens die ethisch-praktische Funktion der φρόνησις in Begriffen definieren kann, die er auch auf den göttlichen Logos selbst u. das mosaische Gesetz anwendet (προστακτικὴ καὶ ἀπαγορευτική, zB. ebd. 1, 166, 5; 2, 34, 4; paed. 1, 8, 3; Lilla aO. 74/6). Sowohl das Gesetz als auch die K. als Tätigkeit des Verstandes sind Ausdruck des göttlichen *Logos u. seines erzieherischen Wirkens. – Unter ethisch-praktischem Aspekt nimmt Clemens die vier Tugenden, die bei den Griechen die ‚Grundlage der Ethik' bilden (strom. 2, 78, 1), für das mosaische Gesetz in Anspruch, allerdings nicht ohne sie wie Philon der εὐσέβεια unterzuordnen (ebd. 2, 78, 1/4): Das Gesetz erzieht zu K. u. Gerechtigkeit, insofern es die Verehrung des wahren Gottes u. Schöpfers der Welt gebietet. Die K. auf ihrer höchsten sittlichen Vollkommenheitsstufe beschreibt Clemens im Rahmen der Darstellung der Tugenden des Gnostikers (ebd. 7, 18, 2; W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. [1952] 467/9). Zur φρόνησις des Gnostikers gehören Selbstbeherrschung u. Seelenruhe, Abwendung vom Bösen u. Hinwendung zum verheißenen Guten, Weltüberhobenheit (ὑπερκόσμιος), Einhaltung der Ordnung u. richtigen Reihenfolge, Bedürfnislosigkeit. Die K. umfasst also das ganze Ideal des gnostischen Lebens. Sie dient zur Bezeichnung des vollkommenen Zustandes, den der Christ mit der höchsten Erkenntnis u. Schau Gottes erreicht hat u. in dem er der praktischen Bewährung durch die Tugenden nicht mehr bedarf (strom. 6, 76, 1/4; 7, 63, 2). Auch für diese Neudefinition der φρόνησις findet Clemens einen Ansatzpunkt in der griech. Philosophie. Er nutzt nicht nur einzelne Elemente der platonisch-stoischen K., wie die Untertugend der εὐταξία bzw. εὐκαιρία (s. o. Sp. 120f) u. die enge Beziehung von φρόνησις u. σωφροσύνη; auch für die umfassende Bedeutung der φρόνησις als seelischer Haltung des Vollkommenen kann er auf Platon u. die Stoa zurückgreifen (s. o. Sp. 110. 120). Eine spezifisch christl. Prägung erhält die φρόνησις bei Clemens allerdings durch die Ausrichtung auf das eschatologische Heil.

b. Origenes. Auch seine Ethik ist vor dem Hintergrund der gnostischen u. der neuplatonischen Philosophie zu sehen. Origenes hat wie Clemens v. Alex. die sittliche u. intellektuelle Vervollkommnung des Einzelnen im Blick. Das sittliche Ziel ist psychologisch-kosmologisch begründet: Alles ethische Bemühen dient dem Wiederaufstieg der in der Materie verstrickten Seele zur rein pneumatischen Existenz (Dihle, Ethik aO. 755f). Die Forderung der Weltflucht korreliert mit dem positiven sittlichen Streben, Gott ähnlich zu werden (H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène [Paris 1956]). In der platonisch-dynamischen Konzeption der Homoiosis (nach Plat. Theaet. 176a), die Origenes übernimmt, kommt den Tugenden eine wichtige Funktion zu. Princ. 4, 4, 10 beruht die *Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott auf der Übung bzw. Nachahmung der Tugenden Gottes. Dass die Angleichung an Gott für Origenes ihren Ort nur im rationalen, nicht im körperlichen Teil des Menschen hat (ebd. 4, 4, 9; H. Merki: o. Bd. 4, 468), erklärt, warum er innerhalb der Vierergruppe der Erkenntnistugend durch das ‚Nebeneinander' von K., Weisheit u. Bildung (disciplina; princ. 4, 4, 10) den ‚Primat' zuweist (Classen 85). Die imitatio Dei betrifft in erster Linie die Erkenntnis der intellegiblen Welt, die Gott wesenhaft u. in vollkommener Weise besitzt u. zu der der Mensch, von der empirischen Welt ausgehend, aufsteigen kann. Andernorts differenziert Origenes zwischen Weisheit u. K. unter Nutzung der stoischen Definitionen (in Jer. hom. 8, 2 [GCS Orig. 3, 57]). In der allegorischen Auslegung von Jer. 10, 12 wird Christus, der die lebendige Tugend ist (in Joh. comm. 32, 11, 127 [GCS Orig. 4, 444]), mit der φρόνησις u. der σοφία τοῦ θεοῦ identifiziert (vgl. princ. 4, 4, 10: Christus ist die imago Dei). – Ein Zeugnis für die praktische Bedeutung der Tugenden im Leben u. in der Lehre des Origenes bietet die Dankrede des Gregorios Thaumaturgos (*Gregor I) an seinen Lehrer, die zugleich ein Reflex origenistischer Unterweisung ist (paneg. in Orig. 9, 118/26; 11, 141/4 [SC 148, 145/9. 153f]): Origenes habe die ‚göttlichen Tugenden' seinen Schülern nicht nur mit Worten erläutert, sondern sie auch durch sein Vorbild zur Ausübung derselben aufgefordert (ebd. 9, 123). Die φρόνησις tritt bei Gregor als erste u. umfassende Tugend hervor. Ihre Aufgabe ist die Selbstbetrachtung der

Seele, diese impliziert die Unterscheidung der vernünftigen von den unvernünftigen Seelenregungen, die Bewahrung der guten Impulse u. Verwerfung der schlechten Affekte, sowie das Wissen um die äußeren Güter u. Übel (ebd. 9, 120/2). Gregor ordnet also (mit Hilfe einer neu vorgenommenen Differenzierung der stoischen φρόνησις-Formel in Wissen um innere u. äußere Güter u. Übel) die K. dem Ideal der *Apatheia unter (vgl. auch ebd. 9, 115f). Die Funktionen der übrigen Tugenden sind an der φρόνησις ausgerichtet (ebd. 9, 122), sie dienen der Bewahrung der φρόνησις (σωφροσύνη: 11, 143 mit Bezug auf Plat. Crat. 411e) bzw. der Umsetzung der aufgrund von φρόνησις getroffenen Entscheidungen (ἀνδρεία: paneg. in Orig. 11, 144). In der Aufgabe der Selbsterkenntnis fällt die φρόνησις darüber hinaus mit der Philosophie an sich zusammen (ebd. 11, 141). Die Selbsterkenntnis ist aber zugleich auch Gotteserkenntnis, denn sie ist im christl. Verständnis des Origenes über das Selbst hinaus auf Gott gerichtet: Die Seele, die sich selbst wie in einem Spiegel zu sehen bemüht (vgl. Plat. Alc. 1, 132c/133a), wird zugleich das Bild des göttlichen Geistes in sich gewahr u. schreitet auf dem Weg der Vergöttlichung fort (paneg. in Orig. 11, 142).

c. Kappadokier. Auch im 4. Jh. übernehmen die griech. Kirchenväter des Ostens das neuplatonische Ideal der individuellen sittlichen Vollkommenheit, das in erster Linie als Vollendung der Erkenntnis gedacht wird. Der Aufstieg der Seele zu Gott, der im Zentrum des Frömmigkeitsstrebens steht, fällt zusammen mit dem stufenweise fortschreitenden (bei Gregor v. Nyssa endlosen, Th. Böhm, Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg [Leiden 1996] 35. 62f u. ö.) Bemühen um Gotteserkenntnis. Die intellektuelle Komponente der ὁμοίωσις θεῷ spiegelt sich u. a. in der führenden Rolle, die der φρόνησις im Tugendkanon zugewiesen wird, aber auch in der Auffassung des Tugendbegriffs an sich. So nutzt Basilius die stoische Unterscheidung von theoretischen, den vier Kardinaltugenden, u. nicht-theoretischen Tugenden, etwa Schönheit u. Kraft (hom. in Ps. 29, 5 [PG 29, 316f]; vgl. SVF 3, nr. 278. 95. 295). Dabei tritt gerade das Neue des christl. ‚Intellektualismus' hervor. Denn während für die Stoiker die auf Wissen beruhenden Tugenden die wahre Sittlichkeit begründen, Schönheit u. Gesundheit nur aufgrund von Übung ‚hinzukommen' (u. als ἐπιγεννήματα nur einen sekundären Wert haben), veranschaulicht die Unterscheidung bei Basilius, dass die menschliche Leistung nicht ausreicht, sondern der Segen der göttlichen Gnade zur Vollendung der Tugend hinzutreten muss, um die ‚Fülle' der Seele zu bewirken (vgl. hom. in Ps. 29, 5 [316B]). – Eine weiter gefasste Konzeption von K. legt Basilius in seiner Homilie zu den Anfangsversen der Proverbia dar (hom. 12, 6 [PG 31, 397/400]). Ganz im atl.-weisheitlichen Sinn deutet der Kappadokier K. als einen Teilaspekt der Weisheit. Er differenziert zwischen der Weisheit Gottes, die in der Schöpfung offenbar wird u. zur Gotteserkenntnis hinführt (ebd. 12, 3 [390B/2B]), u. der ‚menschlichen Weisheit', die auf die richtige Lebenspraxis zielt (ebd. 12, 4 [392/4C]). Für letztere nimmt er das sokratisch-stoische Prinzip der kritischen K. in Anspruch u. bezieht es ganz konkret auf die Auswahl der für das Heil nützlichen Gegenstände aus dem Bereich der weltlichen Disziplinen (ebd. 12, 6 [397B/C]: πρός τε τὴν αἵρεσιν τῆς ὠφελίμου παιδείας, καὶ πρὸς τὴν ἀποφυγὴν τῆς ἀνονήτου καὶ βλαβερᾶς; vgl. Th. Spidlík, La sophiologie de s. Basile = OrChrAn 162 [Roma 1961] 30/2). Vor dem Hintergrund der Heilsökonomie manifestiert sich also die K. im rechten Umgang mit den paganen Wissenschaften, wobei die Gotteserkenntnis Maßstab ist. Anhand von Schriftstellen expliziert Basilius die Ambivalenz des K.begriffs: Der Welt- bzw. Schlangen-K. (nach Gen. 3, 1; Mt. 10, 16; Lc. 16, 8), bei der die Wahl des Nützlichen nach dem eigenen Vorteil ausgerichtet wird, steht die wahre K. gegenüber, die auf die Erfüllung des moralisch Gebotenen zielt u. den Nutzen des ewigen Heils vor Augen hat (nach Mt. 7, 25; 25, 10; Basil. hom. 12, 6 [PG 29, 397C/400C]). Letztere beruht auf dem Glauben an Christus u. lehrt, das für das Kommen des Herrn Notwendige vorzubereiten (ebd. [400 BC]). Bei der Unterscheidung der beiden Formen der φρόνησις in den Lehrreden ist wiederum das kritische Element der K. selbst wirksam (nach 1 Thess. 5, 21: τὸ μὲν δόκιμον καθέξει, ἀπὸ δὲ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀφέξεται, Basil. hom. 12, 6 [aO. 400B]). Insofern das Prinzip der Ökonomie, der zweckdienlichen Ordnung, von Basilius auch für die Gabe der Rede in Anwendung gebracht wird, gehört die K. zu den Vorschriften der Rhetorik (G. L. Kustas, St. Ba-

sil and the rhetorical tradition: P. J. Fedwick [Hrsg.], Basil of Caesarea 1 [Toronto 1981] 258f). Mt. 10, 16 wird in diesem Sinn ausgelegt (reg. brev. 245 [PG 31, 1245B/D]): Wie eine Schlange soll der christl. Lehrer die Situation nach Zeit, Ort, Personen abwägen u. seine Botschaft so ausrichten (ἐν κρίσει), dass er die Zuhörer überzeugt, wobei das Ziel Ablassen von der Sünde u. Rückkehr zum Herrn ist. Ebd. 239 (aO. 1241C) fasst der Bischof die φρόνησις im wertneutralen Sinn der inneren Haltung, Gesinnung, die entsprechend ihrer Verbindung mit der Tugend bzw. der Schlechtigkeit einen Schatz für gute oder böse Taten darstellt. Eine stoisch gefärbte Definition der Lebens-K. (φρόνησις) nutzt Basilius zur Abgrenzung des weltlichen vom religiösen Typen des Toren (hom. in Ps. 48 [PG 29, 445AB]). Ἄφρων wird nämlich der genannt, dem die scharfsinnige Unterscheidungskraft in allgemein menschlichen Dingen fehlt. Positive Beispiele für die auf das ‚fleischliche' Leben (wohl nach Rom. 8, 5/7) bezogene K. liefern der ungerechte Verwalter (Lc. 16, 8) u. die Schlangen (Mt. 10, 16). Ἄνους heißt dagegen der Gottlose, dem die ausgezeichneten Geistesgaben fehlen, das sind die Kenntnis Gottes, die Annahme des Wortes u. die Erleuchtung durch den Hl. Geist. Positiver Gegensatz ist der Gläubige, der nach 1 Cor. 2, 16 den Geist Christi besitzt. Bleibt hier die Bezeichnung φρόνησις auf die gewöhnliche Welt-K. beschränkt, so wird die K. in dem allerdings Basilius nicht eindeutig zugeordneten Jesaja-Kommentar ausschließlich negativ bestimmt als listige Schlauheit (πανουργία) unter Berufung auf Paulus' Bewertung der Schlange (2 Cor. 11, 3; in Jes. comm. 238 [PG 30, 536CD]). – *Gregor v. Nyssa gibt der ersten Kardinaltugend stoisch-platonischer Prägung einen neuen, christl. Inhalt, indem er sie unter die Tugend des Glaubens subsumiert (E. G. Konstantinu, Die Tugendlehre Gregors v. Nyssa [1966] 156/8). Ausgehend von der platonischen Dreiteilung der Seele bestimmt er die Aufgabe des vernünftigen Seelenteils, des λογιστικόν, als eine doppelte: die ehrfürchtige Haltung in Bezug auf das Göttliche (ἡ εὐσεβὴς περὶ τὸ θεῖον ὑπόληψις) u. das Wissen, das das Gute vom Schlechten unterscheidet u. das zugleich die richtige Auffassung von der Natur der Dinge impliziert (ep. can. 1f [PG 45, 224C/5D]). Erst aus dem Glauben an Gott erwächst für Gregor die sittliche Einsicht in den Wert der Dinge, die für die Stoiker die erste Tugend kennzeichnet. Die entsprechende Verfehlung liegt in der Gottlosigkeit (ἀσέβεια) u. der mangelnden Urteilskraft hinsichtlich des Guten an sich (ἀκρισία). Die Konkretisierung der Sünde im Folgenden zeigt, dass es dabei im Grunde um mehr als eine rationale Entscheidung geht: Die schlimmste Verfehlung ist die Ablehnung des Glaubens an Christus u. die Hinwendung zum Unglauben in Form des Judentums, Heidentums oder Manichäismus (ebd. [225C]). Or. catech. 8 (GregNyssOp 3, 4, 35f) bezeichnet Gregor mit φρόνησις u. σοφία den guten Urzustand, von dem der Mensch abgefallen ist. Entsprechend wird der Sündenfall auf einen unvernünftigen Entschluss (ἐξ ἀβουλίας) zurückgeführt.

d. Joh. Chrysostomos u. a. In seinen gemeindebezogenen Predigten setzt sich *Joh. Chrysostomos besonders mit der ethischen Relevanz der K. auseinander. So entfaltet der Bischof ausgehend von Prov. 21, 8 u. Sap. 1, 5 den konstitutiven Zusammenhang von K. u. sittlich gutem Verhalten einerseits, von Unverstand u. Falschheit andererseits (in Joh. hom. 41, 3 [PG 59, 238]). Quelle u. Wurzel der φρόνησις ist die ἀρετή, während in Umkehrung des Verhältnisses jede Schlechtigkeit aus Unverstand (ἀφροσύνη bzw. ἄνοια) hervorgeht. Der ersten Aussage liegt das atl. Konzept von K. zu Grunde, demzufolge kluges Verhalten aus dem Bekenntnis zu Gott, der Gottesfurcht, erwächst, die wiederum untrennbar verbunden ist mit dem richtigen sittlichen Handeln. Johannes formuliert nach Prov. 1, 7: ‚Der Tugendhafte u. Gottesfürchtige ist von allen der Verständigste'. Wird hier die sokratisch-stoische Wertung der Einsicht als Quelle der Tugend auf den Kopf gestellt, so übernimmt der Kirchenvater, um die Ableitung der sittlichen Verfehlung aus der Unvernunft zu begründen, die stoische Auffassung von der Funktion der K.: Derjenige, dem es an φρόνησις mangelt, wird von den Affekten überwältigt. Die Schlangen-K. aus Mt. 10, 16 legt Johannes als Aufforderung zur Wachsamkeit aus (in Mt. hom. 33, 2 [PG 57, 390]). Wie die Schlangen sollen die Christen in Gefahren u. Versuchungen alles aufgeben u. nur das Wichtigste, den Glauben (= Kopf), retten. K. u. Einfalt werden deshalb in einem Gebot verbunden, weil nur beide Haltungen zusam-

men die wahre Tugend konstituieren. Diese Auslegung findet sich schon Orig. frg. 202 (GCS Orig. 12, 97) u. wird öfter wiederholt, so Hieron. in Mt. comm. 1, 10 (CCL 77, 69). – Auch *Isidor v. Pelusium deutet die doppelte Aufforderung aus Mt. 10, 16 im Sinne einer ethisch kontrollierten K.: Nur die mit Schlichtheit vermischte K. (ἡ φρόνησις τῇ ἁπλότητι κιρνωμένη) vermag die vollkommene Tugend hervorzubringen. Getrennt voneinander entarten beide zur Schlechtigkeit bzw. Torheit. Die moralische K. ist nur dem Menschen eigen (ep. 2, 175 [PG 78, 625C]). – Synesios v. Kyrene greift die aristotelische Unterscheidung von Weisheit u. K. auf, ohne ihr eine besondere christl. Prägung zu geben (ep. 103 [3, 231 Garzya / Roques]). Theorie u. Praxis als Teilen der Philosophie sind die Kräfte σοφία u. φρόνησις zugeordnet, von denen die eine auf die Kontingenz bezogen, die andere in ihrem Wirken autark ist.

III. Lateinische Schriftsteller. a. Laktanz. Er nutzt die sokratisch-stoische Definition der K., die bei ihm fast ausschließlich sapientia heißt, als scientia bonorum et malorum bzw. (nach Gen. 2, 9. 17 umgewandelt) scientia boni ac mali (inst. 5, 5, 13f. 17, 26. 29/34 u. ö.; Thomas 12). Die bei Cic. off. 1, 153 überlieferte Umschreibung der φρόνησις durch rerum expetendarum fugiendarumque scientia liegt im Besonderen der anthropologischen Bestimmung der sapientia bzw. ratio zu Grunde, die Laktanz als Naturanlage u. Wesensmerkmal des Menschen preist (inst. 7, 4, 15; ira 13, 13/23; vgl. inst. 5, 17, 33). Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gütern u. Übeln (bona u. mala werden insofern funktional gefasst, als sie das zum Heil im weitesten Sinn Nützliche u. Schädliche meinen; ira 13, 15) begründet die Vorrangstellung des Menschen in der Schöpfung (inst. 7, 4, 16; ira 13, 13). Im Rahmen der Theodizee erklärt Laktanz die Koexistenz von Gut u. Böse theologisch aus der Notwendigkeit eines Materials, an dem der Mensch die Gottesgabe der sapientia ausüben kann (ebd. 13, 16; inst. 7, 4, 15: idcirco ei bona malaque proposita, quia sapientiam acceperat, cuius vis omnis in discernendis bonis malisque versatur). Die sapientia wiegt alle Übel auf, denn auf der Fähigkeit zur sittlichen Erkenntnis beruht auch die Gotteserkenntnis, die zur Erlangung des höchsten Gutes, der Unsterblichkeit, führt (ira 13, 23). In diesem Sinn heißt auch die Gotteserkenntnis, besonders die natürliche, bei Laktanz sapientia (vgl. inst. 4, bes. 4, 1f; epit. 29, 5f; inst. 7, 9, 12 u. ö.; zur Gotteserkenntnis bei Laktanz unter anthropologisch-soteriologischem Aspekt A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2, 180/231, bes. den Überblick über die Terminologie ebd. 208). Das moralische Wissen unterscheidet den Menschen vom Tier, welches nur über List u. Schläue verfügt (inst. 5, 17, 33; vgl. dagegen die positive Deutung des Selbsterhaltungstriebs der Tiere Ambr. off. 1, 128; s. u. Sp. 164), u. ist ihm (so muss man aus der Darstellung des Verlustes des Goldenen Zeitalters [*Aetas aurea] schließen) schon vor dem Sündenfall eigen gewesen (inst. 5, 5, 13f; zum Gegensatz zur traditionellen Interpretation von Gen. 2, 9. 17; 3, der Laktanz in Buch 2 folgt u. wonach das Erreichen der scientia boni ac mali gerade zur Gottferne führt, Buchheit 245/51). Im heilsgeschichtlichen Zusammenhang kommt der K. bei Laktanz eine besondere Bedeutung zu: Der Verlust des guten Urzustandes wird inst. 5, 5, 13f auf die Beseitigung der religio Dei, des Monotheismus, zurückgeführt, deren unmittelbare Folge der Verlust der scientia boni ac mali ist, der wiederum das Ende der sozialen Gemeinschaft bewirkt. Das ethische Wissen fungiert hier als Bindeglied zwischen den beiden Grundforderungen der laktanzischen Ethik, der Erkenntnis u. Verehrung des wahren Gottes u. der Gerechtigkeit im engeren Sinn, der sozialen Gleichheit u. Nächstenliebe, die zugleich die einzig richtige Art u. Weise der Gottesverehrung darstellt (vgl. zu den beiden venae bzw. fontes iustitiae ebd. 5, 14, 11; zur Verankerung im bibl. Doppelgebot V. Buchheit, Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz u. seinen Vorgängern: VigChr 33 [1979] 356/74). Wer den wahren Gott nicht kennt, entbehrt notwendig der Einsicht in das Gute u. Rechte u. verletzt in der Folge die Gebote gegenüber den Mitmenschen (vgl. Lact. inst. 5, 8, 6/9; bes. 5, 8, 10: nunc autem mali sunt ignoratione recti ac boni). – Die Bedingtheit von K. u. Gerechtigkeit unterstreicht Laktanz auch in der Auseinandersetzung mit der Cic. rep. 3, 8/31 benutzten Rede des Karneades, in der die Unvereinbarkeit von K. u. Gerechtigkeit behauptet wird (inst. 5, 16/8, bes. 5, 17, 29/34). Vom utilitaristischen Standpunkt aus klassifiziert Karneades den Gerechten, der gegen den eigenen Vorteil handelt, als stultus. Gegen die

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Erbrecht	14 (1971) 170/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-0438-2 (RAC Lieferung 162)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN
HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN
THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR
WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 163

Klugheit [Forts.] – Kommentar



2004

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

Konzeption der am Eigennutz orientierten K., die er abwertend als calliditas u. astutia bezeichnet, setzt Laktanz die ethische Bestimmung der sapientia: Sapientia est enim intellegentia vel ad bonum rectumque faciendum vel ad abstinentiam dictorum factorumque inproborum (ebd. 5, 17, 33f). Als Wissen um Gut u. Böse eignet die K. gerade dem iustus, der sich im Sinne des bibl. Gerechten von jeglicher Sünde fernhält (ebd. 5, 17, 26. 31). Maßstab für den christl. sapiens ist auch nicht der irdische Gewinn, sondern der himmlische Lohn des ewigen Lebens (ebd. 5, 17, 34. 18, 1/3). Unter dieser Voraussetzung kann Laktanz den Vorwurf der Einfalt (stultitia), der gegen die Christen erhoben wird (vgl. 5, 12f), entkräften u. seinerseits gegen die Heiden wenden. Gibt schon die soziale u. geographische Ausbreitung des Christentums Zeugnis vom gesunden Urteilsvermögen (prudentia bzw. intellegentia recti: 5, 13, 4) der Christen, so beweist die Ausrichtung ihres Handelns am wahren Nutzen, dem Lohn der Unsterblichkeit, erst recht deren K. (5, 18, 3). – In seiner Lehre von der scientia boni ac mali stellt Laktanz die stoische φρόνησις-Formel in einen ganz neuen Rahmen. Während die sittliche Erkenntnis in der Stoa aus der Einsicht in den Gang des Kosmos hervorgeht, wird sie bei Laktanz durch die religio Dei, den wahren Gottesglauben, bedingt (5, 5, 13f). Die Norm für das Rechte u. Gute ist nicht mehr die Natur bzw. die Vernunft, sondern die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben (5, 17f). Das intellektuelle Moment tritt beim Kirchenvater daher notwendig vor dem ethischen zurück. Folglich lehnt er in anderem Zusammenhang die Gleichsetzung von sapientia u. virtus ab (6, 5, 6/11) u. betont, ohne dass man allerdings von einer Neubegründung der Ethik auf voluntaristischer Basis sprechen kann (Dihle, Ethik aO. [o. Sp. 140] 770/4), die Bedeutung des freien Willens für die Tugend (inst. 6, 5, 9: virtus, id est cupiditas recta et honesta faciendi) sowie des praktischen Handelns für die K. (nam scientia parum est ad bonum suscipiendum malumque fugiendum, nisi accedat et virtus: ebd. 3, 8, 31). Die traditionelle Abgrenzung von φρόνησις u. σοφία deutet Laktanz um, indem er zwischen göttlicher u. menschlicher Weisheit unterscheidet (ira 1, 3/9; epit. 26, 1/6). Die stoische Definition der sapientia als scientia rerum divinarum et humanarum wird abgelehnt, da die damit bezeichnete umfassende u. vollkommene Weisheit nur auf Gott, nicht aber auf den Menschen zutreffe. Das sokratische Ignoranzbekenntnis nimmt Laktanz als Zeugnis dafür, dass es keine menschliche, sondern nur göttliche, d. h. geoffenbarte, Wahrheitserkenntnis gibt (ergo sapiens nisi deus aut certe is homo quem deus docuit: ebd. 26, 4). Der Allwissenheit Gottes stellt er daher die sapientia humana gegenüber, die er inst. 3, 6, 2 als sapientia cum ignoratione coniuncta et temperata definiert (zum zu Grunde liegenden anthropologischen Dualismus E. Heck, Die dualistischen Zusätze u. die Kaiseranreden bei Lactantius = AbhHeidelberg 1972 nr. 2; M. Perrin, L' homme antique et chrétien [Paris 1981]). Die aristotelische Unterscheidung von theoretischer σοφία u. praktischer φρόνησις nach dem Objekt der Erkenntnis greift Laktanz epit. 29, 6 auf: Sapientia umfasst das Wissen sowohl um die Pflichten, die Gott geschuldet werden (divina), als auch um die Pflichten den Mitmenschen gegenüber (humana).

b. Ambrosius. Er ist es, der das Schema der vier ‚Kardinaltugenden' (auch der Name ‚virtutes cardinales' wurde von ihm geprägt; Ambr. exc. Sat. 1, 57 [CSEL 73, 239f]; in Lc. 5, 62) für die christl. Ethik nutzbar gemacht hat. Die vier Tugenden bilden die Grundlage des ersten Buches seiner Schrift De officiis, die, primär als Leitfaden der Morallehre für junge Kleriker konzipiert, als die erste systematische ethische Abhandlung in die christl. Literatur eingegangen ist (zur Wirkung auf die Moraltheologie des MA u. der Scholastik vgl. Mähl). Ein illustres Beispiel für die Nutzung des Viertugendkanons findet sich daneben in der Leichenrede des *Ambrosius auf seinen Bruder Satyrus. Der Abschnitt, der dem Lob des Bruders gewidmet ist, gliedert sich nach dem Schema der vier Tugenden (M. Biermann, Die Leichenreden des Ambrosius v. Mailand [1995] 55/81). In seinem Pflichtenwerk übernimmt Ambrosius zwar die vier Kardinaltugenden aus der in seiner ciceronischen Vorlage fassbaren mittelstoischen Philosophie, aber er verändert sie tiefgreifend (Becker, Kardinaltugenden). So wird die erste Kardinaltugend, die prudentia bzw. sapientia, deren Aufgabe gemäß der panaitianisch-ciceronischen Darstellung in der Erforschung der Wahrheit besteht (Cic. off. 1, 15. 18f, o. Sp. 122), orientiert an der Suche u. Erkenntnis des wahrhaft Wahren, d. h. der Er-

kenntnis Gottes (Ambr. off. 1, 117/29 [CCL 15, 42/7]; Becker, Kardinaltugenden 24/40). Die durch Neudefinition der Wahrheit vorgenommene Umformung der K. in Gotteserkenntnis bzw. Gottesglauben erfolgt nach dem Vorbild der Weisheitsliteratur (vgl. zB. die Zitate off. 1, 117/9. 126; exc. Sat. 1, 48 [CSEL 73, 235f]) u. wird legitimiert durch Exempla aus der bibl. Geschichte: Abrahams K. zeigt sich im Besonderen in der Gottesfurcht (nach Ps. 111 [110], 10) u. im Bekenntnis zu Gott (Ambr. off. 1, 117) sowie (bei der Opferung Isaaks) im Gehorsam gegenüber Gottes Gebot (ebd. 1, 119). Jakobs sapientia beruht darauf, Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut zu haben (ebd. 1, 120), u. Noe gibt durch die Konstruktion des Wunderwerks der Arche Zeugnis von seiner K. (ebd. 1, 121). Moses' sapientia schließlich besteht in der liebenden Suche nach Gott u. im persönlichen Umgang mit dem sich ihm offenbarenden Herrn (1, 123). Dass die Gotteserkenntnis über das rationale Moment hinaus Gottesverehrung u. Gottesliebe impliziert, bringt auch die Definition der prudentia zum Ausdruck, die Ambr. exc. Sat. 1, 42 (CSEL 73, 232) im Anschluss an das bibl. Doppelgebot der Liebe vornimmt: (Scil. prudentia) quae ita a sapientibus definitur: bonorum primum esse deum scire et verum illud atque divinum pia mente venerari, illam amabilem et concupiscendam aeternae pulchritudinem veritatis tota mentis caritate diligere, secundum autem in proximos a divino illo atque caelesti naturae derivare pietatem. Vor dem Hintergrund der Neubestimmung der Wahrheit wird den Heiden, deren Unglauben sich im Götzendienst manifestiert (off. 1, 117. 122), u. den Häretikern, die eine falsche Gottesvorstellung haben (ebd. 1, 117; vgl. exc. Sat. 1, 47 [CSEL 73, 235]), die prudentia abgesprochen (Nemo enim prudens qui Dominum nescit: off. 1, 117). Ebenso schließen sich der Glaube an Gott u. die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften aus, die bei Cicero gerade in das Gebiet der ersten Kardinaltugend fallen, für den Kirchenvater aber die weltliche Weisheit schlechthin symbolisieren (Becker, Kardinaltugenden 24/8). Zu den positiven Pflichten im Bereich der K. gehört dagegen die sorgfältige Betrachtung der Naturordnung, durch die der Mensch kraft seines Logos zur natürlichen Gotteserkenntnis gelangen kann (ebd. 29f). Die Vorrangstellung der prudentia vor den übrigen Tugenden ist durch die Hl. Schrift, durch das Hauptgebot der Gottes- u. Nächstenliebe, vorgegeben (Mt. 22, 37/9). Als Gottesverehrung bildet die K. die Grundlage der wahren Sittlichkeit (off. 1, 126). Insofern sie aber Voraussetzung für die Nächstenliebe ist, kann die prudentia auch mit der pietas gleichgesetzt werden (ebd. 1, 126f; Becker, Kardinaltugenden 31/3). Neu im Vergleich zur Darstellung des Laktanz, der ebenfalls das bibl. Doppelgebot der Liebe mit Hilfe des ant. Tugendinstrumentariums entfaltet, ist, dass Ambrosius die Vorrangstellung der K. auch aus dem in der Natur sich manifestierenden Willen Gottes zu begründen sucht. Denn an erster Stelle steht in der Entwicklung des *Kindes die Selbstliebe, die auf die Liebe zum Schöpfer weist (off. 1, 127), u. bei den Tieren der Selbsterhaltungstrieb, der als Form der K. zu gelten hat (ebd. 1, 128; Becker, Kardinaltugenden 33/8). Anders als bei Laktanz, der zT. terminologisch zwischen der Gotteserkenntnis (sapientia, religio, pietas) u. dem moralischen Wissen (scientia boni malique) differenziert (s. o. Sp. 159f), aber in Übereinstimmung mit dem bibl. Weisheitsbegriff, impliziert die prudentia / sapientia bei Ambrosius auch das moralische Unterscheidungsvermögen, die sittliche Urteilskraft im engeren Sinn. So fällt die Unterscheidung von gerecht u. ungerecht in den Aufgabenbereich der prudentia (off. 1, 126). Ambrosius hat auch die profane K. nicht völlig eliminiert. David zB. wird als klug, taktierend u. gottesfürchtig zugleich dargestellt, wenn er vor seinem Kampf die Waffen ablegt u. sich der Hilfe Gottes versichert (off. 1, 177; Becker, Kardinaltugenden 118f). Die umsichtige Besonnenheit des Satyrus (non ... incautus: exc. Sat. 1, 47 [CSEL 73, 235]) zeigt sich in Verbindung mit seiner Wahrheitsliebe darin, dass er sich nicht bedenkenlos taufen lässt, sondern sich vorher von der Rechtgläubigkeit des Bischofs überzeugt (vgl. auch das Beispiel des Archenbaus [off. 1, 121] u. den Hinweis auf die Wahl des richtigen Zeitpunkts als Aufgabe der prudentia [ebd. 1, 129]). – Das Element der Unterscheidungsfähigkeit hebt Ambr. exc. Sat. 1, 48 (CSEL 73, 235f) durch die geschickte Kombination der stoischen Definitionen von σοφία u. φρόνησις auf eine neue, spirituelle Ebene: Nihil igitur ea prudentia sapientius, quae divina et humana secernit. Der Christ hat nicht nur zwi-

schen Gut u. Böse, sondern zwischen Göttlichem u. Menschlichem, d. h. Vergänglichem, zu wählen. In diesem Sinn ist die Todesverachtung des Satyrus in der Seenot auf seine prudentia zurückzuführen (Ricci 257f). Auch in der Gleichsetzung der vier Kardinaltugenden mit den vier Seligpreisungen der Bergpredigt (Lc. 6, 20/2) tritt die Ausrichtung auf das Ewige, Unveränderliche u. die gleichzeitige Abwendung vom Vergänglichen, Weltlichen als Inhalt der prudentia hervor: Beati qui nunc fletis, quia videbitis. Habes prudentiam, cuius est flere occidua et ea quae aeterna sunt quaerere, lugere saecularia, quae se ipsa conpugnent, deum pacis inquirere (in Lc. 5, 66 [CSEL 32, 4, 208]). Im Lob auf seinen Bruder Satyrus präzisiert Ambrosius insbesondere die atl.-jüd. Definition der prudentia als θεραπεία τοῦ θεοῦ (von Philo praem. et poen. 81 auf die σοφία bezogen): Satyrus' K. manifestiert sich besonders im Respekt gegenüber den Sakramenten (observantia erga Dei cultum: exc. Sat. 1, 43 [ebd. 73, 232f]), d. h. konkret in der ehrfürchtigen Behandlung der Hostie (ebd.), in der Ehrfurcht vor der *Arkandisziplin (ebd.) u. in seinem Wunsch, die Eucharistie zu empfangen (ebd. 1, 44. 46; Biermann aO. [o. Sp. 162] 71/3; Ricci 248. 261). Sie zeigt sich außerdem in der Dankbarkeit gegenüber dem Herrn (referre auctori gratiam), der ihn aus der Not gerettet hat (exc. Sat. 1, 44f [CSEL 73, 233f]). Ambrosius füllt hier den stoischen Satz vom naturgemäßen Leben, den er auf die prudentia als Tugend schlechthin überträgt, mit neuem, konkretem Inhalt: Mit dem Hinweis auf die unbelebte Natur, die durch ihr Sein ein beständiges Dank- u. Loblied auf den Schöpfer singt, führt er die Danksagung an Gott als spezifische Aufgabe des Klugen vor Augen (vgl. auch parad. 3, 23 [ebd. 32, 1, 279f]; Lact. inst. 4, 3, 3 u. zu Philon o. Sp. 143). Die in der Natur sich spiegelnde Haltung des Klugen, d. i. des Gläubigen, wird als debiti solutio, als Einlösung einer Schuld verstanden (exc. Sat. 1, 48 [CSEL 73, 235f]), die sich besonders im Empfang der Eucharistie, dem Sakrament der Danksagung par excellence, aktualisiert. – In philonischer Tradition steht auch die Exegese der vier Paradiesesflüsse, die mit den vier Kardinaltugenden gleichgesetzt werden (parad. 3, 12/23 [ebd. 32, 1, 272/80]). Sie dient dazu, den christologisch-soteriologischen Charakter der christl. Ethik zu unterstreichen: Die Tugenden gründen in der sapientia, d. h. in der Person Jesu Christi, u. markieren den Weg zum durch Christi Erlösungstat geschenkten Ziel des ewigen Lebens. Die Heilsorientiertheit der prudentia im Besonderen (ebd. 3, 15 [274f]) leitet Ambrosius aus der Verbindung des Flusses Phison mit Gold u. kostbaren Mineralien ab (zB. das lebenspendende Grün des *Karneol; H. Savon, S. Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif 2 [Paris 1977] 225/7). Neu im Vergleich zu Philon ist die Identifizierung der vier Kardinaltugenden mit den vier Weltzeitaltern (der K. entspricht die prädiluviale Zeit von Abel bis Noe; parad. 3, 19 [CSEL 32, 1, 277]), die in der Zeit des Evangeliums bzw. der Gerechtigkeit gipfeln (ebd. 3, 22/3 [279f]). Der heilsgeschichtlich begründete Vorrang der iustitia (*Gerechtigkeit) wird allerdings überlagert durch die Elemente der Hoffnung u. Erwartung der zukünftigen Schöpfung, die die Zeit der prudentia, v. a. das Beispiel Noes, kennzeichnen (Savon aO. 234f).

c. Hieronymus. Er schreibt den Stoikern die Unterscheidung von Weisheit u. K. zu (in Eph. comm. 1, 1, 9 [PL 26, 482f]; vgl. auch in Jes. comm. 2, 5, 21 [CCL 73, 78]). *Hieronymus selbst modifiziert die stoische Definition in der Weise, dass er K. durch die bloße Einschränkung des Gegenstandsbereiches bestimmt: Sapientia est rerum divinarum humanarumque cognitio: prudentia vero tantum mortalium. K. erscheint so als ‚verkürzte' Weisheit, sie richtet sich auf das Sichtbare, Vergängliche, die Weisheit auch auf das Unsichtbare. Beide Erkenntnisformen decken sich mit dem Glauben an das Leiden Jesu Christi u. die dadurch geschenkte Erlösung. Als Eigenschaften Gottes, die in der Offenbarung des verborgenen Heilsplans Gottes wirksam sind u. an denen Gott den Menschen Anteil gibt (nach Eph. 1, 8f), werden sowohl Weisheit als auch K. von der autonomen menschlichen Erkenntnis abgegrenzt (in Eph. comm. 1, 1, 9). So verfügen die Pharisäer u. Schriftgelehrten in ihrer menschlichen Arroganz nur über die prudentia hominum, weil sie zwar den Schlüssel zum Wissen haben, aber weder selbst an Christus glauben noch anderen den Glauben an ihn gestatten (in Jes. comm. 2, 5, 21). Im Trostbrief an Pammachius (ep. 66, 3 [CSEL 54, 649f]) führt Hieronymus den Nachweis der Antakoluthie der Tugenden, indem er den Mitgliedern der vierköpfigen Familie

des Adressaten je eine Tugend im besonderen Maße zuschreibt. Pammachius selbst, ein Senator, verkörpert die K., da er die Welt verlassen hat, um Christus, ‚der Tugend u. Weisheit Gottes', zu folgen. In asketisch-protreptischem Zusammenhang hebt Hieronymus die Bedeutung der K. für die Sündenabwehr hervor (vgl. zB. ep. 148, 6. 18 [CSEL 56, 1, 334. 345]). Als der Klügste gilt der, der nicht nur die Größe eines Gebotes u., bei Übertretung, eines Vergehens abschätzen kann, sondern auch die Würde des Gesetzgebers, d. i. Gottes, bedenkt, die durch jegliche Verfehlung verletzt wird.

d. Augustinus. Seine Tugendkonzeption spiegelt die verschiedenen Stadien seines theologischen Denkens (Überblick über die frühen philosophischen Dialoge: Hök 104/30; J. Doignon, La problématique des quatre vertus dans les premiers traités de S. Augustin: M. Fabris [Hrsg.], L'umanesimo di Sant' Agostino [Paris 1988] 169/91; N. J. Torchia, The significance of the moral concept of virtue in St. Augustine's ethics: Modern Schoolman 68 [1990/91] 1/17) u. bietet zugleich ein Beispiel für die souveräne Übernahme philosophischer Grundmuster in den Dienst der christl. Moraltheologie. *Augustinus macht sich die neuplatonische Trennung des kontemplativen, zu Gott führenden Lebens u. des weltlichen Zielen u. Beschäftigungen gewidmeten Lebens zu eigen, so dass für die augustinische Ethik von Anfang an die Tendenz zur Verinnerlichung konstitutiv ist (ebd. 3; modifizierend P. G. Kuntz, Practice and theory, civic and spiritual virtues in Augustine and Plotin: B. Vickers [Hrsg.], Arbeit, Muße, Meditation [Zürich 1985] 65/85). Unter Nutzung des neuplatonischen Tugendbegriffs werden in der frühen Schrift De musica die vier Grundtugenden beschrieben als Seelenkräfte, die den Aufstieg der Seele zu Gott u. dessen Korrelat, die Weltflucht, betreiben (mus. 6, 51 [102/4 Jacobsson]). Mittels der prudentia erkennt die Seele den zukünftigen Standort, zu dem sie sich erheben soll, das Ziel ihres Aufschwungs, den wiederum die temperantia in Begleitung von fortitudo u. iustitia bewerkstelligt, u. zwar durch Hinwendung der Liebe zu Gott (caritas) u. ihrer Abkehr von der Welt. Genauer fasst Augustinus die Aufgabe der K. ebd. 37 (80/2 Jac.): Die prudentia bewirkt, dass die Seele im Bewusstsein ihrer eigenen Zeitlichkeit das veränderliche Zeitliche als unterlegen beurteilt u. sich dem unveränderlichen Ewigen zuwendet. Die Weltflucht, die die augustinische K. empfiehlt, steht also im Zeichen der Wiederherstellung der rechten Ordnung durch Wahl des Höheren vor dem Niederen. Die contemplatio veritatis, die eigentlich Frucht dieses intellektuellen Unterscheidungsprozesses ist (zu mus. 6, 55 s. u. Sp. 171), kann auch mit der K. zusammenfallen (Gen. c. Manich. 2, 10, 14 [PL 34, 203f]). Im Rahmen der traditionellen Auslegung der Paradiesesflüsse auf die vier Kardinaltugenden skizziert Augustinus ebd. auch die reinigende, asketische Aufgabe der prudentia (habet ... disciplinam vivendi, quae ab omnibus terrenis sordibus, quasi decocta nitescit) u. ihren Bezug zum ewigen Leben. – Biblisch autorisiert ist die Differenzierung von prudentia carnis (φρόνημα τῆς σαρκός) u. prudentia spiritus (φρόνημα τοῦ πνεύματος) nach Rom. 8, 5/7 (in Rom. 1, 49; divers. quaest. 83, 66, 6; c. Fort. 2, 22; c. Faust. 16, 17; serm. 155, 10, 10f), wobei Augustinus die paulinische Dichotomie mit Hilfe des stoischen K.begriffs expliziert: Die Haltung, die auf das Irdische, Vergängliche setzt, das auf keine Weise bewahrt werden kann, beruht auf einer verkehrten, auf falsche Güter u. Übel ausgerichteten K. (zB. in Rom. 1, 49 [PL 35, 2073]: per carnis prudentiam, id est, cum appetit temporalia bona, et timet temporalia mala; vgl. divers. quaest. 83, 66, 6 [CCL 44A, 160]). Prudentia carnis bezeichnet den ursprünglicheren Zustand, die durch die Erbsünde begründete Verderbtheit der menschlichen Natur, die ‚fleischgewordene Gewohnheit' (c. Fort. 2, 22 [PL 42, 125]), die nur durch gnadenvolle Erleuchtung überwunden werden kann. Die christologische Relevanz der prudentia carnis tritt in einer weiteren Streitschrift gegen die Manichäer hervor: Sie wird bestimmt durch den fehlenden Glauben an den gekreuzigten Christus, der den Heiden stultitia ist, den Gläubigen aber ‚Gottes Kraft u. Weisheit' (c. Faust. 16, 17 [ebd. 326]). – Die stoische Definition der K. als Fähigkeit zur Unterscheidung von Gütern u. Übeln wird schließlich in der mit der vitabeata-Spekulation verbundenen Tugendlehre bes. späterer Schriften in ein völlig neues System eingespannt (en. in Ps. 83, 11 [CCL 39, 1157f]; mor. eccl. 1, 25. 46 [PL 32, 1322. 1330f]; ep. 155, 12f [CSEL 44, 441/4]; civ. D. 19, 4). Im Vergleich zur Stoa definiert Augustinus nicht nur das summum bonum neu

(es ist Gott u. das ewige Leben in der Anschauung Gottes; zB. mor. eccl. 1, 10. 24), er führt mit der virtus, die an den Willen gebunden ist, einen ganz neuen Tugendbegriff ein (zum Novum des selbständigen, vom Verstand losgelösten Willensbegriffs bei Augustinus Dihle, Ethik aO. [o. Sp. 140] 783/8). Analog zu Gottes Handeln, das in erster Linie seinem Willen, d. h. seinem Heilswillen u. seiner Liebe, entspringt, gründet für Augustinus auch die menschliche Entscheidungsfreiheit u. damit alles sittlich bewertbare Handeln im Wollen als spezifischem Habitus der Seele. Tugendhaftes Handeln ist für Augustinus auch ohne Einsicht in das Gute u. Rechte möglich, aber nicht ohne den sich dem Gesetz Gottes unterordnenden Willen, der sich in den Tugenden der *Demut u. *Liebe manifestiert. Vor dem Hintergrund der gesamten ant. Tradition völlig neu ist daher auch die Identifizierung der Tugend mit der Liebe bzw. der Gottesliebe, die mit dem Willen zusammenfällt u. den Inhalt jeglichen moralischen Gebotes bildet (J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus 1^2 [1929] 168/221, bes. 207/18; J. Burnaby, Amor Dei. A study of the religion of St. Augustine [London 1939] 85/110; Hök 123/30; Torchia aO. 5/8). Die Liebe zu Gott (caritas, amor) wiederum sieht Augustinus in vier verschiedene Wirkungsweisen, eben die traditionellen Kardinaltugenden, gespalten (mor. eccl. 1, 25; retract. 1, 7; ep. 155, 13. 16). Als spezifische Erscheinungsform der Gottesliebe (vgl. Rom. 12, 9; Doignon aO. 180) wird die K. daher definiert als ,Liebe, die richtig unterscheidet zwischen dem, was sie zu Gott führt, u. dem, was sie aufhält‘ (mor. eccl. 1, 25 [PL 32, 1322]). Wenn die Tugend allgemein darin besteht, ,zu lieben, was zu lieben ist‘, bedeutet K. ,die Wahl dessen, was zu lieben ist‘ (ep. 155, 13 [CSEL 44, 443f]). Leitet die orthodoxe Stoa aus der Einsicht in Gut u. Böse alles tugendhafte Handeln ab, so dass die übrigen Tugenden als Unterarten der φρόνησις gefasst werden können, geht bei Augustinus der moralischen Urteilsfähigkeit notwendig die liebende Hinwendung zu Gott voraus. Gleichsam als Gegenstück zum stoischen Tugendsystem setzt er an die Stelle der einheitsstiftenden φρόνησις die Liebe zu Gott. Die K. verliert damit den herausragenden Platz, den sie in der griech.-philosophischen Ethik innehat u. den die christl. Schriftsteller vor Augustinus durch Identifizierung mit der Gottesfurcht (*Furcht [Gottes]) bzw. Gotteserkenntnis bewahren. Innerhalb der einzelnen Wirkungsformen der Liebe behält die K. allerdings ihre führende Rolle bei: Die Unterscheidung der zu erstrebenden u. zu meidenden Dinge liefert die Grundlage für alle übrigen Tugenden, die ohne diese Basis gar nicht möglich sind (mor. eccl. 1, 45 [PL 32, 1330]). – Unter der Voraussetzung ihrer Bindung an die irdische Situation, an die mit Tod u. Sünde befrachtete menschliche Existenz (vgl. u. a. en. in Ps. 83, 11f) erscheinen an anderer Stelle die Aufgaben der einzelnen Tugenden wesentlich als Aspekte des Kampfes gegen Übel u. Laster. Der K. im Besonderen obliegt die Abwehr von Versuchungen, die auf *Irrtum u. Täuschung (fallacia, error, dolus) bei der sittlichen Urteilsfindung beruhen. Konstitutives Element der augustinischen K. ist daher die Wachsamkeit (mor. eccl. 1, 45 [PL 32, 1330]: Huius autem sunt excubiae atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur. Vgl. auch ebd. 1, 46; trin. 14, 8f; civ. D. 19, 4; dazu vera relig. 15, 29 [CCL 32, 205], wo positiv die Bemühung um die Wahrheit hinzukommt). Die K. lehrt, dass es sittlich schlecht ist, der Lust zur Sünde zuzustimmen, sittlich gut, ihr nicht zuzustimmen (conf. 19, 4). Im Unterschied zur traditionellen Rolle der Einsicht in der Affekt- bzw. Sündenabwehr kommt der K. also bei Augustinus eine bloß instruktive Funktion zu. Denn das Übel- oder Guttun liegt weder im Körper u. seinen Begierden noch in der Unterordnung unter die Vernunft, sondern ist ein Akt des Willens. – Im Kontext des christl. Zeitalterdenkens stellt sich für Augustinus die Frage, ob die Tugenden, die mit den Erfordernissen der Zeitlichkeit zusammenhängen u. gewissermaßen zum ,Vorstadium‘ der vita beata gehören (Hök 115/8), auch in der ewigen Glückseligkeit fortbestehen (en. in Ps. 83, 11f; mus. 6, 51/5; ep. 155, 12. 16; vgl. auch trin. 14, 12 [CCL 50A, 438/40], wo im Anschluss an ein Zitat aus Cic. Hort. [frg. 50 Müller bzw. 110 Grilli] die Frage zunächst scheinbar verneint wird). Obwohl der Wegfall der adversa eigentlich das Vorhandensein von Tugenden erübrigt (mus. 6, 51 [102/4 Jac.]; ep. 155, 12), konzediert Augustinus, dass im ewigen Leben eine neue Art von Tugenden existiert: Wie die irdischen Tugenden Formen der liebenden Suche nach Gott darstellen, so bilden die himmlischen Tugenden

Mittel, durch die sich die Seele den Genuss des erreichten Glücks, der Gottesnähe, bewahrt (adhaerere deo nach Ps. 73 [72], 28 [ep. 155, 12]). K. kann daher die umsichtige Bewahrung des höchsten Gutes selbst genannt werden (ebd.: quia prospectissime adhaerebit bono, quod non amittatur). Die Vergleichbarkeit der beiden Tugendebenen liegt in der Hinordnung auf Gott, der Unterschied ist der von dynamischen Kräften einerseits u. statischen andererseits: Dieselben Tugenden sieht Augustinus hier in Wirkung, Handlung, Ausübung, dort als Ergebnis, Lohn, Ziel (ep. 155, 16). Mus. 6, 52/5 (104/8 Jac.) spricht er von Kräften (potentiae), für die die Seele auch in der Ewigkeit Verwendung hat u. die der Sache nach den vollkommenen Tugenden entsprechen. An die Stelle der prudentia tritt die Gottesschau (ebd. 6, 55: contemplatio bzw. conspicere veritatem; 6, 52: videre et scire verum bonum animae, nach Ps. 36 [35], 10). Nach trin. 14, 12 gehen die irdischen Tugenden in ihrer gewöhnlichen Funktion verloren (mit Ausnahme der Gerechtigkeit, der von vornherein eine eschatologische Bedeutung zugesprochen wird), die Tugenden können aber als Ausformungen der vollständigen Unterwerfung unter Gott auch im Jenseits angenommen werden. In diesem Sinn besteht die K. darin, kein Gut Gott vorzuziehen oder ihm gleichzusetzen (ebd.; zum Ganzen M. Becker, Augustinus über die Tugenden in Zeit u. Ewigkeit: Alvarium, Festschr. Ch. Gnilka = JbAC ErgBd. 34 [2002] 53/63).

e. Spätere Zeit. Julianus Pomerius, Presbyter in **Arles (W. Speyer, Art. Gallia II: o. Bd. 8, 958), behandelt im 3. Buch seiner einzigen erhaltenen Schrift De vita contemplativa die Tugenden u. Laster auf der Basis von Ciceros Pflichtenwerk (Pomer. 3, 18/30 [PL 59, 501/14]). Pomerius übernimmt bei aller Nähe zu Cicero die stoische Konzeption nicht unreflektiert. Dies zeigt neben der Legitimation des Tugendquaternars durch ein zahlensymbolisches Analogieverfahren (ebd. 3, 18, 1f; Mähl 19/23) der einleitende Hinweis darauf, dass nur Gott als Ursprung aller Tugenden diese verleihen kann u. der Glaube an den wahren Gott Vorbedingung für den Besitz der Tugenden ist (ebd. 3, 18, 3). Bei der Erkenntnistugend (prudentia et sapientia: ebd. 3, 29f; die Synonymie von prudentia u. sapientia bei Cicero wird dahingehend interpretiert, dass die beiden Tugenden zwar nicht identisch, aber auf denselben Aufgabenbereich bezogen sind u. sich wechselseitig bedingen: ebd. 3, 29, 1) betont Pomerius neben dem moralisch-praktischen Aspekt die spirituelle Komponente. Die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht mit schädlichem Forscherdrang gleichzusetzen, sondern lenkt zur Betrachtung der Tugend, so dass sich in der Folge beim Klugen die Voraussicht u. das Meiden künftiger Übel mit der Gewissheit verbinden, dass nur moralische Übel wahrhaft Übel sind (3, 29, 2). Im Kontext der Theodizee bezieht Pomerius die rechte Beurteilung der Güter u. Übel auf die Erkenntnis, dass nichts in der Welt zufällig oder ungerecht, sondern alles auf Geheiß Gottes geschieht, u. auf die Überzeugung, dass gegenwärtige Leiden Folge der menschlichen Existenz u. nicht notwendig Bestrafung für Sünde sind (ebd.). Seine Auslegung von Mt. 10, 16 wendet sich gegen die in der kasuistischen Pflichtenlehre vertretene utilitaristische Auffassung von K.: Der wahre Kluge schadet weder anderen (wie die Tauben), noch lässt er es nach dem Vorbild der Schlangen zu, dass ihm selbst geschadet wird (3, 29, 3). – Anders als Pomerius, der die ciceronischen Vorgaben vom christl. Standpunkt aus neu gestaltet, beschreibt *Martin v. Braga (J. Fontaine, Art. Hispania II: o. Bd. 15, 672f) den Inhalt der K. als sittlicher Tugend durchgehend in den Kategorien u. Termini der späten stoischen Philosophie (form. vit. 2; zu Seneca, wahrscheinlich seiner verlorengegangenen Schrift De officiis, als Quelle E. Bickel, Die Schrift des Martinus von Bracara Formula vitae honestae: RhMus 60 [1905] 505/51; W. Trillitzsch, Seneca im literarischen Urteil der Antike 1 [Amsterdam 1971] 213/5). Die spezifische Aufgabe der prudentia, die an der Spitze der Kardinaltugenden steht, liegt demnach in der natur- u. vernunftgemäßen Beurteilung der Dinge. Da die K. wesentlich praktisch ist, schließt sie nicht nur ein auf Wahrheit gegründetes Urteil ein, sondern auch eines, das die möglichen Folgen aus verschiedenen Abläufen einer Handlung berücksichtigt (Prämeditation) sowie die unterschiedlichen Umstände, die eine Handlung jeweils bedingen. Zum Realitätssinn des Klugen, der nur erreichbare Ziele anvisiert (id quaere quod potest inveniri), tritt die Forderung, sich den wechselnden Situationen des Lebens anzupassen bei gleichzeitiger Wahrung der Persönlichkeit (ubique idem eris; Colish 2, 299f).

D. Rückblick. Die ant. vorchristl. Ethik ist intellektualistisch in dem Sinn, dass sie nur das mit rationaler Einsicht verbundene Handeln als rechtes Handeln u. damit als für das Glück des Menschen relevant ansieht. Man kann auch von einer ‚K.-Ethik' sprechen, insofern alle ant. Entwürfe die sittliche Lebensführung auf die Grundlage der φρόνησις bzw. prudentia stellen. Sie beruhen auf der optimistischen Annahme, dass die Aufgabe der Lebensbewältigung vom menschlichen Intellekt gelöst werden kann, u. sind daher zugleich Ausdruck der Lehre von der sittlichen Autonomie u. Autarkie des Individuums. Diesem ethischen Intellektualismus diametral entgegen steht die bibl. Vorstellung, derzufolge allein der Gehorsam gegenüber den Geboten Gottes den Menschen zum rechten Handeln befähigt. Der Akt des Gehorsams aber ist keine intellektuelle Leistung, sondern gründet in der willentlichen Annahme der Entscheidungen Gottes u. der Bereitschaft, ihm bedingungslos zu folgen (A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike [1985] 24/30). Eine wie auch immer geartete Einsicht in die Regeln der geschaffenen Welt oder in Gottes Willenskundgebungen im Gesetz kann aus alttestamentlicher Sicht nur Folge des Glaubens bzw. Gottvertrauens sein. Die Einsicht kann auch nicht aus eigener Kraft erreicht werden, sondern ist Geschenk der Gnade Gottes. Wenn also die atl. Weisheitsliteratur dem Konzept der K. einen hohen Rang einräumt, dann ist diese K. wesentlich unterschieden von der K. der klass. Philosophie: Sie ist eine sich der Tätigkeit des menschlichen Verstandes bedienende Form des Gottesglaubens. Im NT tritt der Gegensatz zum ant. Intellektualismus noch deutlicher hervor. In der ntl. Ethik, die sich im Gebot der Gottes- u. Nächstenliebe konzentriert, spielt die K. nur eine marginale Rolle. Sie gehört nicht zu den aus Christi Vorbild ableitbaren spezifisch christl. Tugenden. Auch in der frühchristl. Ethik hat die K. daher nie die herausragende Bedeutung erhalten, die sie in der klass. Philosophie innehatte. Die Kirchenväter nutzen allerdings das ant. Konzept der K. stoischer u. neuplatonischer Prägung im Rahmen der Übernahme des ant. Kanons der vier Kardinaltugenden. Dabei lassen sich zwei Modelle der Nutzung unterscheiden. Die Kirchenväter vor Augustinus bewahren den Rang der K. als erster Tugend durch Unterordnung bzw. Gleichsetzung von K. mit Gotteserkenntnis, Glauben oder Frömmigkeit, die der bibl. Forderung gemäß die Grundlage des rechten Handelns bilden. Mit dieser Deutung stehen die Väter in alttestamentlich-weisheitlicher Tradition u. im Besonderen in der Nachfolge Philons. Im Unterschied dazu misst Augustinus in konsequenter Entfaltung der ntl. Verkündigung der K. explizit nur eine sekundäre Rolle im Tugendsystem bei. Nicht aus der rechten Einsicht in das Gute, sondern aus der Liebe zu Gott erwächst für Augustinus die Fähigkeit des Menschen zu moralisch richtigem Handeln. Der Gottesliebe, nicht der K., gebührt daher der Platz einer fundamentalen, alle anderen Tugenden einschließenden Tugend. – Für den zweiten Bedeutungskomplex der K., den der Lebens- bzw. Alltags-K., gilt, dass zwar einige Züge von den christl. Autoren als brauchbar erkannt u. genutzt werden, zB. die Elemente der Wachsamkeit (nach dem Vorbild Christi), der Vorsicht u. Zurückhaltung, dass aber die Lebens-K. als Ganze aufgrund des vorherrschenden Aspekts der Diesseits- u. Erfolgsorientiertheit als gottlose Welt-K. verworfen wird.

P. Aubenque, La prudence chez Aristote = Bibl. de philos. contemporaine (Paris 1963). – M. Becker, Die Kardinaltugenden bei Cicero u. Ambrosius, De officiis = ΧΡΗΣΙΣ 4 (Basel 1994); K. (φρόνησις) im Argumentationszusammenhang der Stromateis des Clemens Alex.: JbAC 43 (2000) 44/54. – G. Bertram, Art. φρήν κτλ.: ThWbNT 9 (1973) 216/31. – V. Buchheit, Scientia boni et mali bei Laktanz: GrazBeitr 8 (1979) 243/58. – V. Cathrein, Der Zusammenhang der K. u. der sittlichen Tugenden nach Aristoteles: Scholastik 6 (1931) 75/83. – C. J. Classen, Der platon.-stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alex. u. Origenes: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979) 68/88. – M. Colish, The stoic tradition from antiquity to the early MA 1/2 = Studies in the history of Christian thought 34/5 (Leiden 1985). – H. Conzelmann, Art. σύνεσις κτλ.: ThWbNT 7 (1964) 886/94. – M. Detienne / J.-P. Vernant, Cunning intelligence in Greek culture and society (Hassocks 1978). – A. Dihle, Vom gesunden Menschenverstand = SbHeidelberg 1995 nr. 1. – Th. Ebert, Φρόνησις. Anmerkungen zu einem Begriff der aristotel. Ethik (6, 5, 8/13): O. Hötte (Hrsg.), Aristoteles. Nikomachische Ethik (1995) 165/85. – R. Elm, K. u. Erfahrung bei Aristoteles (1996). – H. Flashar, Beobachtungen u. Überlegungen zum 6. Buch der Nikomachischen Ethik des

Aristoteles: J. Wiesner (Hrsg.), Aristoteles. Werk u. Wirkung 1 (1985) 366/75. – O. GIGON, Phronesis u. Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles: Kephalaion, Festschr. C. de Vogel = Philos. texts and studies 23 (Assen 1975) 91/104. – B. GLADIGOW, Sophia u. Kosmos. Unters. zur Frühgeschichte von σοφός u. σοφίη = Spudasmata 1 (1965). – G. HÖK, Augustin u. die ant. Tugendlehre: Kerygma u. Dogma 6 (1960) 104/30. – H. HOMEYER, Zur Bedeutungsgeschichte von ‚sapientia': AntClass 25 (1956) 301/18. – U. KLIMA, Unters. zu dem Begriff sapientia. Von der republikanischen Zeit bis Tacitus = Habelts Diss.drucke Klass. Philol. 10 (1971). – G. LUCK, Zur Geschichte des Begriffs ‚sapientia': ArchBegriffGesch 9 (1964) 203/15. – S. MAHL, Quadriga Virtutum. Die Kardinaltugenden in der Geistesgesch. der Karolingerzeit = ArchKultGesch Beih. 9 (1969). – F. MAIER, Der Σοφός-Begriff. Zur Bedeutung, Wertung u. Rolle des Begriffes von Homer bis Euripides, Diss. München (1970). – J. PIEPER, Traktat über die K.[5] (1955). – G. v. RAD, Weisheit in Israel (1970). – M. L. RICCI, Definizione della prudentia in Sant'Ambrogio: StudItalFilolClass 41 (1969) 247/62. – C. J. ROWE, Art. Phronesis: HistWbPhilos 7 (1989) 933/6. – H. J. SCHAEFER, Phronesis bei Platon (1981). – H. SCHWAMBORN, Prudens. Gedanken zu Cicero, De re publica 2, 64/70: AltsprUnterr 13 (1970) 17/45. – B. SNELL, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplaton. Philosophie = Philol. Unters. 29 (1924); Φρένες - φρόνησις: Glotta 55 (1977) 34/64. – C. SPICQ, La vertu de prudence dans l'AT: RevBibl 42 (1933) 187/210. – L. THOMAS, Die sapientia als Schlüsselbegriff zu den divinae institutiones des Laktanz, Diss. Freiburg i. Ue. (1959). – J. TRIER, Die Idee der K. in ihrer sprachlichen Entfaltung: Zeitschr. f. Deutschkunde 46 (1932) 625/35.

Maria Becker.

Knabenliebe s. Homosexualität: o. Bd. 16, 289/364.

Knecht s. Sklave.

Knecht Gottes s. Christusepitheta: o. Bd. 3, 27; Jesaja: o. Bd. 17, 817/20.

Kniebeuge, Kniefall s. Proskynese.

Knoblauch s. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209.

Knoten s. Binden u. Lösen: o. Bd. 2, 374/80; Gürtel: o. Bd. 12, 1232/66; Magie.

Koddianer s. Borborianer: o. Bd. 2, 510/3.

Kodifikation s. Buch I: o. Bd. 2, 664/88; Buch II: ebd. 688/717; Corpus Iuris: o. Bd. 3, 453/63; Heilige Schriften: o. Bd. 14, 184/223; Kanon I: o. Bd. 20, 1/28.

Köln.

A. Allgemeines. I. Name. Bei Tac. ann. 1, 39. 57 ist das Siedlungsgebiet der späteren Stadt K. als apud Aram Ubiorum erwähnt. Der Name K. leitet sich aus dem lat. Colonia her. Als Colonia Claudia Ara Agrippinensium (CCAA) wurde der Ort um 50 nC. mit dem Selbstverwaltungsrecht ausgestattet. Der Bestandteil Ara, ursprünglich auf das röm. Reichsheiligtum bezogen, verblieb also; die übrigen Teile zeigen an, dass die Stadt auf Betreiben der hier geborenen Agrippina d. J. (geb. 14?, gest. 59; *Kaiserin), so Tac. ann. 12, 27, u. in der Regierungszeit ihres Gatten u. Onkels, des Kaisers *Claudius (41/54), gegründet wurde (W. Binsfeld, Die Namen K.s zur Römerzeit: Mouseion, Festschr. O. H. Förster [1960] 72/80; W. Eck, Agrippina, die Stadtgründerin K.s [1993]). Die Bewohner nannten sich Agrippinenses (ders., Art. K. §

1: ReallexGermAlt² 17 [2000] 91). Namenszusätze wie Valeriana et Gallien(ian)a (*Gallienus; CIL 13, 2, 8261; S. Neu, Zur Rekonstruktion von K.s röm. Nordtor: Proceedings of the 17th intern. congr. of Roman frontier stud. [Zalău 1999] 326 [Lit.]) fanden keine nachhaltige Verbreitung. In der Spätantike wird K. meist als civitas Agrippinensium oder colonia Agrippina angesprochen, im Früh-MA verkürzend Colonia oder Agrip(p)ina genannt (s. u. Sp. 184. 199).

II. Geographie. Etwa im Raum **Bonn beginnt die niederrheinische Bucht, die sich zur K.-Bonner Rheinebene erweitert. Die Hochflutlehmdecke des Rheintals ist hier von einer Lößschicht überlagert, die sich nach Westen zur fruchtbaren Zülpicher u. Jülicher Börde ausweitet. Der Löß steht bis zu 2 m dick an; aufliegende Braun- u. Parabraunerden werden seit Beginn des Ackerbaus intensiv genutzt. Die Niederschlagsmengen (in der Jülicher Börde bis zu 700/800 mm pro Jahr) bieten der Agrarnutzung optimale Voraussetzungen. Südwestlich K.s werden in den Mittelgebirgslandschaften Ville u. Eifel zahlreiche Bodenschätze, besonders *Erze, schon seit der Römerzeit abgebaut. – Das röm. K. liegt am Rand der Niederterrasse zum Auengelände des Rheins u. ist in seiner Höhenlage nur wenig exponiert, aber größtenteils hochwasserfrei. Die naturräumlichen Grenzen des Stadtgebiets sind durch den Abhang der Niederterrasse zum Rheinverlauf im Osten, die Bäche im Süden u. einen merklichen Geländeabfall im Norden gegeben. Nach Westen öffnet sich das Gelände in die Fläche der Lößbörde.

III. Verkehrswege u. Handel. Die infrastrukturelle Lage der Stadt war zu allen Zeiten äußerst günstig. Mit dem Rhein liegt nicht nur eine Wasserstraße erster Ordnung in unmittelbarer Reichweite, sondern auch ein dem Flusslauf folgender viel benutzter Landweg. Linksrheinisch wurde dieser schon unter Drusus im letzten Drittel des 1. Jh. vC. zur Verbindung der Militärlager ausgebaut. Von Westen sind ebenfalls schon so früh die Fernstraßen aus Richtung *Lyon über Metz u. *Trier sowie seit der Mitte des 1. Jh. nC. die aus Bavai bzw. Boulogne vorhanden (o. Bd. 8, 838). Bis in das 1. Jh. nC. bildete das Viertel um die heutige Kirche Groß St. Martin eine etwa 1 km lange Insel im Flussverlauf (Abb. 1). Der westl. Rheinarm bot sich als natürliches Hafenbecken an (O. Doppelfeld, Hafenfunde vom Altermarkt in K.: BonnJbb 153 [1953] 102/25), verlandete aber noch zur Römerzeit, wohl im 2. Jh. (U. Süßenbach, Röm. u. nachröm. Schichten an der rheinseitigen Stadtmauer der CCAA: ArchKorrBl 14 [1984] 307; S. Neu, Röm. Reliefs vom Kölner Rheinufer: KölnJb 22 [1989] 241; M. Trier, K. im 5./10. Jh. Die frühmittelalterl. Stadt im Licht d. neuen Ausgrabungsergebnisse auf d. Heumarkt: Kölner Mus.-Bull. 2001, 1, 8f; ders., K. im frühen MA. Zur Stadt des 5./10. Jh. aufgrund archäol. Quellen: J. Henning [Hrsg.], Europa im 10. Jh. [2002] 302f) u. wurde zugeschüttet. Schon in der Spätantike u. nicht erst im MA war das Gebiet der ehemaligen Insel mit dem älteren Stadtkern verbunden u. gesichert (ebd.; B. Päffgen / M. Trier, K. zwischen Spätant. u. Früh-MA: Beitr. zur MA-Archäol. in Österr. 17 [2001] 24 [Lit.]). – Entsprechend der günstigen Lage ex- u. importierte K. Waren auch immer in bedeutendem Maße auf dem Schiffsweg. Zahlreiche Belege erweisen einen weit ausgreifenden Fernhandel (Doppelfeld 740/3; o. Bd. 8, 840), Hauptexportgüter waren *Ton- sowie Metall- u. Glaswaren (Riedel [Lit.]; zu spätantiken Keramikexporten in die Niederlande u. nach Belgien B. Liesen, Spätant. bemalte Keramik aus K.: KölnJb 32 [1999] 787/806). Aufgrund mangelnder Schriftzeugnisse fällt es schwer, eine ähnliche Im- u. Exporttätigkeit auch für die Merowingerzeit zu belegen; einige Münzen (Trier, K. im 5./10. Jh. aO. 11) u. reiche frühmittelalterliche Grabausstattungen zeigen aber die verzweigten Fernhandelsbeziehungen auf (etwa die Gräber unter dem Dom [S. Ristow 249/53. 426/8] oder St. Severin, zB. Grab V, 217 mit Gewürznelke [Päffgen 2, 599/603]).

IV. Stadtgeschichte. a. Frühe Kaiserzeit. Als Caesar 59 vC. die Eroberung der Rheinebene begann, siedelten rechtsrheinisch die Ubier, Sugambrer, Tencterer u. Usipeter, linksrheinisch die Eburonen (zur Romanisierung H. Galsterer, Von den Eburonen zu den Agrippinensiern: KölnJb 23 [1990] 117/26 bzw. Des Eburons aux Agrippiniens: Cah. du Centre G. Glotz 3 [1992] 107/21). Nördlich folgten zwischen Rhein u. Maas Bataver u. Cananefaten sowie an der Rheinmündung Friesen. – Die rechtsrheinisch wohnenden Stämme hatten in der Folgezeit das Bestreben, auf das andere Rheinufer überzuwechseln, da sie durch die mittlerweile zwischen

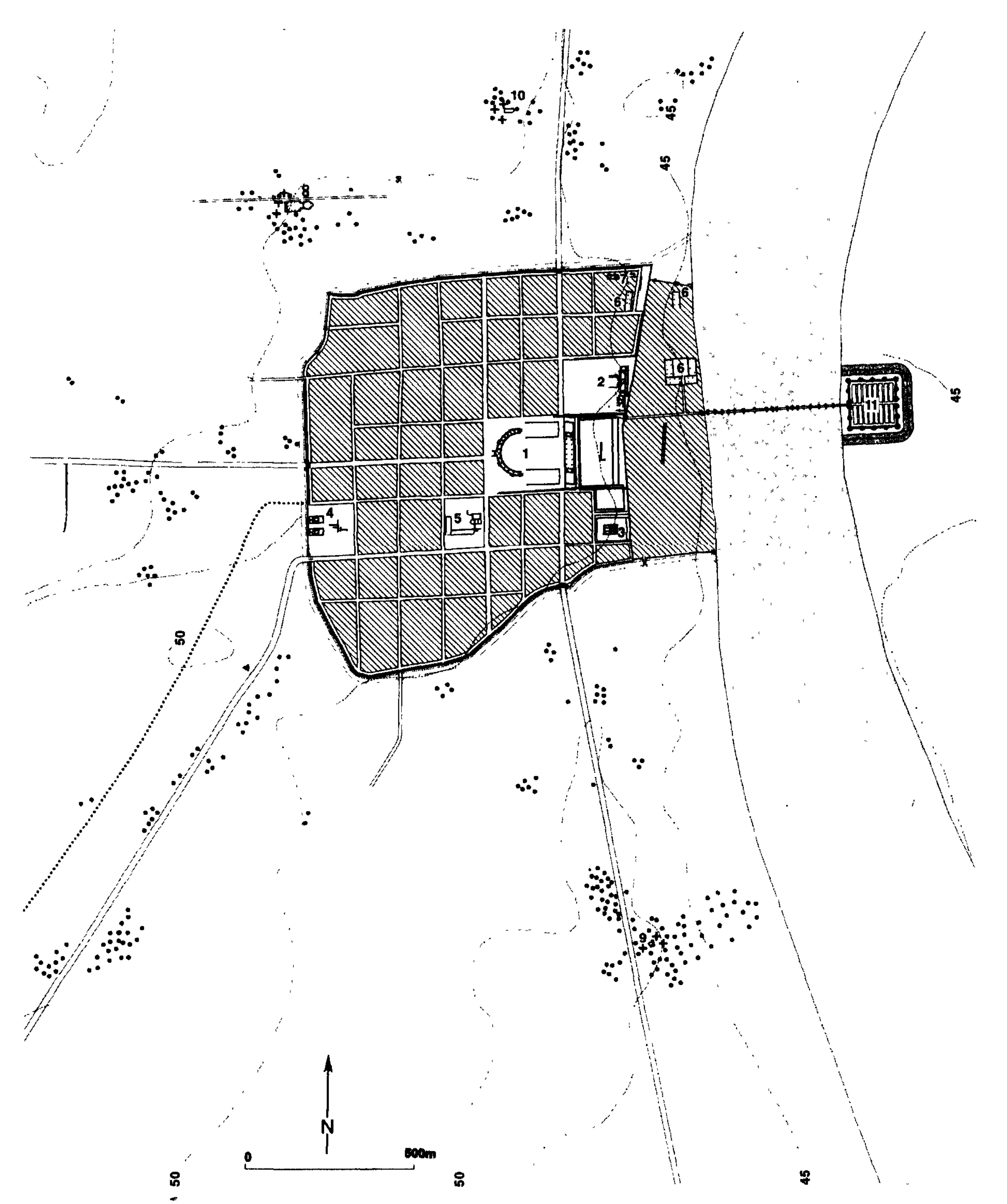


Abb. 1: Plan des spätantiken / merowingerzeitlichen K. mit den wichtigsten archäologisch erfassten Bauten: 1 Forum, 2 Praetorium, 3 Kapitol, 4 Tempel, 5 Thermen, 6 Horrea, 7 Apsidenbauten u. Kirche unter dem Dom, 8 Spätantiker Großbau von St. Gereon, 9 Apsidenbauten unter St. Severin, 10 Apsidenbau und Kirche unter St. Ursula, 11 Kastell Deutz. Verändert nach: Hellenkemper / Gauthier 42f.

Weser u. Elbe siedelnden Sueben stetigen Angriffen ausgesetzt waren. Dieser Drang wurde von den Römern im Sinne der eigenen Grenzsicherung genutzt. Im linksrheinischen Stadtgebiet des heutigen K. wurden die Ubier angesiedelt (Strab. 4, 194). Sie gründeten hier das Oppidum Ubiorum. Lage u. Verhältnis zum röm. Lager sind ungeklärt (Hypothesen bei Doppelfeld 725/8; B. Päffgen / W. Zanier, Überlegungen zur Lokalisierung von Oppidum Ubiorum u. Legionslager im frühkaiserzeitl. K.: Provinzialröm. Forsch., Festschr. G. Ulbert [1995] 111/29 [Lit.]); als Ort der Ara Ubiorum hatte K. von vornherein zentrale Bedeutung u. wurde 50 nC. als CCAA die erste röm. Stadt im mittel- u. niederrheinischen Gebiet (v. Petrikovits 563). – Das Territorium der Provinz Germania inferior (nach der diokletianischen Reform Germania secunda), deren Hauptstadt u. Münzort die CCAA noch im 1. Jh. wurde, blieb linksrheinisch (Doppelfeld). Es reichte im Norden bis an die Rheinmündung, im Süden bis zum Beginn des obergerm. Limes bei Rheinbrohl. Die westl. Grenze zur Provinz Belgica (*Belgien) ist nicht sicher zu bestimmen (v. Petrikovits 549). – Nach innerrömischen Thronwirren u. Unruhen der Germanen u. Gallier im Bataveraufstand des Civilis von 69 nC. wurde auch das röm. K. von den Batavern verwüstet (Tac. hist. 4, 12; 5, 26). Die Friedenszeit im 2. Jh. brachte K. u. der Provinz einen starken wirtschaftlichen Aufschwung. Das Ende dieser Blütezeit wird nach 253 mit dem Durchbruch der Franken von rechtsrheinischem Gebiet zT. bis nach Spanien eingeleitet. In der Folge entstand unter Postumus das kurzlebige Gallische Sonderreich (bis 273), dessen Capitale u. Münze anfangs die CCAA war (H. Schmitz, Colonia Agrippinensium als Residenz der gallischen Sonderkaiser: Jb. des Köln. Gesch.-Ver. 28 [1953] 16/40; v. Petrikovits 573; H. Hellenkemper, K. 260/355 A. D.: Festschr. G. Precht = Xantener Ber. 12 [2002] 46; H.-J. Schulzki, Studien zur röm. Münzstätte K. 1. Sonderprägungen der Gallischen Kaiser aus dem Gebiet der CCAA: KölnJb 35 [2002] 255/73; W. Weiser, Colonia Claudia Ara Agrippinensium [K.], Münzstätte des Kaisers Postumus [260/69]: ebd. 275/9). Im Landesinneren wurden seit dieser Zeit militärische Sicherungsposten (burgi) zumeist an den Straßen erbaut. Dennoch verwüsteten die Franken in der Folge (vgl. zB. der 274/75 bei K. verborgene Münzschatz: R. Ziegler, Der Schatzfund v. Brauweiler = BonnJbb Beih. 42 [1983] bes. 82/6) u. besonders 276 die nördl. Hälfte der Provinz. 280 wurden in K. der dux exercitus Bonosus u. ein gewisser Proculus zu Kaisern erhoben, jedoch bald darauf durch Probus besiegt (ProsImpRom[2] 1, nr. 146 B, 386; ebd. 6, nr. 995 P, 416).

b. Spätantike. Ab dem späten 3. Jh. erfolgte eine ständige Übersiedlung von Germanen, die sich mit der romanischen Bevölkerung vermischten; eine fränkisch-romanische Mischbesiedlung kann für die niederrheinische Tiefebene spätestens ab dem 5. Jh. als Normalfall angenommen werden. Kaiser *Constantinus d. Gr. verstärkte die Sicherung der Germania secunda mit der Metropole Civitas Agrippinensium (so genannt in der Not. Gall. 8 [267 Seeck]) u. erbaute um 310 die erste steinerne **Brücke, die K. mit dem rechtsrheinischen Kastell Divitia (K.-Deutz) verband (Paneg. Lat. 7 [6], 13 Mynors). Die Reichsgrenze wurde jedoch in nachkonstantinischer Zeit durchlässig u. brach schließlich im ‚Frankensturm' vom Winter 355/56 zusammen (Amm. Marc. 15, 8, 19; Zos. hist. 3, 1, 1). Im gleichen Jahr erhob sich in K. Silvanus als Usurpator, wurde jedoch getötet (Amm. Marc. 15, 5, 2/31; s. u. Sp. 201). Der spätere Kaiser *Iulianus eroberte einige größere Orte zurück, darunter auch K. (Amm. Marc. 16, 2, 12/3, 2). Der letzte aus der Stadt bekannte röm. Gesetzeserlass erfolgte 365 (Cod. Theod. 11, 11, 1). 378 ist K. Verbannungsort des röm. Gegenbischofs Ursinus (Mansi 3, 628A). 387 fielen die Franken erneut ein. – Der fränkische magister militum Arbogast, der 389 Kaiser Valentinian II ermordete u. *Eugenius zum Schattenkaiser im Westen des Reichs einsetzte, führte im spätröm. K. noch einmal Bauvorhaben durch (CIL 13, 2, 8262; Th. Grünewald, Arbogast u. Eugenius in einer Kölner Bauinschr.: KölnJb 21 [1988] 243/52; ders., Ein epigraph. Zeugnis zur Germanenpolitik Konstantins d. Gr. Die Bauinschr. des Deutzer Kastells [CIL 13, 8502]: Labor omnibus unus, Festschr. G. Walser [1989] 171/85; v. Petrikovits 560. 620). Nach der Niederlage 394 gegen Theodosius I u. dessen Tod fiel im folgenden Jahr der Westen des Reichs an den Kaisersohn Honorius, zunächst unter der Obhut des Heermeisters Stilicho. Dieser unterwarf 396 auch die rechtsrheinischen Franken. Ein letzter

Versuch, römische Macht mit eigenen militärischen Mitteln am Rhein zu erneuern, erfolgte 428, als Aëtius u. der spätere Kaiser Avitus wiederum die rechtsrheinischen Franken bekämpften. Für das Ende der 430er Jahre überliefert der aus der Region stammende Salvian, dass eine Angehörige der röm. Oberschicht bei den Barbaren Dienst tun müsse (Salv. ep. 1, 5f). Noch über die Mitte des 5. Jh. dürften die Franken zwar als Foederaten nominell unter der Autorität des Aegidius (gest. 464) als letztem röm. Heermeister für die Germaniae gestanden haben; tatsächlich haben sie wohl bereits das frühmittelalterl. K. beherrscht (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 9/12 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 52/62]). Eine Rückeroberung der Stadt gelang nicht, Aegidius zog sich nach Soissons zurück. Spätestens mit den 460er Jahren hatte in K. die Zeit der merowingischen Herrschaft begonnen. Wegen des fließenden Charakters dieses Ablösungsprozesses kann keine exakte historische Zäsur gesetzt werden. Die Verhältnisse charakterisiert Salvian, nach dem die Stadt voller Feinde u. das röm. Leben zum Erliegen gekommen sei (gub. 6, 39f).

c. Merowingerzeit. Die Ablösung der Römer- durch die Frankenherrschaft ist auch das Ende des foedus, das die Franken unter die röm. Zivilhoheit ordnete (*Limes). Wie sich in der Folgezeit urbanes Leben gestaltete u. ob es in ähnlicher Form wie zur Römerzeit weiterbestand, ist nicht in Einzelheiten bekannt. Sicher ist, dass die Franken auf römischem Gebiet Kleinkönigreiche errichteten (E. Ewig, Frühes MA: F. Petri / G. Droege [Hrsg.], Rheinische Gesch. 1, 2 [1980] 9/25). Es ist anzunehmen, dass sie als Zentren ihrer Herrschaft die bestehenden Städte in reduzierter Form nutzten (E. Ennen, Die europäische Stadt des MA^4 [1987]; v. Petrikovits 556). K. (‚Rheinfranken' u. ‚Toxandrien') wurde seit dem letzten Drittel des 5. Jh. von König Sigibert ‚dem Lahmen' beherrscht. Das ‚regnum der Ripuarier' in der städtischen Umgebung ordnet der Kosmograph v. Ravenna (Cosmogr. Raven. 4, 24f Pinder / Parthey), der im 7. Jh. auf ältere Quellen zurückgriff, einer ‚Francia rinensis' zu, die weite Teile des Rheinlandes umfasste (H. H. Anton, Art. Francia Rinensis: ReallexGermAlt^2 9 [1995] 369/73 [Lit.]; die mittelalterl. Wurzeln dieser Bezeichnungen betont M. Springer, Riparii - Ribuarier - Rheinfranken nebst einigen Bemerkungen zum Geographen v. Ravenna: D. Geuenich [Hrsg.], Die Franken u. die Alemannen bis zur ‚Schlacht bei Zülpich' [496/97] [1998] 200/69; ders., Art. Ribuarier § 2/6: ReallexGermAlt^2 24 [2003] 569/73). Die Selbständigkeit des ‚Kölner Königreichs' endete um 507/08 mit der Übernahme durch Chlodwig (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 40 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 89/91]; F. Staab, Die Rheinfranken u. das Reich von K.: Die Franken - Wegbereiter Europas^2, Ausst.-Kat. Berlin [1997] 237/40). Danach verlagerte sich die politische Bedeutung vom rheinischen Gebiet nach Metz u. Reims, den späteren sedes regiae des regnum Austrasiorum. Ostgrenze war der Rhein unter Einschluss des Rhein-Maas-Deltas im Norden. Dennoch ist um 520 von einer aula regia die Rede (Greg. Tur. vit. patr. 6, 2 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 231]), womit wohl das von den Merowingern genutzte röm. Prätorium gemeint ist. – Unter Theudebert I (534/47) wurden in K. Münzen geschlagen (Solidi nach dem Vorbild des byz. Kaisers mit der Angabe COL: O. Doppelfeld, Theudebert für K.: Vom Bauen, Bilden u. Bewahren, Festschr. W. Weyres [1964] 139/48); um 630 waren verschiedene Münzmeister in K. tätig, die mit ihrem Namen für die Qualität der Münzen bürgten (zB. Goldmünze des Rauchomaros mit der Umschrift COLONIA FIT aus Grab 170 von K.-Junkersdorf: P. La Baume, Das fränkische Gräberfeld von Junkersdorf bei K. [1967] 184; H. U. Bauer, Der Triens des Rauchomaros: Schweizer Münzbl. 2 [1951] 96/102; J. Fischer, Geld u. Geldwirtschaft in merowingischer Zeit: KölnJb 35 [2002] 281/306). – Dass sich in K. auch weiterhin Angehörige der höchsten merowingischen Führungsebene aufhielten, belegen die reich ausgestatteten Oberschichtgrablegen unter dem Dom, bei St. Severin u. wohl auch die mittelalterlich geplünderten Gräber von St. Gereon (S. Ristow 55/7. 84/9; Päffgen; Verstegen). Anfang des 7. Jh. zog sich der austrasische König Theudebert während des Kampfes gegen seinen Bruder Theuderich in die immer noch befestigte Stadt K. zurück, in der Einrichtungen wie ein palatium thesauri bezeugt sind; dort nahm der Sieger Theuderich den Schatz des Besiegten an sich u. ließ sich im Prunkbau von St. Gereon huldigen (Liber hist. Franc. 38 [MG Script. rer. Mer. 2, 307/9]; s. u. Sp. 207/9). Noch später lagerte der Schatz des Hausmeiers Pippin II in K. u.

seine Witwe Plectrudis residierte hier (ebd. 51/3 [325/8]), womit belegt ist, dass die Stadt durch das Früh-MA als Residenzort von Teilen der austrasisch-merowingischen Führungsschicht genutzt wurde (B. Päffgen / S. Ristow, Die Römerstadt K. zur Merowingerzeit: Die Franken aO. 159).

V. Bauliche Entwicklung. a. Städtische Topographie u. Infrastruktur. In dem auf Holzpfählen mit Fälldaten zwischen 4 u. 5 nC. (E. Hollstein, Bauholzdaten aus augusteischer Zeit: ArchKorrBl 9 [1979] 132; ders., Mitteleuropäische Eichenchronologie [1980] 72f) errichteten Quaderbau des sog. Ubiermonuments liegt wahrscheinlich eine Befestigung an der südl. Hafeneinfahrt der frühen Stadt vor (J. Bracker, Neue Entdeckungen zur Topographie u. frühen Gesch. des röm. K.: Jb. des Köln. Gesch.-Ver. 45 [1974] 126/34; S. Seiler, Das sog. Ubiermonument: Führer 39, 40/3; dagegen eine sepulkrale Deutung bei S. Neu, Zur Funktion des Kölner ‚Ubiermonuments': Thetis 4 [1997] 135/45). Bis in die 30er Jahre des 1. Jh. blieb K. Standort von zeitweise zwei Legionen (Doppelfeld 725/8). – Auf der Alteburg südlich der heutigen Innenstadt im Stadtteil Marienburg bestand seit Kaiser Tiberius bis in das 3. Jh. das befestigte Flottenkastell (O. Höckmann, Das Lager Alteburg, die germ. Flotte u. die röm. Rheinschiffahrt: KölnJb 31 [1998] 317/50; Th. Fischer, Neuere Forsch. zum röm. Flottenlager K.-Alteburg: Th. Grünewald [Hrsg.], Germania Inferior [2001] 547/64 [Lit.]). – Ab der 2. H. des 1. Jh. nC. wurde eine typische röm. Planstadt mit entsprechendem Straßenraster (J. Klinkenberg, Die Stadtanlage des röm. K. u. die Limitation des Ubierlandes: BonnJbb 140/41 [1936] 259/98; Hellenkemper, Architektur 787), Kanalisation u. Wasserversorgung angelegt (K. Grewe, Atlas der röm. Wasserleitungen nach K. [1986] mit Lit.). Den Westabschluss des zentralen Forums aus dem 1. Jh. bildet eine ausgedehnte, bezogen auf Region u. Zeitstellung seltene, halbrunde Anlage mit Kryptoportikus (S. Neu, Schildergasse / Ecke Herzogstraße [C&A-Haus]. Fundamente des röm. Forums: Archäol. in K. 1 [1991] 31/4; B. Irmler, Die Cryptoporticus am Forum der Colonia Claudia Ara Agrippinensium: Fundort Nordrhein-Westfalen, Ausst.-Kat. Köln [2000] 324/7). – Zahlenangaben über die Einwohnerschaft variieren zwischen 15 000 (H. Hellenkemper: Grewe aO. 194; Th. Fischer, Die Römer in Deutschland[2] [2001] 72 rechnet mit 20 000; Eck, Art. K. aO. [o. Sp. 177] 90 mit mehr als 35 000 im Territorium) u. mehr als 40 000 (Oediger 57 [Lit.]). Mangels genauer Kenntnis von Dichte u. Struktur der Bebauung sind die Zahlen weder überprüfbar noch chronologisch zu differenzieren.

1. Außerstädtische Infrastruktur. Die Anbindung an das Umland über Straßen u. ihre Einrichtungen entsprach der Bedeutung der Stadt u. ist zT. bis heute wirksam. Eine als Straßenstation gedeutete Anlage vor dem Südtor der röm. Stadt unter der heutigen Kirche St. Georg kann nicht sicher als solche bestimmt u. datiert werden (O. Doppelfeld, Zur Vorgeschichte der Georgskirche in K.: W. Zimmermann [Hrsg.], Kölner Unters. [1950] 90/105; H. Hellenkemper, Röm. Benefiziarierstation: Führer 39, 46f). Sicher bestimmbar ist aber eine Anlage westlich der Stadt (E. M. Spiegel, Eine röm. Straßenstation in K.-Weiden: Archäol. in K. 1 [1991] 84/7). Für innerstädtische Straßen ist gelegentlich eine Nutzung bis weit in das Früh-MA hinein belegbar (zur Nordostecke: S. Ristow 37). – Die vier Quellleitungen der Frischwasserversorgung aus der Ville (s. o. Sp. 185) werden in die Anfangszeit der Colonia datiert. In der zweiten Phase seit der Wende vom 1. zum 2. Jh. wurde das Wasser über eine Gefälleleitung von den Quellen in der Eifel in die CCAA transportiert. Ab dem Wassersammler westlich K.s im heutigen Hürth erreichte das Wasser über einen Aquädukt die Stadt, in der es über ein verzweigtes Druckleitungssystem aus Blei-, Ton- oder Holzrohren verteilt wurde. Die Abwässer gelangten über unterirdische Hauptsammler in die Stadtgräben bzw. den Rhein. Die Eifelleitung wurde vielleicht bis 270/80 instand gehalten (Grewe aO. XIV), Teilabschnitte u. das innerstädtische Versorgungsnetz in Teilen sicher länger genutzt.

2. Handwerk u. Versorgung. Am Rand der Stadt u. außerhalb der Mauern lagen Werkstätten, etwa der Glas-, Keramik-, Metall- u. Knochenverarbeitung (F. Fremersdorf, Neue Beiträge zur Topographie des röm. K. [1950] 58/72; P. La Baume, Die Glasmanufakturen: Führer 37, 79/89; ders., Die Töpfereibezirke u. ihre Erzeugnisse: ebd. 89/101; Riedel; G. Schauerte, Der röm. Töpfereibezirk am Rudolfplatz in K.: KölnJb 20 [1987] 23/82; ders., Der Töpfereibezirk am Bahnhofsvorplatz in K.: ebd. 27 [1994] 513/63; C. Höpken, Die

Produktion röm. Gefäßkeramik in K.: ebd. 32 [1999] 759/70; M. Mathea-Förtsch, Die grünglasierte Keramik K.s: ebd. 771/6; Liesen aO. [o. Sp. 178] 787/806; C. Höpken, Die Produktion glasierter Keramik im röm. K.: Rei Cretariae Romanae Fautorum acta 38 [Abingdon 2003] 365f [Lit.]). Gegen Ende des 3. Jh. scheint die Produktion im Industriegürtel um die Stadt weitgehend zum Erliegen gekommen zu sein, bisher ist lediglich eine Töpferei des 4. Jh. an der Humboldtstr. nachgewiesen (Höpken, Produktion aO.). Nach den Barbareneinfällen des 3. Jh. u. den Auseinandersetzungen zwischen *Gallienus u. Postumus, die sich bei K. abspielten (Zos. hist. 1, 38; Joh. Zonar. 12, 24 [PG 134, 1068f]), verlagerte sich das städtische Leben ins Innere der Stadtmauern (s. Sp. 181f. 193f). – Die zur Versorgung der Stadt mit landwirtschaftlichen Produkten notwendigen villae rusticae lagen im 1./3. Jh. auch bis in unmittelbare Nähe K.s (H. Fußbroich, St. Pantaleon: Führer 39, 53/67; W. Meier-Arendt, Röm. Gutshof Müngersdorf: ebd. 151/6; ders., Röm. Villa in Worringen: ebd. 172f; P. Noelke, Umland der CCAA. Gutshöfe: Horn 501/8; R. Thomas, Eine röm. Vorstadtvilla auf dem Barbarossaplatz: Archäol. in K. 1 [1992] 56/62). – Baumaterialien mussten weitgehend über größere Entfernungen herangeschafft werden, besonders aus der südl. Eifel. Ziegel stammten bis in das 3. Jh. aus den Legionsziegeleien, später zunehmend von privaten Herstellern (D. Schmitz, Die gestempelten Ziegel aus der Domgrabung: KölnDombl 68 [2003] 77/106; ders., Militärische Ziegelproduktion in Niedergermanien während der röm. Kaiserzeit: KölnJb 35 [2002] 339/74).

b. Gräberfelder. Einzelne Gräberbezirke u. Grabkammern wie in K.-Weiden (F. Fremersdorf, Das Römergrab in Weiden bei K. [1957]; W. Haberey, Röm. Grabkammer bei Rondorf, Ldkr. K.: BonnJbb 161 [1961] 333/42; P. Noelke, Umland der CCAA. Grabkammern: Horn 508/13; F. Sinn, Die Grabkammer in K.-Weiden: Romanisation u. Resistenz, Akten des 7. Intern. Coll. über Probleme des provinzialröm. Kunstschaffens [2003] 307/25 [Lit.]) waren mit den Vorstadtvillen u. Gutshöfen verbunden. Die Ausfallstraßen der Stadt nach Norden, Süden u. Westen waren bis weit ins Land von den röm. u. später frühmittelalterl. Gräberfeldern mit ihren Grabbauten unterschiedlicher Form gesäumt (zB. U. Friedhoff, Der röm. Friedhof an der Jakobstraße zu K. [1991]; S. Neu, Richard-Wagner-Straße 47. Ausschnitt aus einem röm. Friedhof: Archäol. in K. 1 [1991] 63/73; M. Riedel, Die Grabung 1974 im röm. Gräberfeld an der Luxemburger Straße in K.: KölnJb 17 [1980] 92/176; ders., Gräberfelder: Horn 493/7; F. Fremersdorf, Das fränkische Reihengräberfeld K.-Müngersdorf [1955]; La Baume, Gräberfeld aO. [o. Sp. 184]; H. Steuer, Die Franken in K. [1980] 63/96; Päffgen). Seit der mittleren Merowingerzeit ist die Anlage separierter Gräber der Führungsschicht (Dom; St. Severin; St. Gereon [s. Sp. 184. 202/10]) u. mit dem ausgehenden Früh-MA von an Kirchen gebundenen Friedhöfen festzustellen.

c. Stadtbefestigung. Datierung u. Baugeschichte der antiken Kölner Stadtbefestigung sind unsicher (O. Doppelfeld, Die röm. Stadtmauer von K.: Zimmermann aO. [o. Sp. 186] 3/40; P. La Baume, Die röm. Stadtmauer: Führer 37, 1, 61/6; U. Süßenbach, Die Stadtmauer des röm. K. [1981]; Neu, Rekonstruktion aO. [o. Sp. 177] 325f). Tac. ann. 13, 57 erwähnt für 58 nC. moenia u. hist. 4, 64f für das J. 70 einen murus. Art u. Technik der heute noch in beachtlichen Teilen erhaltenen Steinmauer können nicht auf die Schriftquellen bezogen u. ebensowenig genau datiert werden. Die lokal nächsten Vergleiche stammen aus der Zeit ab dem frühen 2. Jh. Bisher publizierte Beurteilungen der jüngsten stratigraphisch älteren Funde ergeben für den Westabschnitt der Kölner Stadtmauer einen Datierungsansatz in flavische Zeit (G. Schauerte, Rudolfplatz aO. 28f), Gleiches gilt für die Südmauer (Hellenkemper, K. 466). Die Ostmauer könnte nach dendrochronologischen Datierungen um 90 nC. begonnen worden sein (S. Neu / M. Riedel, Das Kölner Rheinufer im 1. u. 2. Jh. nC.: Ph. Freeman / J. Bennett / Z. T. Fiema / B. Hoffmann [Hrsg.], Limes XVIII [Oxford 2002] 425/32; M. Trier, Archäol. u. hist. Topographie im Umfeld der Nord-Süd Stadtbahn K.: Kölner Mus.-Bull. 2003, 3, 5/9). Ein Teil des östl. Abschnitts der Nordmauer ist in das 3. Jh. datiert (U. Back, Untersuchungen an der röm. Stadtmauer unter der Sakristei des Kölner Domes: KölnJb 23 [1990] 398/400). Auf eine Bau- bzw. Ausbauphase weist auch die später getilgte Inschrift CIL 13, 2, 8261 der Kaiser Valerian u. Gallienus (253/60 bzw. 253/68) auf dem Bogen des Nordtores hin (S. Neu, Zur Rekonstruktion von K.s

röm. Nordtor: Proceedings aO. [o. Sp. 177] 325/36 [Lit.]). Der Bauschmuck des ‚Römerturmes' (nordwestl. Eckturm) dürfte jedenfalls im oberen Bereich in die jüngere röm. Kaiserzeit zu datieren sein (Datierung in das 3. Jh.: Th. Fischer, Römer aO. [o. Sp. 186] 67; o. Bd. 18, 177f). Im 4. Jh. bezog man das 25 ha große Gebiet der ehemaligen östlich vor dem Stadtgebiet liegenden Rheininsel durch den Bau einer nördl. u. südl. Mauer in das Stadtgebiet ein (Trier, K. im frühen MA aO. [o. Sp. 178] 303). – Anzahl, Abfolge u. Datierung der Bauabschnitte der röm. Stadtmauer K.s bleiben ein zu bearbeitendes Forschungsfeld.

d. Kastell Deutz u. Rheinbrücke. Die Grabungen des 19. u. frühen 20. Jh. konnten nach Vernichtung von Funden u. Dokumentation im 2. Weltkrieg nicht mehr ausgewertet werden (Fremersdorf 15. 40f); erneut wurde in den 1960er u. 70er Jahren im rechtsrheinischen konstantinischen Kastell gegraben (G. Precht, Die Ausgrabungen im Bereich des Castellum Divitia. Vorber. über die Kastellgrabungen: KölnJb 13 [1972/73] 120/8; Carroll-Spillecke). Es handelt sich um ein durch gemauerte Kurtinen befestigtes Quadrat von 1,81 ha Fläche. Eine verschollene Bauinschrift sichert die Errichtung im frühen 4. Jh. (CIL 13, 2, 8502; M. Gechter, Zur Überlieferung der Bauinschr. des Kastells Divitia [Deutz]: KölnJb 24 [1991] 377/80 [Lit.]). Auf einem um das J. 315 geprägten Solidus werden die Feierlichkeiten zu Brücken- u. Kastellbau illustriert (Schmitz 760 [Lit.]). Bemerkenswert ist der hohe Anteil an im Kastell verbauten Spolien, besonders von Weihe- u. Grabinschriften aus dem röm. K. (Carroll-Spillecke 440/2), der auf große Eile beim Bau hindeuten könnte bzw. auf die Tatsache, dass die Steinbrüche am nördl. Mittelrhein u. in der Eifel zu dieser Zeit nicht mehr genutzt werden konnten. Das Kastell war durch eine um 310 errichtete Brücke mit der Stadt verbunden (Fremersdorf 17. 40; Hellenkemper, K. 469). Aus dem Rhein geborgene Eichenpfähle weisen Fälldaten um 336 auf (Hollstein, Eichenchronologie aO. [o. Sp. 185] 74) u. könnten von Reparaturen an der Brücke (Carroll-Spillecke 384f) oder einem nicht überlieferten weiteren Brückenbau stammen. Im 5. Jh. wurden im offenbar weitergenutzten Kastellareal verschiedene Häuser errichtet (G. Precht, mit Beitr. v. S. Neu, Castellum Divitia: Führer 39, 189; Carroll-Spillecke 339/42). Greg. Tur. hist. Franc. 4, 16 (MG Script. rer. Mer. 1, 1, 150) spricht von Deutz noch in der Mitte des 6. Jh. als Divitiam civitatem.

e. Großbauten. Während das Forum das Stadtzentrum bildete, befand sich das Prätorium in der Mitte der Rheinfront der Colonia. Im frühen 1. Jh. errichtete Schrägmauern ermöglichten eine Bebauung der Geländekante zwischen Niederterrasse u. Rheinaue. Nach 50 nC. wird der Statthalterpalast in Form einer Porticusvilla errichtet u. ab dem 2. Jh. besonders an der Rheinfront weiter aus- u. umgebaut. Große Umbauten u. Erweiterungen im Süden sind im späten 2. Jh. feststellbar (Weihealtar CIL 13, 2, 8170 des Tarquitius Catulus: Galsterer, Steininschriften 14; Bauinschrift des Didius Severus Iulianus: W. Eck, Niedergermanische Statthalter in Inschr. aus K. u. Nettersheim: BonnJbb 184 [1984] 97/115). Im 4. Jh. entstand eine Anlage mit mittlerem Oktogon, die Gebäudefront erreichte eine Länge von 90 m (O. Doppelfeld, Röm. Großbauten unter dem Kölner Rathaus: Germania 34 [1956] 83/99; G. Precht, Baugeschichtl. Untersuchungen zum röm. Prätorium in K. [1973]; P. La Baume / W. Meier-Arendt, Das Praetorium: Führer 38, 92/112). Auf die merowingerzeitliche Nutzung weist eine entsprechende Goldmünze hin (E. Nuber, Stadt K. = Die Fundmünzen der röm. Zeit in Deutschland 6, 1, 1 [1984] 109 nr. 76). Ursache u. Datierung des Einsturzes des spätröm. Baus können nicht bestimmt werden (S. Ristow, Ergebnisse der Ausgrabungen unter dem Kölner Dom: JbAC 44 [2001] 191f; anders M. Gechter, Art. K. I. Nachant. Zeit: NPauly 14 [2000] 1015/24; S. Schütte, Art. K. II. Ausgrabungsgesch.: ebd. 1024/40). – Bislang ließ sich für K. ein großer öffentlicher Thermenkomplex bei der Kirche St. Cäcilien belegen (E. M. Spiegel, St. Cäcilien: H. Kier / U. Krings [Hrsg.], K. Die romanischen Kirchen [1984] 209/34; dies., Die röm. Thermen: Archäol. in K. 1 [1991] 35/42). – Über die Lage der zu erwartenden Theater (W. Binsfeld, Zwei neue Inschr. zum Kölner Amphitheater: BonnJbb 160 [1960] 161/7; ders., Ein Theater-Modell aus K.: KölnJb 8 [1965/66] 44f; H. Hellenkemper, Theater u. Amphitheater: Führer 37, 76f) u. des Circus gibt es lediglich unbelegte Vermutungen (Fremersdorf 17; J. Bracker, Neue Entdeckungen zur Topographie u. frühen Gesch. des röm. K.: Jb. des Köln. Gesch.-Ver. 45 [1974] 141/6; da-

gegen R. Thomas, Eine weitere Podiumskonstruktion in der südöstl. CCAA: ArchKorrBl 13 [1983] 245/54; E. Thomas, Bemerkungen zum Circus des röm. K.: Boreas 7 [1984] 157/71). – Große Komplexe von Speicherbauten befanden sich auf der Rheininsel u. in der Nordostecke des Stadtgebiets (J. G. Deckers, Groß St. Martin: Führer 38, 134/47; Neu, Reliefs aO. [o. Sp. 178] 241f; Hellenkemper, K. 472; ders., Art. K. § 2: ReallexGermAlt[2] 17 [2000] 97). Unter dem Dom wurden fragmentarische Mauerbefunde als Tempel u. anders als Horreum interpretiert (G. Hauser, Fragen zu einem röm. Tempel unter dem Dom: KölnDombl 58 [1993] 313/42 [Lit.]); tatsächlich dürfte es sich hier um Reste der Terrassenbebauung an der Hangkante handeln, die bislang nicht genauer rekonstruierbar ist (S. Ristow 34/7). Die Lage der schriftlich überlieferten curia (Cod. Theod. 16, 8, 3) u. anderer zu vermutender Großbauten ist unbekannt.

f. Wohnbauten. Innerhalb des röm. Straßenrasters kommen die gängigen Wohnhausformen wie Hallen-, Atrium- u. Peristylhäuser in den verschiedenen Bautechniken wie Holzpfosten- u. Schwellbalkenkonstruktionen, steinfundamentierte Fachwerkaufbauten u. seltener Steinbauten vor. Eine große Zahl von Wandmalereien in Freskotechnik belegt die Blüte des städtischen Lebens vor allem in den ersten beiden Jhh. (R. Thomas, Röm. Wandmalerei in K. [1993]; mit Korrekturen R. Gogräfe, Rez.: Germania 73 [1995] 539/46), ebenso wie zahlreiche mosaizierte Böden, die im gesamten Stadtgebiet aufgedeckt wurden (K. Parlasca, Die röm. Mosaiken in Deutschland [1959] 69/84; G. Precht, Die Ausgrabungen um den Kölner Dom. Vorber. über die Unters. 1969/70: KölnJb 12 [1971] 52/64; U. Bracker-Wester, Die röm. Mosaiken von K.: ArchKorrBl 4 [1974] 237/44; D. v. Boeselager / G. Precht, Der Mosaikfund am Südturm des Kölner Domes: BonnJbb 183 [1983] 385/428; G. Hellenkemper Salies, Hofkunst in der Provinz? Zur Denkmälerüberlieferung aus der Zeit des Gallischen Sonderreichs: ebd. 184 [1984] 67/96; D. v. Boeselager, K. Wohnviertel [Bauausstattung]: Horn 475/8; o. Bd. 2, 940), u. *Inkrustationen (o. Bd. 18, 164f; J. Bracker, Pŏrphyrrotae am Decumanus der CCAA u. in den Kölner Bischofskirchen des 4. u. 9. Jh.: KölnDombl 40 [1975] 109/32; J. Peuser, Marmorluxus bei öffentlichen Bauten des röm. K.: Ant. Marmorluxus von Rom bis zum Rhein, Ausst.-Kat. Xanten [1994] 72/85; G. Fischer, K. als Mittler des Marmorluxus im röm. Rheinland?: KölnJb 32 [1999] 677/87). Nach der Mitte des 4. Jh. wurden nicht alle 355/56 (s. o. Sp. 182) in K. zerstörten Teile des Baubestands wiedererrichtet. Unter dem Dom konnten Aufräummaßnahmen für das letzte Drittel des 4. Jh. u. die Errichtung von kleinen Rechteckbauten zT. unter Verwendung römischer Altsubstanz gesichert werden (S. Ristow 37/9. 45f). – Frühmittelalterliche Grubenhäuser wurden bislang selten archäologisch dokumentiert, konnten jedoch innerhalb der spätantiken rheinseitigen Stadterweiterung (s. o. Sp. 178) nachgewiesen werden (Trier, K. im frühen MA aO. [o. Sp. 178] 303 [Lit.]).

VI. Handwerk u. Kunst. a. Römerzeit u. Spätantike. Zahlreich belegt sind Glas- u. Keramikwerkstätten (s. u. Sp. 193f) sowie wenige Metallgießereien (Fremersdorf, Beiträge aO. [o. Sp. 186f] 69f; Riedel); ein Großteil der im röm. K. gefundenen Geräte, Gefäße, Beschläge u. Statuetten aus Metall dürfte aus einheimischen Werkstätten stammen. *Gold u. Gemmen könnten ebenso wie Schnitzereien aus Gagat, Bein u. *Bernstein in K. hergestellt worden sein; ohne dass bisher eine Manufaktur nachgewiesen ist, bezeugen die Funde regen Im- u. Export (P. La Baume, Röm. Bernsteinarbeiten in K.: Studien zur europäischen Vor- u. Frühgesch., Festschr. H. Jankuhn [1968] 108/14; J. Bracker, Eine Kölner Kameenwerkstatt im Dienste konstantinischer Familienpolitik: JbAC 17 [1974] 105; Riedel). Schuhwerk u. Funde von Lederabfällen belegen auch dieses Gewerbe (M. Schleiermacher, Röm. Leder- u. Textilfunde aus K.: ArchKorrBl 12 [1982] 205/14). – Detailliertes Zeugnis zu allen Lebensbereichen, Herkunft, sozialer Stellung u. Religionsausübung der Bevölkerung geben die Steindenkmäler, besonders aus dem sepulkralen u. kultischen Bereich (s. u. Sp. 193; H. Schoppa, Röm. Götterdenkmäler in K. [1959]; Fremersdorf; Galsterer, Steininschriften; dies., II; dies., III; S. Breuer, Fundortindex der röm. Steininschr. aus K.: KölnJb 25 [1992] 65/119). Zum spätantiken Kunstschaffen allgemein O. Doppelfeld, Von Postumus zu Konstantin. Über die Kunst u. die Stellung K.s im 3. Jh.: Wallraf-Richartz-Jb. 18 (1956) 7/26; Römer am Rhein, Ausst.-kat. Köln (1967); Rimskoe iskusstvo i kul-

tura, Ausst.-Kat. Moskau (Köln 1984); H. G. Horn, Leben im röm. Rheinland: Horn, bes. 244/65.

1. Grabdenkmäler. Neben größeren Monumenten, wie dem bekannten Grabmal des Poblicius aus der Zeit um 40 nC. (G. Precht, Das Grabmal des Lucius Poblicius [1975]; weitere Reste solcher Grabbauten bei Neu), gibt es bei den Grabstelen frührömischer Zeit in K. zahlreiche Beispiele einer zT. eigenständigen Ausformung (aedicula mit eingeschriebener Nische bzw. Nischenstele u. Totenmahlsteine: H. Gabelmann, Die Typen der röm. Grabstelen am Rhein: BonnJbb 172 [1972] 65/140; zu den Reitergrabsteinen ders., Röm. Grabmonumente mit Reiterkampfszenen im Rheingebiet: ebd. 173 [1973] 132/200; allgemein Fremersdorf; zu den Inschriften Galsterer, Steininschriften; dies., II; dies., III).

2. Glas. Produkte aus diesem Material zählten zu den kostbarsten Kölner Handelswaren. Obwohl bisher nur Werkstätten nachgewiesen sind, in denen naturfarbenes Glas hergestellt wurde, reichen die in K. in überproportionaler Zahl gesicherten Funde vom Gebrauchsglas über Gläser mit für K. typischem farbigen Schlangenfadendekor bis zur Vielzahl der Prunkgläser variierender Technik u. legen vielfach eine Herstellung am Ort nahe (O. Doppelfeld, Röm. u. fränkisches Glas in K. [1966]; o. Bd. 8, 836; v. Petrikovits 558f. 642; P. La Baume, Die Glasmanufakturen: Führer 39, 79/89; Riedel [Lit.]; G. Ristow, Das Kölner Diatretglas [1988] mit Lit.; S. Neu, Der Achilles-Pokal von der Richard-Wagner-Straße: Kölner Mus.-Bull. 1993, 4, 4/17). Als am Beginn der Spätantike die Produktionsstätten im Vorstadtgürtel um K. aufgegeben wurden (s. o. Sp. 187), verlegte man die Glaswerkstätten offensichtlich in die Gegend des ca. 50 km westl. gelegenen heutigen Hambacher Forstes, wo noch bis in das 5. Jh. produziert wurde (W. Gaitzsch, Spätröm. Glashütten im Hambacher Forst. Die Werkstatt des ECVA-Produzenten: M. Polfer [Hrsg.], Artisanat et productions artisanales en milieu rural dans le provinces du nord-ouest de l'Empire Romain [Montagnac 1999] 149; Gaitzsch / A.-B. Follmann-Schulz / K. H. Wedepohl / G. Hartmann / U. Tegtmeier, Spätröm. Glashütten im Hambacher Forst: BonnJbb 200 [2000 (2003)] 83/241; zur spätant. u. frühmittelalterl. Glasherstellung im Umland K.s B. Päffgen, Glasherstellung spätröm. u. frühmittelalterl. Zeit im Rheinland u. dessen Nachbargebieten: Beitr. zur MA-Archäol. in Österr. 19 [2003] 9/28). Darstellungen von Göttern, mythologischen Szenen, Jagd- u. Opferdarstellungen u. ä. finden sich bis in die Spätantike besonders auf den Schliffglasschalen (F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus K. [1967] 140/67. 171/203 Taf. 177/221. 230/84; R. Thomas, Vorstadtvilla aO. [o. Sp. 187] 59/61 Abb. 5f).

3. Keramik. Gleiche Vielfalt wie beim Glas belegen die Tonerzeugnisse, besonders Gebrauchskeramik u. Statuetten aus den Werkstätten rund um K. aus einheimischem weißen Ton sowie rot- bzw. blautonige Ware u. Terra nigra; Überzug-, Barbotine- u. glasierte Gefäße (P. La Baume, Die Töpfereibezirke u. ihre Erzeugnisse: Führer 39, 89/101; Riedel; H. Lange, Die Koroplastik der Colonia Claudia Ara Agrippinensium: KölnJb 27 [1994] 117/309; zu den Produktionsstätten s. o. Sp. 186f). – Spätestens mit dem ausgehenden 4. Jh. dominieren bei der Gebrauchskeramik wie überall am Mittel- u. Niederrhein auch in K. Gefäße der Machart der sog. Mayener Ware; es handelt sich um wenige Varianten von Töpfen, Tellern u. Schüsseln, die nach den Standardformen der im Kastell Alzey gefundenen Keramik (W. Unverzagt, Die Keramik des Kastells Alzey [1916]) benannt werden können. Darüber hinaus finden sich vor allem Reste der spätröm. sog. Argonnen-Sigillata; bei den Exemplaren mit Rollstempeln sind auffälligerweise aus K. bisher keine mit christlichen Motiven bekannt, was bis auf einzelne Ausnahmen auch für das übrige Rheinland gilt (L. Bakker, Rädchenverzierte Argonnen-Terra-sigillata: S. Ristow 117).

b. Merowingerzeit. Die Fortsetzung handwerklicher Tradition in K. lässt sich in die Merowingerzeit hinein allgemein annehmen (O. Doppelfeld, Das Fortleben der Stadt K. vom 5. bis 8. Jh. nC.: Antikvariskt Arkiv 38 = Early medieval stud. 1 [1970] 35/42; ders., K. von der Spätant. bis zur Karolingerzeit: H. Jankuhn u. a. [Hrsg.], Vor- u. Frühformen der europäischen Stadt im MA 1 = AbhGöttingen 79 [1972] 25. 27), obwohl bisher nur wenige Werkstätten nachgewiesen sind (Befunde am Heumarkt: Trier, K. im 5./10. Jh. aO. [o. Sp. 178] 10/2; Päffgen / Trier aO. [o. Sp. 178] 27/30; Trier, K. im frühen MA aO. [o. Sp. 178] 303). – Neue Formen kennzeichnen die Glasherstellung: Tummler, Sturz-, Spitz-,

frühe Rüsselbecher (Doppelfeld, Glas aO. 70/5) u. die zT. einfachere Technik der Tongefäße wie bei Knickwandtöpfen oder Rollstempelkeramik (Steuer aO. [o. Sp. 188] 112). – Neben der großen Zahl von Handwerkserzeugnissen, die in römischer Tradition hergestellt wurden u. überwiegend als Grabfunde der Übergangszeit des 5. Jh. überliefert sind, häufen sich Alltagsgeräte aus Bronze u. Bein, vor allem Schmuck, Ausrüstung, Waffen u. Holzarbeiten. Exemplarisch belegen dies die Oberschichtgräber unter dem Dom, bei St. Severin u. St. Pantaleon sowie von weiteren vorstädtischen Gräberfeldern (s. o. Sp. 187f). Erzeugnisse des Kunsthandwerks zeigen Techniken vom Metallguss bis zur Treibarbeit, Silbertauschierung oder Vergoldung, Niello u. Zellwerktechnik (Beispiele: Fremersdorf, Müngersdorf aO. [o. Sp. 188]; La Baume, Gräberfeld aO. [o. Sp. 184]; Päffgen; S. Ristow). Dies weist ebenso wie Arbeiten mit Verzierungen im germanischen Tierstil auf weit ausgreifende Zusammenhänge mit dem europäischen u. besonders dem mediterranen Raum der ausgehenden Spätantike hin. Christliche Verzierungen bleiben in K. u. dem gesamten Rheinland selten u. fehlen weitgehend auch in den Oberschichtgräbern.

B. Heidnisch. I. Gottheiten. Mit der frühen Stadtgeschichte beginnt in K. auch die Verehrung der röm. Götter (Belege u. Lit.: Schoppa aO.; G. Ristow, Röm. Götterdenkmäler in K.: KölnJb 11 [1970] 79/84; ders., Religionen; ders., Dioskuren im röm. K.: KölnDombl 56 [1991] 229/44). In Niedergermanien u. mit Fundkonzentration in K. verbreitet waren die zT. reliefierten Jupitersäulen (G. Ristow, Religionen 23/5; G. Bauchhenß / P. Noelke, Die Jupitersäulen in den germ. Provinzen [1981]). Neben den bekannten, überall im Imperium Romanum vorhandenen Kulten, wie dem der Kapitolinischen Trias (s. u. Sp. 197), sind auch gallische bzw. kelto-gallische u. germanische Gottheiten überliefert, die auf dem Weg der Interpretatio Romana in den ‚röm.‘ Götterhimmel Eingang fanden u. im Rheinland zu einer eigenständigen Ausprägung einer Provinzialreligion der stark durchmischten Bevölkerung führten (W. Spickermann, Aspekte einer ‚neuen‘ Religion u. der Prozeß der ‚interpretatio‘ im röm. Germanien, Raetien u. Noricum: H. Cancik / J. Rüpke [Hrsg.], Röm. Reichsreligion u. Provinzialreligion [1997] 145/67). Besonders im Rheinland, der Eifel, in **Bonn u. in K. wurden die meist in Dreizahl dargestellten Matronengottheiten verehrt (G. Bauchhenß [Hrsg.], Matronen u. verwandte Gottheiten = BonnJbb Beih. 44 [1987]), aber auch zahlreiche andere ‚gallo-germano-röm.‘ Götter, wie zB. der mit Jupiter gleichgesetzte Radgott, der als Herkules interpretierte Magusanus, Cissonius als Merkur, u. neben den zahlreichen *Muttergottheiten aus den Bereichen Familie u. Fruchtbarkeit Göttinnen wie Nehalennia vom Niederrhein oder Vagda-*Vercustis. Seit dem 2. Jh. gibt es Hinweise auf die Verbreitung der Mysterienreligionen, wie zB. Belege für die Verehrung von *Kybele u. **Isis zeigen (G. Ristow, Religionen; ders., Heidn. Kulte u. Christentum im röm. u. fränkischen K.: Führer 37, 1, 155/9; ders., Götterhimmel 9/11. 25/53; v. Petrikovits 569. 573/5. 888f). Die Inschrift ‚Isidi myrionymo‘ auf dem Isis-Stein von St. Gereon u. eine griech. *Asklepios-Weihung (Fremersdorf 68f Taf. 143. 146) belegen ebenso wie inschriftlich überlieferte Namen (ebd. 21) Kenntnis u. Verwendung des Griech. im spätantiken K., die zum Ende der Spätantike noch ansteigen (Schmitz 750). Aus dem 3. Jh. stammt u. a. eine bronzene Votivhand für den kleinasiat. Gott Jupiter Sabazios, die neben dem gebräuchlichen Gestus der *Hand (K. Groß, Menschenhand u. Gotteshand in Ant. u. Christentum [1985] 394/8) auch das Wiedergeburts- u. Fruchtbarkeitssymbol des *Pinienzapfens zeigt. Weitere Religionen, wie die Verehrung des mit Dionysos-Bacchus verschmolzenen *Liber Pater (vgl. das spätant. Dionysosmosaik v. K.: H. G. Horn, Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik [1972]) oder chthonische Kulte sind durch Inschriften oder Darstellungen u. Grabfunde nachgewiesen (v. Petrikovits 563f. 567). – Bedeutend sind Befunde (s. u.) u. Funde, die den Mithraskult im spätröm. K. belegen (G. Ristow, Mithras im röm. K. = ÉtPrélimRelOrEmpRom 42 [Leiden 1974]; ders., Kulte aO. 160/3; ders., Götterhimmel 52f; o. Bd. 8, 529f).

II. Kultbauten u. Bauinschriften. Im Südosten der röm. Stadt wurde unter der heutigen Kirche St. Maria im Kapitol der Podiumtempel der Kapitolinischen Trias mit dreigeteilter cella ergraben. Er lag in einem größeren ummauerten Areal auf erhöhtem Gelände u. stammt aus der 2. H. des 1. Jh. (E. Kühnemann / W. Binsfeld, Die Grabun-

gen im Kapitolbezirk: KölnJb 8 [1965/66] 46/53; H. Hellenkemper, Das röm. Capitol: Führer 39, 23/6; ders., Architektur 808). Im Südwesten bestand vielleicht ein weiterer Jupitertempel (Fremersdorf 16; G. Ristow, Götterhimmel 27). An der Ost-West-Achse der Stadt wird der bei Suet. Vit. 10, 3 in K. bezeugte Marstempel vermutet (Hellenkemper, K. 485). Die bei Grabungen nördlich der Kirche St. Alban gefundenen röm. Fundamente u. Architekturreste gestatten jedoch keine eindeutige Rekonstruktion eines Gebäudes (S. Seiler, Die Ausgrabungen im Kölner Stadtteil St. Alban: Archäol. in K. 1 [1991] 46/55). – Von einem zZt. des Titus wieder aufgebauten Tempel berichtet die in sekundärem Kontext östlich des Domchores gefundene Inschrift CIL 13, 2, 8236. Eine weitere Inschrift ebd. 8201 weist auf die Wiederherstellung eines Tempels für Jupiter Dolichenus zZt. des *Caracalla hin. Die Lokalisierungen beider Tempel sind unbekannt (zum nicht nachweisbaren Standort des Mercurius-Augustus-Tempels G. Ristow, Götterhimmel 25f; Ch. Rüger, Zum Mercurius-Augustus-Tempel: A. Wolff [Hrsg.], Die Domgrabung K. Koll. zur Baugesch. u. Archäol. 1984 in K. [1996] 43/62; Hellenkemper, K. 486; Hauser aO. [o. Sp. 191] 313f). Die beiden an der westl. Stadtgrenze gelegenen, als gallo-römische Umgangstempel zu deutende Bauten (H. Hellenkemper, Galloröm. Tempel an der Clemensstraße: Führer 39, 7f) sind nicht abschließend publiziert u. können weder genauer datiert noch bestimmten Gottheiten zugeordnet werden. Die Verknüpfung von Bauresten im Forumsbereich (s. o. Sp. 185f) mit dem Kaiserkult bleibt hypothetisch (W. Spickermann / H. H. Steenken, Art. Röm Religion: ReallexGermAlt^2 25 [2003] 120 [Lit.]). – Mit den Mithräen an der Domsüdseite u. an der Richmodstraße sind zwei Kultstätten der spätröm. Mysterienreligion archäologisch nachgewiesen; es konnten Liegebänke u. Altarnischen sowie ein Kultbild erfasst werden (G. Ristow, Mithras aO.; ders., Kulte aO. 161/3).

C. Jüdisch. Eine jüd. Gemeinde ist für die konstantinische Zeit belegt (Cod. Theod. 16, 8, 3; o. Bd. 19, 192f). Die 321 zugelassene Berufung von Juden in den Stadtrat K.s u. die gleichzeitige Freistellung von zwei oder drei aus ihren Reihen von diesen Pflichten stellt die einzige vorkarolingische Quelle zum jüd. Leben innerhalb des heutigen Deutschlands dar (G. Ristow, Zur Frühgeschichte der rheinischen Juden: Monumenta Judaica, Ausst.-Hdb. Köln^2 [1964] 33/59, Kat. nr. B 59). Versuche, in K. ergrabene Baubefunde (O. Doppelfeld, Die Ausgrabungen im Kölner Judenviertel: Z. Asaria [Hrsg.], Die Juden in K. von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart [1959] 71/145) mit der jüd. Gemeinde zu verbinden bzw. in vormittelalterliche Zeit zu datieren, bleiben bisher ohne Evidenz u. überprüfbare Nachweise (zurückzuweisen: M. Gechter / S. Schütte, Ursprung u. Voraussetzungen des mittelalterl. Rathauses u. seiner Umgebung: W. Geis / U. Krings [Hrsg.], K. Das gotische Rathaus u. seine hist. Umgebung [2000] 107/14).

D. Christlich. Historische Quellen u. Kleinfunde (s. u. Sp. 199f. 213) zeigen, dass die Christen seit der Zeit des ersten bekannten Kölner Bischofs Maternus (s. u. Sp. 199) eine nennenswerte Gruppe im städtischen Leben darstellten. Nach der Mitte des 4. Jh. halten sich Julian u. später die zunächst heidn. Franken, besonders der comes Arbogast (s. o. Sp. 182), in K. auf. Die christl. Gemeinde besaß in der Folgezeit offenbar nicht mehr die unter der Römerherrschaft erlangte Stellung. Noch im 6. Jh. ist für K. die Verehrung heidnischer Gottheiten überliefert (s. u. Sp. 198f). Nach der Taufe Chlodwigs u. allmählicher Christianisierung der Franken finden sich ab dem 6. Jh. monumentale christliche Bauten (s. u. Sp. 202/13). Mit Carentinus ist in der 2. H. des 6. Jh. auch wieder ein Bischof der an Bedeutung wachsenden christl. Gemeinde belegt (s. u. Sp. 200). Die Bedeutung seines ‚spätröm.' Namens sollte ebensowenig überbewertet werden wie das Aufkommen ‚germanischer' Namen bei den Bischöfen ab dem ausgehenden 6. Jh., da sowohl bei Franken wie Romanen Namengebungen beider Ursprünge möglich waren als auch bei Übernahme des Amtes ein Name beliebigen Ursprungs verliehen werden konnte (H. Wieruszowski, Die Zusammensetzung des gallischen u. fränkischen Episkopats bis zum Vertrag v. Verdun [843] mit bes. Berücksichtigung der Nationalität des Standes: BonnJbb 127 [1922] 1/83, bes. 15; Kremer 148).

I. Auseinandersetzung. *Gregor v. Tours erwähnt einen durch den hl. Gallus um 520 unter Lebensgefahr in Brand gesteckten heidn. Tempel in K. (Greg. Tur. vit. patr. 6, 2 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 231]; v. Petrikovits 537f). Zwar sind solche Beschreibungen in

hagiographischen Quellen dieser Zeit ein Topos, jedoch zeichnen Schrift- u. Sachzeugnisse für K. auch kein grundsätzlich anderes Bild als das hier beschriebene, das ebenso aus dem Umland u. den benachbarten Provinzen (*Belgien; *Gallia; *Germania Romana; *Raetia) bekannt ist.

II. Schriftquellen. a. Spätantike. Die oft als früheste Quelle zum Christentum in der Provinz Germania secunda herangezogene Textstelle aus dem 2. Jh. von *Irenaeus v. Lyon (haer. 1, 10, 2; griech.: Epiph. haer. 31, 2 [GCS Epiph. 1, 432]; lat.: SC 263, 2, 158/61) darf als Topos angesehen werden (U. Maiburg, ,Und bis an die Grenzen der Erde ...'. Die Ausbreitung des Christentums in den Länderlisten u. deren Verwendung in Ant. u. Christentum: JbAC 26 [1983] 38/53); sie kann ebensowenig zum Nachweis christlicher Gemeinden in den germanischen Provinzen schon in dieser Zeit dienen wie die Ausführungen bei Tertullian (adv. Iud. 7, 4) u. Arnobius v. Sicca (nat. 1, 16). Von zweifelhafter Zuverlässigkeit dürften auch die Beschreibungen des Sozomenos (h. e. 2, 6) sein. – Der früheste christl. für K. gültige literarische Beleg ist die Nennung des Bischofs Maternus als Teilnehmer der Konzilien zum Donatistenstreit von Rom (313) u. **Arles (314), wo er mit seinem Diakon Macrinus unterzeichnete (Eus. h. e. 10, 5, 18f [GCS Eus. 2, 2, 887f]; Opt. Mil. c. Parm. 1, 23f [CSEL 26, 26f]; Conc. Arel. subscr. [CCL 148, 21]). Maternus kam möglicherweise aus *Trier nach K. Wahrscheinlich war er auch gleichzeitig Gründungsbischof v. Tongern (o. Bd. 2, 120f; v. Petrikovits 595f. 604; S. Ristow, Art. Maternus: Bautz, BBKL 20 [2002] 994/7 [Lit.]); vielleicht ist der Name Maternus aber auch nur eine spätere Zutat in der mittelalterl. Trierer Bischofsliste (A. Binsfeld, Geschichte des Bistums Trier von den Anfängen bis zum Ende des 4. Jh.: H. Heinen / H. H. Anton / W. Weber, Im Umbruch der Kulturen. Spätant. u. Früh-MA [2003] 33f [Lit.]). – Als Amtsnachfolger in K. ist Euphrates fassbar, der von der Synode v. Serdica 342/43 als Bischof von ,Agrippina, der Metropole des nördl. Gallien', nach Antiochia gesandt wurde, um bei Kaiser **Constantius II die Wiedereinsetzung des Bischofs Athanasius u. anderer in ihre Ämter zu verlangen (Athan. hist. Arian. 20f [PG 25, 715/8]; Theodrt. h. e. 2, 8f). Die Geschichte seiner Absetzung 346 auf einem Konzil ist wohl eine mittelalterl. Trierer Fälschung (Conc. Colon. 1 [CCL 148] 26/9; H. C. Brennecke, Synodum congregavit Euphratam nefandissimum episcopum. Zur angeblichen Kölner Synode gegen Euphrates: ZKG 90 [1979] 176/200; S. Ristow, Art. Euphrates: Bautz, BBKL 20 [2002] 472/5 [Lit.]). – Gregor v. Tours nennt einen Bischof Severin für die Zeit um 400 (Greg. Tur. virt. Mart. 1, 4 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 140]; Beurteilung aller Quellen zu den Bischöfen bei F. W. Oediger, Die Regesten der Erzbischöfe v. K. 1 [1954/61] 9/16; Oediger 25f; S. Weinfurter, Colonia [K.]: O. Engels / S. Weinfurter [Hrsg.], Series episcoporum eccl. cath. occidentalis ab initio usque ad annum 1198 Bd. 5, 1 [1982] 3/42; S. Scholz, Die Rolle der Bischöfe auf den Synoden v. Rom [313] u. Arles [314]: K., Stadt u. Bistum in Kirche u. Reich des MA, Festschr. O. Engels [1993] 2/21).

b. Merowingerzeit. Nach dem 4. Jh. ist erst wieder Bischof Carentinus um 565/67 im Zusammenhang mit von ihm durchgeführten Baumaßnahmen an einer oder mehreren Kirchen in K. nachzuweisen (Ven. Fort. carm. 3, 14 [MG AA 4, 1, 67f]; S. Ristow, Art. Carentinus: Bautz, BBKL 20 [2002] 290/2 [Lit.]). Natürlich ist die Erneuerung mehrerer Kirchen ein Topos, den Venantius auch für Bischöfe anderer Orte verwendet. Durch die Bezeichnung ,aurea templa' kann aber vielleicht ein Bezug auf die Ende des 6. Jh. basilica Sanctos Aureos (Greg. Tur. glor. mart. 61 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 80]) u. in der Fredegarchronik des 7. Jh. ad Sanctos Aureos ubi requiescit corpore sanctus Gereon (Vit. Dag. 3, 11 [ebd. 2, 518]) genannte Kirche St. Gereon hergestellt werden. Ob u. welche Bauten darüber hinaus u. auf welche Art u. Weise (der gelegentlich aus der Beschreibung ,alter in excelso pendulus ordo datur' abgeleitete Einbau von *Emporen wäre zu dieser Zeit in K. u. dem Merowingerreich eine Besonderheit u. bleibt hypothetisch) eventuell erneuert wurden, ist unbekannt; jedoch fällt die Datierung einer umfangreichen kirchl. Neubaumaßnahme am Ort des Domes (Bau 3a; s. u. Sp. 207) wohl in die Amtszeit des Carentinus. Sein Nachfolger Eberegiselus, der erste Bischof in K. mit einem germanischen Namen (dazu o. Sp. 198; zahlreiche Varianten der Schreibweise bei MG Script. rer. Mer. 1, 1, 503, 10_v; S. Ristow, Art. Eberigisil: Bautz, BBKL 22 [2003] 299/304), ist zusammen mit Gregor v. Tours als Richter bei König Childe-

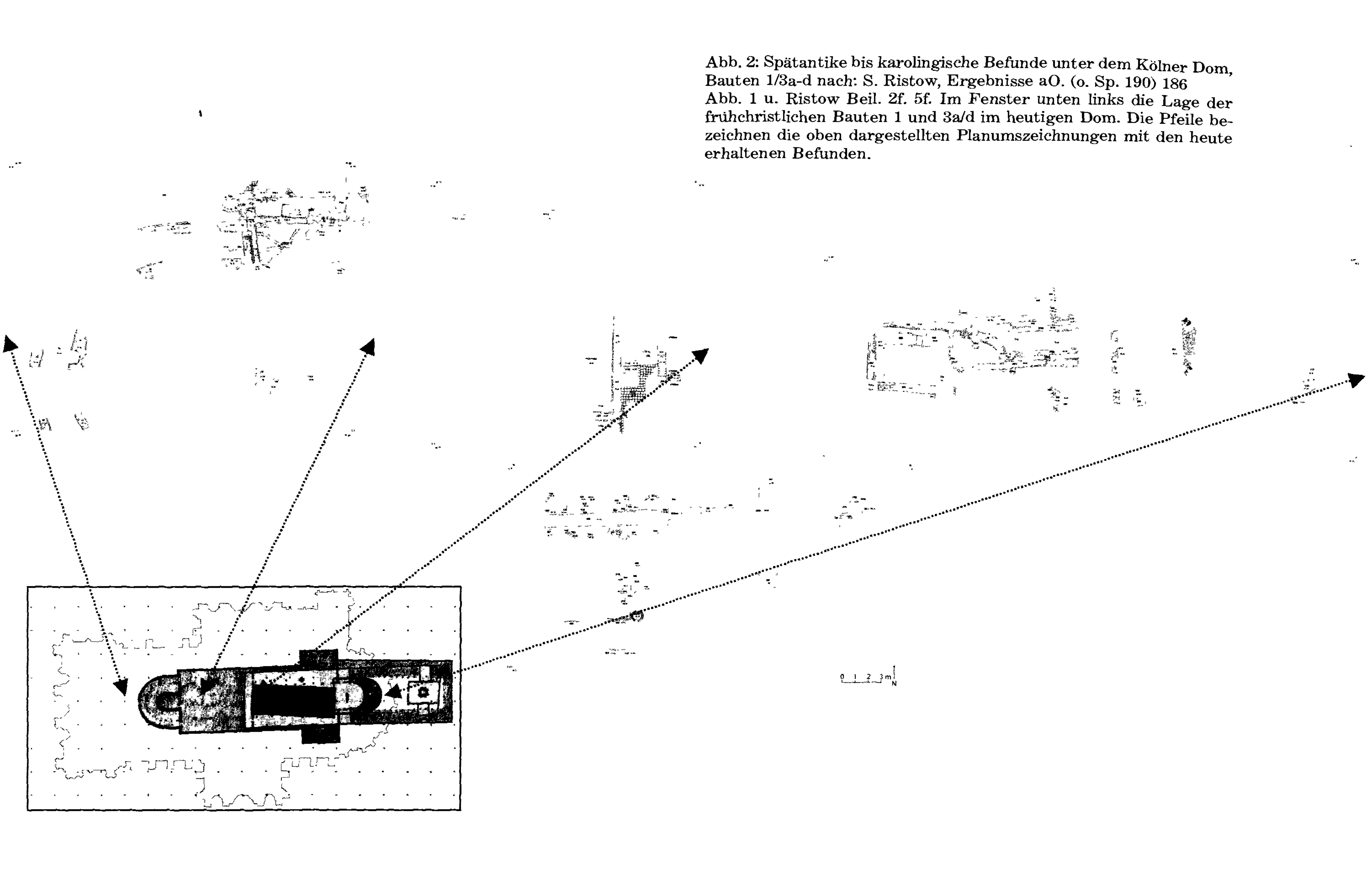
bert II in Poitiers gewesen (Greg. Tur. hist. Franc. 10, 15 [501/9]), Bischof Solacius v. K. nahm 614 an der Synode v. Paris teil (Conc. Paris.: CCL 148A, 280). Ebenfalls eine bedeutende politische Rolle spielte Kunibert (Oediger 76/8; Weinfurter aO. 9f), der im 2. Viertel des 7. Jh. das Bischofsamt in K. bekleidete, Berater König Dagoberts war u. zeitweise sogar dessen Regierungsgeschäfte führte. Auch für König Sigibert III fungierte Kunibert als Gesandter. – Die früheste Fassung der Kölner Bischofsliste mit weiteren Namen stammt aus dem 9. Jh. (Beurteilung der Quellen bei Oediger; E. Ewig, Die Frühgeschichte des Bistums K. [1960] 13/39; M. Weidemann, Die kirchl. Organisation der Provinzen Belgica u. Germania vom 4. bis zum 7. Jh.: P. Bange / A. G. Weiler [Hrsg.], Willibrord, zijn wereld en zijn werk [Nijmegen 1990] 286/316; Kremer 139/48).

c. Schriftquellen zu Kirchenbauten. Über die frühchristl. Kirchen K.s geben die frühen Schriftquellen wenig Aufschluss. Der heidn. Geschichtsschreiber *Ammianus Marcellinus (15, 5, 31) beschreibt 355 die Flucht des magister peditum Silvanus in ein ‚conventiculum ritus christiani‘ in K. (s. o. Sp. 182; U. Süßenbach, Das Ende des Silvanus in K. Statthalterpalast, Fahnenheiligtum u. Bischofskirche im frühchristl. K. Bemerkungen des Amm. Marc. zum J. 355: Jb. des Kölnischen Gesch.-Ver. 55 [1984] 1/38). Das Diminutiv conventiculum ist hier pejorativ gemeint u. lässt keine Rückschlüsse auf die Größe des ‚Versammlungsraumes‘ in K. zu (vgl. zur Wortwahl des Ammianus auch für größere Kirchen E. Fossile, Le chiese di Roma nelle fonti letterarie pagane: F. / A. G. Guidobaldi [Hrsg.], Ecclesiae urbis [Città del Vat. 2002] 175/82). Die Quelle kann auch nicht auf einen archäologisch nachgewiesenen Bau bezogen werden. – Zu Zeiten des Bischofs Severin soll es nach der fast 200 Jahre späteren Überlieferung bei Gregor v. Tours (s. oben) mehrere heilige Stätten in bzw. um K. gegeben haben. Noch im 6. Jh. sind aber auch pagane Kultstätten in K. u. im Rheinland in Benutzung (s. o. Sp. 198f). – Im Zusammenhang mit der Heilung des Bischofs Eberegiselus (s. oben) um 590 berichtet Gregor von einer Kirche bei K., in der 50 Männer der *Thebäischen Legion ihr Martyrium vollendet haben (Greg. Tur. glor. mart. 61 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 80]); dabei handelt es sich eindeutig um St. Gereon, dessen Beschreibung als ‚sanctos aureos‘ sich mit den durch die Bauuntersuchungen u. Grabungen gesicherten Goldmosaiktessellae in Einklang bringen lässt (s. Sp. 200. 207/9; Verstegen). – Die Datierung der Bauinschrift des Clematius (CIL 13, 2, 1313*), die von einem (partiellen?) Neubau oder der Wiedererrichtung der Kirche St. Ursula berichtet, bleibt bis heute umstritten (Deckers; M. Sediari, La chiesa di S. Ursula a Colonia. Ipotesi ricostruttive delle fasi più ant. [4/10 sec.]: KölnJb 23 [1990] 431/48). Die zeitliche Ansetzung der Inschrift schwankt zwischen Spätantike u. MA (N. Gauthier / H. Hellenkemper, Cologne: Topographie chrét. des cités de la Gaule des origines au milieu du 8e s. 12 [Paris 2002] 58f [Lit.]); neben ihrer denkbaren Zweiphasigkeit scheint eine Entstehung in der Karolingerzeit am wahrscheinlichsten (v. Petrikovits 582/5; o. Bd. 17, 396; N. Gauthier, Origine et premiers développements de la légende de S. Ursule à Cologne: CRAcInscr 1973, 108/21; S. Jakob / D. M. Leicher, Schrift u. Symbol in Stein, Holz u. Metall [1977] 118f; Kremer 153/95; W. Schmitz, Zum Ursprung der Ursulalegende. Die Inschr. des Clematius: W. Rosen / L. Wirtler [Hrsg.], Quellen zur Gesch. der Stadt K. 1 [1999] 53/8).

III. Kirchenbauten. Während für die Spätantike archäologisch keine kirchlich genutzte Architektur in K. funktional zu bestimmen ist, bestanden wohl schon gegen Ende des 4. Jh. Bauten am Ort des Domes (Bau 1), unter St. Ursula (Phase I) u. St. Severin (Bau A); Details zu den Bauphasen s. unten. Alle Gebäude wurden im 5. oder frühen 6. Jh. umgestaltet u. zu Bestattungszwecken genutzt (Dom, Bau 2; Ursula, Phase IIa; Severin, Bau B/C). Die Bauten 3a unter dem Dom u. unter St. Ursula sind in der 2. H. des 6. Jh. durch Einbau eines *Ambos als Kirche erkennbar. Hinzu kommt der spätantike Großbau unbekannter Bestimmung von St. Gereon, der im 6. Jh. als Kirche genutzt wurde.

a. Die Grabungen im Bereich des Doms. (S. Ristow; ders., Spätant. Kirchen unter dem Dom?: Ristow [Hrsg.] 93/121.) – Die Suche nach der ersten Bischofskirche von K. konzentrierte sich neben anderen Plätzen, wie etwa dem röm. Thermenstandort bei St. Cäcilien / St. Peter (O. Doppelfeld, St. Cäcilien: Frühchristl. K. [1965] 30; ders., St. Peter: ebd. 31f), schon immer auf das Domgelände (Ausgrabung vor allem 1946/97). Ein

Abb. 2: Spätantike bis karolingische Befunde unter dem Kölner Dom, Bauten 1/3a-d nach: S. Ristow, Ergebnisse aO. (o. Sp. 190) 186 Abb. 1 u. Ristow Beil. 2f. 5f. Im Fenster unten links die Lage der frühchristlichen Bauten 1 und 3a/d im heutigen Dom. Die Pfeile bezeichnen die oben dargestellten Planumszeichnungen mit den heute erhaltenen Befunden.



Grund dafür war die frühe Entdeckung (1866) der Reste eines zunächst als spätrömisch angesehenen *Baptisteriums östlich des Chores (S. Ristow, Das Baptisterium im Osten des Kölner Domes: KölnDombl 58 [1993] 291/312; ders., Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 142/4. 808 [Lit.]). Diese Taufanlage (Phase IIIa) kann aber nach der Piscinaform frühestens in das späte 5. oder wahrscheinlicher das fortgeschrittene 6. Jh. datiert werden; für ein vorausgehendes oktogonales röm. Becken mit Zugangsstufen (Phase I u. II) ist keine christl. Nutzung erkennbar. Als Zeugnis spätantiken Christentums angesehen, wurden diese Befunde jedoch seit der Entdeckung u. vor allem seit dem Beginn der Domgrabung 1946 durch O. Doppelfeld, ebenso wie die Nennung des ersten Kölner Bischofs Maternus (s. o. Sp. 199), in der Argumentation für eine frühchristl. Bischofskirche herangezogen. Darüber hinaus hat man die Existenz einer spätröm. Bischofskirche des Maternus am Ort mit der traditio loci der Kathedrale begründet (bes. W. Weyres, Die vorgotischen Bischofskirchen in K. [1987] mit Lit.). Während man früher von einem Kirchenbau des 4. Jh. im Westteil des Domgeländes ausging, sind die Befunde hier jedoch nicht ausreichend ergraben, um überhaupt die röm. Architektur rekonstruieren oder datieren zu können (S. Ristow 37/43 [Lit.]). Ein in weiten Teilen zusammenhängend erfasster großflächiger Estrich (ebd. Kat. nr. B1104), welcher auf einen Großbau im Westteil des Domes hinweisen könnte, stammt erst aus der fortgeschrittenen Merowingerzeit. Anzeichen für eine christl. Nutzung darunterliegender röm. hypokaustierter Räume gibt es nicht (mehrfach in dieser Richtung äußerte sich A. Wolff, Vermutungen über die frühesten christl. Bauanlagen unter dem Kölner Dom: RömQS 83 [1988] 56; ders., Zur Lage der frühchristl. Kirche in der ant. Stadt: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. 1991 = JbAC ErgBd. 20, 2 [1995] 1295/308; ders., Eine röm. Heizung unter dem Kölner Dom: Festschr. G. Precht aO. [o. Sp. 181] 61/72 [annähernd identisch: KölnDombl 68 (2003) 57/76]; Richtigstellung u. Befundvorlage S. Ristow, Zur Frage einer frühchristl. Bischofskirche unter dem Kölner Dom: JbAC 40 [1997] 178/99 [Lit.]; Ristow 37/43). Vielmehr könnten diese Bauten des 2./3. Jh., nach den Funden gestempelter röm. Ziegel zu urteilen, in den Kontext von Gebäuden der Provinzverwaltung gehört haben (D. Schmitz, Ziegelproduktion aO. [o. Sp. 187]; ders., Die gestempelten Ziegel des röm. K., Diss. Köln [2004] 58f. 84/90). – In den ersten vier Jhh. bestand am Ort des Domes röm. Wohnbebauung, die im Westteil, naturräumlich bedingt, etwa 3 bis 4 m höher lag als im Osten. Die Hangkante war mit größeren Mauern abgesichert (S. Ristow 34/45; Interpretation als Tempel nach Doppelfeld bei Rüger aO. [o. Sp. 197] mit Lit.; Vorschlag zur Rekonstruktion als Horreum Hauser aO. [o. Sp. 191]). Nach dem Frankeneinfall von 355/56 (s. o. Sp. 182) u. nennenswerten Zerstörungen wurde der östl. Teil des Geländes aufgehöht u. ein einheitliches Bauniveau geschaffen. Im Zentrum des Domes entstanden im letzten Drittel des 4. Jh. nochmals Häuser um einen Brunnen (B921) u. im 5. Jh. ein säulenumstandener gepflasterter Hof, der vielleicht im Kontext des noch genutzten, nördl. gelegenen ehemalig hypokaustierten Gebäudes oder der östl. liegenden Bauten 1 u. 2 bestand. – Im Ostteil des Doms wurden vor allem größere Estrichflächen (S. Ristow Kat. nr. B224) des nicht im Detail rekonstruierbaren spätantiken Baus 1 mit Ostapsis u. mindestens 37 m Länge erfasst (Ende 4./5. Jh.; ebd. 51/5 Abb. 22/4). In den ähnlich dimensionierten folgenden Bau 2 wurden später merowingische Oberschichtbestattungen eingebracht, es handelt sich wohl primär um einen Grab- bzw. Memorialbau (5./Anf. 6. Jh.; ebd. 53/7). Zwei der Beisetzungen gehören in das 2. Drittel des 6. Jh. u. konnten 1959/60 ungestört geborgen werden (ebd. 249/53. 426/8; B. Päffgen / S. Ristow, Fränkische Könige in K. Frauen- u. Knabengrab unter dem Kölner Domchor: Rosen / Wirtler aO. 64/8 [Lit.]). Bedeutsam ist die Lage des Beisetzungsplatzes intra muros, die auf eine mögliche kirchl. Funktion des Gebäudes an dieser Stelle schon im 5./6. Jh. hindeutet (O. Doppelfeld, Stand der Grabungen am Alten Dom von K.: ders. / W. Weyres, Die Ausgrabungen im Dom zu K. [1980] 139/58, bes. 148f mit Anm. 14; zur Problematik intramuraler Bestattungen S. Ristow, Ergebnisse aO. [o. Sp. 190] 189_8 [Lit.]). Sicher belegbar ist die kirchl. Funktion der Architektur ab der 2. H. des 6. Jh. mit Bau 3a, dessen schlüssellochförmige Anlage von Ambo u. Solea (B208. B209. B215) über den Frankengräbern (B808. B809) mit dem terminus post quem 537±10

(Hollstein, Eichenchronologie aO. [o. Sp. 185] 75) errichtet wurde. Wenig später wurde ein neuer Estrich (B214) in diesen Bau 3b eingebracht, in dem die Gräber dann bis auf ein beibehaltenes, zentral westlich davor liegendes (B1135) nicht mehr kenntlich waren. Wer an diesem herausgehobenen Ort vor der Schwelle bestattet war, ist unbekannt. Bis hier reichte der Boden B214 u. endete an einer nur unsicher als *Narthex interpretierten Anlage. Bau 3a/b ist möglicherweise von Bischof Carentinus errichtet worden (s. o. Sp. 200) u. vielleicht mit Petruspatrozinium in einer Schenkungsurkunde König Sigiberts III erwähnt (Th. Kölzer, Die Urkunden der Merowinger 1 [2001] 194/6 nr. 77). Westlich entstand in der späten Merowingerzeit eine Erweiterung der Kirche (3c) mit einem großflächigen Estrich (B1104); in der Karolingerzeit erhielt der Bau (3d) als Westabschluss einen gestelzt ringförmigen Eingang, der ihn mit dem Grundriss des St. Galler-Klosterplans vergleichbar erscheinen lässt. Im 9./10. Jh. entstand mit dem ‚Alten Dom' ein einheitlicher neuer Großbau auf der gesamten Fläche. – Von der Bauausstattung der frühmittelalterl. Kirchen ist so gut wie nichts bekannt. Ein kleines Fragment dürfte von der Abschrankung des Presbyteriums bzw. der Amboanlage aus Bau 3a/b stammen (B899). Ausgegrabene römische Spolien können weder in die frühe Merowingerzeit datiert, noch ihre ursprüngliche Lage im Bau bestimmt werden (ohne überzeugende Argumente anders A. Wolff, Spolien aus der Kölner Domgrabung: Sancta Treveris, Festschr. F. J. Ronig [1999] 745/55; zu am Baptisterium verbauten röm. Spolien S. Ristow, Zwei wiederentdeckte Pilaster der Kölner Domgrabung: KölnDombl 56 [1991] 301/6).

b. St. Gereon. (O. Schwab, St. Gereon in K. Unters. zum spätant. Gründungsbau: KölnJb 35 [2002] 7/205; Verstegen; dies., Spätant. Grabbau oder Kirche? Neues zur Archäol., Architektur u. Gesch. von St. Gereon in K.: Ristow [Hrsg.] 123/48.) – Die heutige Kirche liegt nordwestlich außerhalb des ummauerten Stadtgebiets römischer Zeit im bis in das 4. Jh. belegten Areal eines Gräberfeldes. Zugangsstraße u. mögliches Stadttor (Päffgen 1, 65) sind nicht gesichert, erstere aber im Norden des Atriums zu erschließen (Abb. 1). Im Bezug zur spätantiken Architektur finden sich auch merowingerzeitliche zT. hochrangige Beisetzungen. Die wichtigsten Bauforschungen u. Grabungen fanden 1949/50 durch A. v. Gerkan, 1972 G. Binding, 1978/79 J. Deckers u. 1982/85 H. Hellenkemper statt. Den Belegungsphasen Ia/d des Gräberfeldes folgt nach Verstegen eine rechteckige Grabmemoria A in Phase Ie, die eventuell einen terminus post quem um 340 besitzt. Der nonokonchale Bau mit ovaler Grundform vom Anfang der 2. H. des 4. Jh. mit betonter Hauptkonche im Osten u. einer im Westen vorgelagerten biapsidialen Vorhalle ist in opus vittatum errichtet; wahrscheinlich war er kuppelgewölbt (Deckers 34; L. Schaefer, K. St. Gereon: Jacobsen / Schaefer / Sennhauser 222; Verstegen), Konchen u. Obergaden waren durchfenstert. Westlich war ein großes Atrium vorgelagert (G. Binding u. a., Das spätröm. Atrium u. mittelalterl. Stift von St. Gereon: KölnJb 13 [1972/73] 140/71; H. Hellenkemper, St. Gereon: Führer 38, 191/204), das wohl mehr oder weniger gleichzeitig mit dem Konchenbau errichtet wurde (Verstegen) u. spätantike Bestattungen aufnahm (Inschr. des Africaners Donatus: Schmitz 658/63). Eine aus einem Pfeilerfundament geborgene Münze liefert mit dem terminus post quem 347 die zeitliche Einordnung (J. G. Deckers, St. Gereon in K. Ausgrabungen 1978/79: JbAC 25 [1982] 109; Datierung der Münze um 347/48 nach RomImpCoin 8, 205f). In den gleichen Befundzusammenhang gehört ein zerbrochener Isisaltar (G. Ristow, Götterhimmel 47), der neben zahlreichen anderen Weihinschriften als Spolie in den Bau gelangte; Kultstätten in dieser Gegend sind jedoch bisher nicht erfasst. – Von der Ausstattung sind nur wenige Fragmente, vor allem Wand-*Inkrustation u. *Mosaik auf Boden-, Wand- oder Gewölbezonen bekannt. Aus den während der Grabungen gefundenen vielfarbigen Tessellae, besonders den farblosen goldhinterlegten, kann auf ein prächtiges Wand- bzw. Gewölbemosaik geschlossen werden (Deckers, St. Gereon aO. 116/9; zu den Schriftquellen in diesem Zusammenhang s. o. Sp. 200), möglicherweise gehören auch verputzte Flächen mit Wandmalerei in den Laibungen der Obergadenfenster zur spätantiken oder frühmittelalterl. Ausstattung des Gebäudes (Verstegen). Drei nicht im Baukontext gefundene *Kapitelle können der 2. H. des 4. Jh. zugewiesen werden (J. Kramer, Die beiden spätant. Kapitelle in St. Gereon zu K.: KölnJb 24 [1991] 297/349). – Der Lage auf einem seit

dem 1. Jh. belegten röm. Gräberfeld u. der Bauform entsprechend (vgl. zB. das heptakonchale Mausoleum in Pécz: o. Bd. 4, 172. 181) kann die Ursprungsanlage wohl als Grab- bzw. Memorialbau interpretiert werden. Da sich weder ein datierbares zentrales oder richtungsgebundenes Grab noch überhaupt ein christl. Zeichen im Kircheninneren gesichert nachweisen lässt, gibt es keine Möglichkeit, eine frühe kirchl. Nutzung, etwa als Märtyrerverehrungsstätte, zu belegen. Offensichtlich wurden aber frühmittelalterliche Gräber bei der späteren Reliquiensuche ausgenommen (U. Verstegen, Mittelalterl. Reliquiensuche im Bereich des Stifts St. Gereon in K.: ZsArchMA 27/8 [1999/2000] 185/218), so dass die archäologische Quellenlage nur eingeschränkt zu beurteilen ist. Die Funktion als Kirche ist erst aus der Nennung bei Greg. Tur. glor. mart. 61 (MG Script. rer. Mer. 1, 2, 80) für das späte 6. Jh. abzuleiten. Wegen der hochwertigen Ausstattung, der innovativen Architekturform u. der im Rheinland u. in K. einzigartigen spätröm. Grabinschriften hoher Militärs (Schmitz 646/705), die neben anderen zT. christl. Grabsteinen in u. bei St. Gereon gefunden wurden, könnte der Ursprungsbau als Grabmemoria zB. für einen hohen Offizier, einen zivilen Amtsträger oder auch einen Herrscher aus der Zeit der letzten röm. Konsolidierungsbemühungen an der rheinischen Reichsgrenze angesehen werden (Deckers 38f; v. Petrikovits 608f), aus der auch andere Baumaßnahmen in K. bekannt sind (s. o. Sp. 182).

c. St. Severin. (Päffgen; ders., Die Ausgrabungen in St. Severin zu K. u. ihre Bedeutung für die Christl. Archäol. im Rheinland: Ristow [Hrsg.] 173/86.) – Das in Teilen ergrabene röm. Gräberfeld an der südl. Ausfallstraße nach Bonn war kontinuierlich seit dem 1. Jh. belegt u. wurde auch im Früh-MA weiter genutzt. Das Severinspatrozinium für die dort errichtete Kirche ist seit der Karolingerzeit bekannt. Erst eine mittelalterl. Schrift berichtet von der Auffindung des Severinsgrabes u. der erneuten Beisetzung. Die Grabungen fanden im Wesentlichen seit 1925/26 unter F. Fremersdorf statt (Päffgen 1, 27/55). – Der erste Rechteckraum (Bau A nach Päffgen) auf dem Gräberfeld besaß eine Westapsis; Eingang u. Innenböden sind nicht gefunden worden. Ein möglicher Altarbereich wurde durch den Einbau einer Stiftsherrengruft im 17. Jh. zerstört. Bau A muss später als das jüngste darunterliegende Grab wohl des frühen 4. Jh. angesetzt werden (ebd. 3, Beil. 17f) u. hat zZt. des späteren Estrich III, 68 im Inneren bestanden. Fremersdorf hielt die in der Richtung abweichenden Bestattungen III, 180 a/b für ein Märtyrergrab u. stufte den Bau als Martyrion ein, was nicht beweisbar ist. Es handelt sich, trotz gelegentlicher Ansprache als ‚Kirche‘, lediglich um einen funktional nicht näher einzuordnenden Apsidensaal (aus der Mitte?) des 4. Jh. in einer Reihe anderer Memorialräume auf dem Gräberfeld (F. Oswald, K. St. Severin: Oswald / Schaefer / Sennhauser 155; G. Ristow, St. Severin: Führer 39, 94; Päffgen 1, 86; Brink 238). – In der zweiten Phase (Bau B) erhielt der Raum nach Päffgen später als in der 2. H. des 4. Jh. (Gräber III, 38 bzw. III, 41 unter Estrich III, 68, der den terminus ante quem für Bau A gibt) u. vor dem 2. Drittel des 5. Jh. (Grab III, 65 durchschlägt Estrich III, 68) zwei (?) Seitenräume u. einen Vorraum (Päffgen 3, Beil. 19). Seit dieser Zeit diente die Anlage als fränkische Oberschichtgrablege u. ist dann am ehesten als ‚Coemeterialkirche‘ anzusprechen (Oswald aO. 155; G. Ristow, Severin aO. 94f). – In der dritten Phase (Bau C nach Päffgen) wurde wahrscheinlich in der mittleren Merowingerzeit (später als Sarkophag III, 139) westlich ein Fachwerkatrium (Mauer III, 140) vorgelagert, weiterhin lassen sich zahlreiche Bestattungen feststellen (Päffgen 2, 167/392; 3, Beil. 20). – Die Bauphasen B u. C. lassen sich nicht mit stratigraphisch angebundenen Bodennutzungsphasen oder Gräbern korrelieren, da Boden III, 68 keine Anschlüsse zu einer bestimmten Bauphase zeigt. Streng genommen liegen ein ‚Bau A/B‘ bzw. ein ‚Bau B/C‘ vor (vgl. Th. Otten, Die Ausgrabungen unter St. Viktor zu Xanten [2003] 97), der jüngere Bau besitzt einen terminus ante quem in Grab III, 14 vom Ende des 6. Jh., das durch die ehemalige Ostwand von Bau A gesetzt ist. In der ausgehenden Merowingerzeit entstand eine steinerne Erweiterung mit Rechteckchor im Westen (Bau D nach Päffgen 3, Beil. 21; mit zu später Datierung: Oswald aO. 155f; Otten aO. 148). Beim Neubau der Karolingerzeit (Bau E) mit Westwerk wurde der Chor nach Osten verlegt (ebd. Beil. 22).

d. St. Ursula. (G. Nürnberger, Die frühchristl. Baureste der Kölner Ursulakirche:

Ristow [Hrsg.] 149/72.) – Frühchristliche Befunde wurden 1942/43 durch P. A. Tholen, 1960 u. 1967 durch E. Kühnemann im Bereich der heutigen romanischen Basilika ergraben (Publikation der nicht im Krieg verlorenen Funde u. Dokumentation: Nürnberger), weitere Untersuchungen erfolgen seit 1998. Der Bau entstand auf einem Gräberfeld nördlich der röm. Stadt. Zwei in der mittelalterl. Kirche verbaute Isisweihesteine stammen vielleicht von einem noch unbekannten Kultplatz im Umfeld (G. Ristow, Götterhimmel 64f), möglicherweise von demselben, der auch dem Befund von St. Gereon zugrunde liegt (s. o. Sp. 208). – Es lassen sich mindestens zwei (O. Doppelfeld, Grabungen in der Kirche St. Ursula in K.: Rheinische Kirche im Wiederaufbau [1951] 65/9; E. Kühnemann, St. Ursula: Frühchristl. K. aO. [o. Sp. 205] 50/4; H. Hellenkemper, St. Ursula: Führer 38, 227/35; K. Künstler, St. Ursula: Kier / Krings aO. [o. Sp. 190] 518/22; Sediari aO. [o. Sp. 202] 431/48; L. Schaefer, K. St. Ursula: Jacobsen / Schaefer / Sennhauser 228f; Kremer 294/310), vielleicht drei vorromanische Bauphasen erkennen (Nürnberger). Der früheste, spätantike Bau I ist nach den älteren Interpretationen ein dreischiffiger, nach Nürnberger ein einschiffiger Raum mit Ostapsis. Die Datierung in die 2. H. des 4. Jh. wurde früher mit der gemeinsamen Achsenausrichtung von Bestattungen des 3./4. Jh., der Mauertechnik u. Spolienverwendung sowie des Grundrisses mit vermuteten *Pastophorien begründet (Hellenkemper, K. 486 [Lit.]). Ost-West ausgerichtete Bestattungen sind nicht auf diese Zeitstellung beschränkt, ob u. in welchem Umfang Gräber auf die älteste Bauphase bezogen wurden u. diese datierbar sind, ist fraglich. Mauertechnik u. Spolienverwendung können nur allgemein auf eine Entstehung in nachkonstantinischer Zeit hinweisen. Die ‚Pastophorien‘ sind nicht in Gänze ergraben u. gehören nach Nürnberger zu einer auf den ersten Bau folgenden Phase IIa aus dem 5./6. Jh. Eine chronologische u. funktionale Einordnung von Bau I über die eher unspezifische Form des Apsidenbaus (mit einem oder drei Schiffen) kann nicht erfolgen. Wahrscheinlich stammte aus dem Baugrund für Bau I Keramik des 4. Jh., die jedoch Kriegsverlust ist (Nürnberger 21f). Für die Einrichtung einer Kirche bleibt der schlüssellochförmige *Ambo mit Solea im Osten als Datierungskriterium, allerdings wohl erst für eine Ausbauphase des zweiten, dann dreischiffigen Apsidenbaus von St. Ursula (Phase IIb nach Nürnberger). Vergleichbare Ambonen, wie auch die nächstgelegene unter dem Kölner Dom, gehören in die 2. H. des 6. Jh. (s. o. Sp. 206f), jedenfalls wohl in die Zeit nach der Synode v. Tours, in der iJ. 567 eine entsprechende Trennung zwischen Laienraum u. Presbyterium nahegelegt wurde (cn. 4 [CCL 148A, 178]). In der Karolingerzeit oder später wird die Amboanlage aufgegeben u. die Kirche nach Westen erweitert. Wahrscheinlich gehört die Clematius-Inschrift (s. o. Sp. 202) zu dieser einschneidenden Baumaßnahme.

e. Weitere Kirchenanlagen. Das Gelände der Kirche St. Kolumba im Westen der antiken Stadt wurde vom 1./4. Jh. von römischen Wohnbauten eingenommen (S. Seiler, Ausgrabungen in der Kirche St. Kolumba in K.: ZsArchMA 5 [1977] 100/2). In nachrömischer Zeit wurde ein Raum eines dieser Häuser durch den Anbau einer Ostapsis verändert; der Westteil des Gebäudes konnte nicht erfasst werden. Eine direkte Kontinuität von der röm. zur merowingischen Bebauung ließ sich nicht ermitteln. Aus historischen Erwägungen ist eine erste christl. Kultstätte frühestens zu Beginn des 7. Jh. anzunehmen (G. Ristow, Götterhimmel 67; L. Schaefer, K. St. Kolumba: Jacobsen / Schaefer / Sennhauser 222). Nördlich dieses ersten Raumes u. im Zentrum der späteren Kirche konnte der Ostteil eines karolingischen Saalbaus mit eingezogener Ostapsis ergraben werden, der später erweitert wurde (Seiler aO. 104/13; ders., Die Kirche St. Kolumba in K. u. ihre romanischen Vorgängerbauten: Colonia Romanica 4 [1989] 149/56). – Datierung u. Funktion von zwei in der Nähe des Domes gefundenen Apsidensälen können nicht sicher bestimmt werden (G. Ristow, Götterhimmel 65. 67; L. Schaefer, K. Ausgegrabener Apsissaal am Dom: Jacobsen / Schaefer / Sennhauser 216f; ders., K. Ausgegrabener Kultbau am Dom: ebd. 217). Ebenso offen ist die Datierung des dreischiffigen Baus unter der Kirche St. Georg an der südl. Ausfallstraße der Stadt (F. Mühlberg, Das sog. Caesarius-Oratorium [St. Georg]: Frühchristl. K. aO. [o. Sp. 205] 55/7; G. Ristow, Götterhimmel 65f; A. Verbeek, St. Georg: Kier / Krings aO. [o. Sp. 190] 256/77; F. Oswald, K. Cäsarius-Oratorium [St. Georg]: Oswald / Schaefer / Sennhauser 146f). Ende des 7. Jh. er-

folgte nach den Annales Colonienses Maximi (MG Script. 17, 735) die Kirchengründung der Plektrudis am Platz des Kapitolstempels (E. Hlawitschka, Zu den klösterlichen Anfängen in St. Maria im Kapitol zu K.: RheinVierteljBl 31 [1966/67] 1/16; S. Neu, St. Maria im Kapitol: Kier / Krings aO. 331/44). – Spätrömische Traditionen für die Kirchen St. Peter u. St. Cäcilien bei dem Gelände der röm. Thermen können archäologisch nicht belegt werden (O. Doppelfeld, St. Cäcilien: Frühchristl. K. aO. [o. Sp. 205] 30; ders., St. Peter: ebd. 31f; Spiegel, St. Cäcilien aO. [o. Sp. 190]; L. Schaefer, K. St. Cäcilien: Jacobsen / Schaefer / Sennhauser 218f). Gleiches gilt für andere Standorte heute bedeutender Kirchen (G. Ristow, Götterhimmel 65/8) oder kleinerer Bauten (zB. St. Maternus in K.-Rodenkirchen: F. Mühlberg, Memoriensteine u. Tischaltar in Rodenkirchen: KölnJb 9 [1967/68] 167/73). – Ganz u. gar unbestimmt sind Zeitstellung u. Funktion des Holzpfostenbaus auf dem merowingerzeitlichen Gräberfeld von K.-Junkersdorf (La Baume, Gräberfeld aO. [o. Sp. 184] 109).

IV. Funde. Stücke mit christlichen Szenen, Symbolen oder Inschriften stellen in K. u. im Rheinland eindeutig die Minderzahl im archäologischen Fundgut dar. Während in der Spätantike gelegentlich szenische Darstellungen vorkommen, fehlen diese im FrühMA ganz, wie überhaupt merowingerzeitliche Funde nur zu einem verschwindend geringen Teil mit christlich zu deutendem Dekor versehen sind. Bei der Interpretation zu berücksichtigen ist zum einen die Quellenlage mit der Herkunft aus Grabfunden, gefiltert durch die Beigabensitte, zum anderen die fehlende christl. bzw. ‚nichtchristl.‘ Eindeutigkeit einer Verzierung, die besonders für die Spätantike gilt. Begründungen dafür liegen sicher weniger im archäologisch kaum zu fassenden ‚Synkretismus‘ der Bevölkerung oder vielleicht der Handwerker, deren kultischer Anspruch aus heutiger Sicht nicht erkannt werden kann, als vielmehr in der möglichst keine kultische oder weltanschauliche Interpretation ausschließenden, den Absatzmöglichkeiten angepassten kunsthandwerklichen Fertigung.

a. Grabinschriften. In der Datierung unsicher u. meist in das 4./5. oder 5./6. Jh. eingeordnet sind die frühchristl. Grabinschriften K.s (o. Bd. 7, 428; W. Binsfeld, Frühchristl. Steininschriften: Frühchristl. K. aO. 59/64; v. Petrikovits 610; G. Ristow, Götterhimmel 69/72; Galsterer, Steininschriften; dies., II; dies., III; Schmitz; Brink 242/5). Mindestens 14 Inschriften gehören wohl in die Zeit des spätantiken Christentums. Zahlreiche weitere Inschriften u. rein ornamental verzierte Grabsteine sind frühmittelalterlichen Zusammenhängen zuzuordnen, wobei lateinische Formen noch bis in das 6. Jh. vorkommen (Schmitz 752; zu den späteren Grabsteinen A. Nisters-Weisbecker, Grabsteine des 7./11. Jh. am Niederrhein: BonnJbb 183 [1983] 175/326).

b. Glas. Überlieferte Denkmäler mit christlichen Inhalten oder Darstellungen stammen mehrheitlich aus dem Sepulkralbereich. – Meist schon im 19. Jh. geborgen u. deshalb ohne bekannten Fundkontext, können einige Gläser mit christlichem Dekor bzw. christlicher Beschriftung typologisch eingeordnet werden (Fremersdorf, Gläser aO. [o. Sp. 194] 168/71. 203/18 Taf. 222/9. 285/303; G. Ristow, Götterhimmel 79/85). Aus dem Gräberfeld um St. Severin stammen Fragmente einer Glasschale der 2. H. des 4. Jh. mit Goldglasmedaillons, auf denen Orans, Wundertäter sowie AT-Szenen dargestellt sind (London, Brit. Mus. u. Bonn, Rheinisches Landesmus.). Gleiche Zeitstellung u. endsprechenden Fundort besitzen das Fragment einer Goldglasschale mit Agnesdarstellung u. konische Becher mit AT- u. NT-Szenen in Schliffornamentik (G. Limburg, Halbkugelbecher mit bibl. Szenen: Spätant. u. frühes MA, Ausst.-Kat. Bonn [1991] 287). Vom Gräberfeld St. Ursula stammen Reste einer Goldglasschale (London, Brit. Mus.) u. ein Goldglasfragment (St. Petersburg, Eremitage, verschollen?). Eine blaue Goldglasschale aus K.-Braunsfeld zeigt in Schlifftechnik AT-Szenen, dazwischen Medaillons mit Porträts, die als die der Söhne Kaiser *Constantinus' d.Gr. gedeutet wurden (R. Delbrueck, Spätant. Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreiches [1933] 132/5; J. Bracker, Zur Ikonographie Constantins u. seiner Söhne: KölnJb 8 [1965/66] 12/23; weitere Gläser bei P. La Baume, Frühchristl. Kleinkunst: Frühchristl. K. aO. 65/94; v. Petrikovits 618f).

c. Metallarbeiten. Nicht nur im christl. Kontext gebrauchte Zeichen oder Symbole, wie etwa das Kreuz, können ohne eindeutig christlichen Beigabenzusammenhang etwa eines Grabes nicht immer als intendiertes

Zeichen des christl. Glaubens interpretiert werden (o. Bd. 7, 798; etwa Scheibenfibel aus Grab 481 von K.-Junkersdorf: La Baume, Gräberfeld aO. [o. Sp. 184] 242 nr. 481, 2 u. vergleichbare Stücke), verschiedene Funde aus K. sind jedoch in dieser Hinsicht zu deuten (gleicharmige Fibel: G. Ristow, Götterhimmel 73. 141, Bild 181; Messer aus einem merowingerzeitlichen Grab: S. Ristow Kat. nr. F536, Inv.-nr. 1/11698f; Zierscheibe aus Grab 139 von K.-Junkersdorf: La Baume, Gräberfeld aO. 176 nr. 139, 7). Christliche Verzierungen zeigen in K. außer den Gläsern (s. o. Sp. 214) weitere Funde, überwiegend aus spätantiker Zeit, etwa zwei Silberlöffel mit der Aufschrift Deo gratias aus K.-Müngersdorf, die Bronzebeschläge mit Darstellungen der drei *Jünglinge im Feuerofen u. der Lazaruserweckung vom Gräberfeld an der Aachener Straße sowie das Bild einer Orans auf einer ebensolchen Bronzeplatte aus dem Gräberfeld an der Luxemburger Straße (G. Ristow, Götterhimmel 74f [Lit.]). Kultischen Zusammenhängen können diese Funde nicht zugeordnet werden.

F. Brink, Die Anfänge des Christentums in Trier, K. u. Mainz: TrierZs 60 (1997) 229/54. – M. Carroll-Spillecke, Das röm. Militärlager Divitia in K.-Deutz: KölnJb 26 (1993) 321/444. – J. G. Deckers, Kult u. Kirchen der Märtyrer in K. Begann die Verehrung der Jungfrauen u. der Legionäre erst im 6. Jh.?: RömQS 83 (1988) 25/43. – O. Doppelfeld, Das röm. K.: ANRW 2, 4 (1975) 716/50. – F. Fremersdorf, Urkunden zur Kölner Stadtgesch. aus röm. Zeit² = Die Denkmäler des röm. K. 2 (1963). – Fuhrer zu vor- u. frühgeschichtl. Denkmälern 37/9, K. (1980). – B. u. H. Galsterer, Die röm. Stein[in]schriften aus K. = Wiss. Kat. des Röm.-Germ. Mus. K. 2 (1975); Neue Inschriften aus K. 2, Funde der Jahre 1980/82: EpigrStud 13 (1983) 167/206; Neue Inschriften aus K. 3, Funde der Jahre 1983/87: KölnJb 20 (1987) 83/109. – H. Hellenkemper, Architektur als Beitrag zur Gesch. der Colonia Ara Agrippinensium: ANRW 2, 4 (1975) 783/824; K.: Horn 459/72. – H. G. Horn (Hrsg.), Die Römer in Nordrhein-Westfalen (1987). – W. Jacobsen / L. Schaefer / H. R. Sennhauser (Hrsg.), Vorromanische Kirchenbauten. Nachtragsbd. = Veröffentl. des Zentralinst. für Kunstgesch. in München 3, 2 (1991). – J. Kremer, Studien zum frühen Christentum in Niedergermanien, Diss. Bonn (1993). – G. Nurnberger, Die Ausgrabungen in St. Ursula zu K., Diss. Bonn (2002). – F. W. Oediger, Das Bistum K. von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh.² = Geschichte des Erzbistums K. 1 (1972). – F. Oswald / L. Schaefer / H. R. Sennhauser (Hrsg.), Vorromanische Kirchenbauten = Veröffentl. des Zentralinst. für Kunstgesch. in München 3, 1 (1966). – B. Paffgen, Die Ausgrabungen in St. Severin zu K. = Kölner Forsch. 5, 1/3 (1992). – H. v. Petrikovits, Art. Germania (Romana): o. Bd. 10, 548/654. – M. Riedel, K., ein röm. Wirtschaftszentrum (1982). – G. Ristow, Röm. Götterhimmel u. frühes Christentum (1980); Religionen u. ihre Denkmäler im ant. K. (1975). – S. Ristow, Die frühen Kirchen unter dem Kölner Dom. Befunde u. Funde vom 4. Jh. bis zur Bauzeit des Alten Domes = Studien zum Kölner Dom 9 (2002). – S. Ristow (Hrsg.), Neue Forschungen zu den Anfängen des Christentums im Rheinland = JbAC ErgBd. KlR. 2 (2004). – W. Schmitz, Die spätant. u. frühmittelalterl. Grabinschr. in K. (4./7. Jh. nC.): KölnJb 28 (1995) 643/776. – U. Verstegen, Ausgrabungen u. Bauforsch. in St. Gereon zu K. = Kölner Forsch. 9 (im Druck).

Sebastian Ristow.

König s. Christus II (Basileus): o. Bd. 2, 1257/162; Herrschaft: o. Bd. 14, 877/937; Kaiser: o. Bd. 19, 1057 (Lit.).

Königin des Himmels s. Himmelskönigin: o. Bd. 15, 220/33.

Königin von Saba (Königin des Südens) s. Aethiopia: RAC Suppl. 1, 121/3; Axomis (Aksum): ebd. 765. 796.

Königsspiegel s. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 555/632.

Königsweg.

A. Nichtchristlich. I. Königswege im eigentlichen Sinn. a. Allgemein. Im Assyrerreich gab es ein ausgebautes System von Straßen, die dem amtlichen Verkehrs- u. Nachrichtenwesen dienten, durch das die Provinzialbehörden in ständiger Verbindung mit der Zentralregierung gehalten wurden. Eine solche Heerstraße mit Stationen für die sich ablösenden Kuriere hieß ‚K.‘ (ḫarrān

šarri; Alt 148f). In der paläst.-syr. Staatenwelt gab es schon in vorassyrischer Zeit K., die von den einheimischen Herrschern angelegt waren u. nach der Einverleibung der betreffenden Gebiete in das assyr. Großreich für dessen amtliches Verkehrs- u. Nachrichtenwesen übernommen u. ausgebaut wurden; hierher gehören die Num. 20, 17; 21, 22 erwähnten K. (s. u. Sp. 218) sowie die Straße, die König Meša' v. Moab im Arnontal errichten ließ (Meša'-Inschr. 26 [dt. Greßmann, Texte 441]; Alt 150). Ein assyr. K. verlief durch Ašdod in Palästina, das 711 von Sargon zur Provinzhauptstadt erhoben worden war (ebd. 151/3); eine weitere uns bezeugte Station aus dem mittleren Syrien lag wohl an der späteren Römerstraße von Damaskus nach Laodicea Scabiosa am Orontes, die wahrscheinlich die Nachfolgerin älterer Verkehrswege erster Ordnung war (ebd. 153/9). – Das großzügig ausgebaute Straßennetz im Perserreich, durch das alle Provinzen mit der Hauptstadt Susa verbunden waren, knüpfte wahrscheinlich an das assyr. Vorbild u. zT. wohl auch konkret an bereits bestehende assyr. Verkehrswege an; es diente ebenfalls in erster Linie der Verwaltung, kam aber auch dem Handel u. der Wirtschaft zugute. Bekannt ist vor allem der Herodt. 5, 52/4 beschriebene ‚Weg hinauf zum Großkönig'. Dieser führte von Sardes bis zum Königspalast in Susa (die Verlängerung der Straße von Sardes bis Ephesus an der Küste wurde erst später gebaut); er war 111 Tagereisen weit u. hatte am Ende eines jeden solchen Abschnitts eine Station (σταθμός) mit einer *Herberge (καταγωγή; O. Hiltbrunner: o. Bd. 14, 603; H. Bengtson, Griech. Geschichte = HdbAltWiss. 3, 4^4 [1969] 134). Von umfassenden Beschreibungen des pers. Straßensystems sind nur spärliche Fragmente erhalten geblieben (Ctes. Persica: FGrHist 688 F 33 = Phot. bibl. cod. 72, 45a 1/4 [1, 132 Henry]; Amyntas: FGrHist 122 F 2 = Athen. dipnos. 12, 39, 529 EF). PsAristot. oec. 2, 1348a 24. 1353 a 24f werden K. (ὁδοὶ βασιλικαί) im Gebiet des alten Perserreiches erwähnt. – Der cursus publicus des röm. Reiches knüpfte an das pers. Vorbild an. Der in den hellenist. Staaten gebräuchliche Ausdruck βασιλικὴ ὁδός (PPetrie 31, 6 [ed. J. P. Mahaffy, The Flinders Petrie Papyri 3 (Dublin 1905) 65]) blieb dabei für eine öffentliche im Unterschied zu einer privaten Straße in Gebrauch (Joh. Stob. 2, 31, 115 [2, 228 Wachsmuth]), scheint aber nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein.

b. Altes Testament. Die Metapher K. im jüd. u. christl. Sprachgebrauch geht auf eine atl. Referenz zurück. Wenn Mose die Könige der Edomiter u. Amoriter durch Abgesandte um Erlaubnis für die Israeliten bittet, durch ihre Gebiete zu ziehen, betont er jeweils: ‚Wir wollen auf dem K. (derek ham-melek, ὁδὸς βασιλική, via regia) dahinziehen, ohne nach rechts oder links davon abzubiegen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben' (Num. 20, 17 [hier Vulg.: via publica]; 21, 22; in der Parallele 20, 19 heißt es TM: ba-mesillah, ‚auf der gebahnten Straße', was LXX missversteht: παρὰ τὸ ὄρος). Hier ist vorausgesetzt, dass es in beiden Ländern ‚K.' in nordsüdlicher Richtung gab; gemeint sind Wege, die man, wo dies erforderlich war, durch Aufschüttungen so weit geebnet hatte, dass man mit Wagen, besonders Streitwagen, auf ihnen fahren u. sie somit auch die Könige mit ihrem Gefolge bei offiziellem Auftreten benutzen konnten (Tailliez 303/9).

II. Bildersprache. a. Griechisch-römisch. Procl. in Eucl. elem. 1 comm. prol. 2 (68 Friedlein) berichtet, Euklid habe dem König Ptolemaios I auf die Frage, ob es einen noch kürzeren Weg zur Geometrie als seine ‚Elementa' gebe, geantwortet, es gebe keinen K. (βασιλικὴ ἀτραπός) zur Geometrie; das Gleiche berichtet Joh. Stobaios aO. über Menaichmos u. Alexander d. Gr. Hier ist mit K. ein besonders einfaches Verfahren zur Erreichung eines Zieles gemeint (vgl. u. Sp. 220). Das witzige Moment liegt darin, dass das Wort an einen wirklichen König ergeht, für den die Mathematik auch nicht leichter zu erlernen ist als für andere Menschen. Bei Plutarch begegnet K. einmal als Metapher für eine große Hoffnung (vit. Demetr. 46).

b. Philon. (Pascher; Tailliez 309/15.) Vom Wandeln auf dem K. im bildlichen Sinn ist bei Philon öfter im Anschluss an Num. 20, 17; 21, 22 die Rede. Ihm zufolge wollte Mose den Weg zu Gott, dem König von allem, einschlagen, der die wahre Philosophie u. mit dem Wort Gottes identisch sei (post. Cain. 101f; vgl. gig. 64). Das Fleisch vernichte den zu Gott führenden vollkommenen Weg des Ewigen u. Unvergänglichen, welcher die Weisheit sei, durch die der Geist zu dem in der Erkenntnis Gottes bestehenden Ziel gelange (quod deus s. imm. 142f). Dem Sehergeschlecht Israel, das diese Königsstraße wan-

deln wolle, widerstreite Edom, womit das Irdische gemeint sei (ebd. 144); der Weg zu Gott führe also am Irdischen vorbei (ebd. 159f). Dagegen verschließt der göttliche Logos die Straßen Edoms u. seiner Gesinnungsgenossen (ebd. 180). Besonders wichtig ist Philon, dass die auf dem K. Wandelnden nach Num. 20, 17 par. weder nach rechts noch nach links abweichen sollen. Das bedeute, dass Abschweifungen nach beiden Seiten tadelnswert seien, da sie einerseits Übertreibung u. dadurch Überspannung, andererseits Versäumnis u. Erschlaffung nach sich zögen, was Philon an den Tugenden der Tapferkeit u. Mäßigkeit erläutert (quod deus s. imm. 162/4; vgl. migr. Abr. 146f; spec. leg. 4, 168). Hier verbindet er allegorisch die biblische Formulierung mit der Mesoteslehre des Aristoteles (eth. Nic. 2, 2/7, 1103b 26/1108b 10). Pascher 60. 101 leitet Philons Vorstellung vom K., der zur Gottesschau führe, aus einer hellenist. Mysterienschrift ab; dass dabei auch der Mythos vom *Flügel (Flug) der Seele Plat. Phaedr. 247 B/E eingewirkt hat, wird Philo opif. m. 69/71 deutlich, wo zwar nicht direkt vom K. gesprochen, aber die Erhebung der Seele zu Gott unter dem Bild eines Fluges dargestellt wird (P. Courcelle: o. Bd. 8, 33f; Pascher 13f; *Kontemplation).

B. Christlich. I. Königswege im eigentlichen Sinn. In den Paulusakten wird erzählt, wie Onesiphoros dem aus Antiochia in Pisidien über Lystra nach Ikonion kommenden Paulus entgegengeht, um ihn in sein Haus einzuladen: ‚Er ging an den K. (κατὰ τὴν βασιλικὴν ὁδόν), der nach Lystra führt, u. stellte sich dort auf, um ihn abzuwarten‘ (Act. Paul. et Thecl. 3 [AAA 1, 237]). Gemeint ist die Staatsstraße von Antiochia in Pisidien nach Lystra mit Abzweigung nach Ikonion. Der frühe röm. Apologet Gaius berichtet nach Rufins Übersetzung von Eusebios' Kirchengeschichte, die Apostelgräber lägen an der via regalis zum Vatikan (Eus. h. e. 2, 25 [GCS Eus. 2, 1, 179]; der Text des Eusebios ist nach Rufin zu korrigieren: F. Tailliez, Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe: OrChrPer 9 [1943] 431/6). Kyrill v. Skythopolis erwähnt, dass während eines samarit. Aufstands die sog. K., also die öffentlichen Straßen in dieser Region, den Christen verschlossen waren (vit. Sab. 70 [TU 49, 2, 172 Schwartz]). Der griech. **Agathangelos nennt zweimal eine große Staatsstraße K. (192 [hier hat das Armen. nur ‚große Straße‘]. 880 [248. 338 Lafontaine]), die Dometios-Akten die στράτα βασιλική zwischen Nisibis u. Theodosiupolis (7 [J. Van den Gheyn: AnalBoll 19 (1900) 295]).

II. Bildersprache. a. Moralisch. 1. Allgemein. Clemens v. Alex. gebraucht den Ausdruck K. (βασιλικὴ ὁδός) im Anschluss an Num. 20, 17; 21, 22 u. wohl auch an Philon (s. o. Sp. 218f) zur Erklärung des schmalen Weges Mt. 7, 14, hebt also die Schwierigkeit des K. hervor (strom. 4, 5, 3; vgl. Greg. Nyss. vit. Moys. 287 [SC 1a, 123]: βασιλικὴ λεώφορος; Tailliez 315f); ‚königlich‘ heiße er, da er zum ‚Königreich Gottes‘ (Mt. 11, 12) führe. Strom. 7, 73, 5 wird das nicht auf Zwang, Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Ehre, sondern auf freier Entscheidung beruhende Bemühen um Gerechtigkeit als K. bezeichnet, auf dem das ‚königliche Geschlecht‘ (1 Petr. 2, 9) wandle; diese Stelle wurde in die Sacra parallela des Joh. Damaskenos aufgenommen (frg. 271 [TU 20, 2, 108 Holl]). *Eusebios nutzt βασιλικὴ πορεία als Metapher für christliche Lebensführung (vit. Const. 3, 54 [GCS Eus. 1, 108]). Nach Macar. / Sym. serm. H 27, 23 (PTS 4, 230) sind die Ermahnungen zu Geduld, Hoffnung, Demut, Armut im Geiste u. Sanftmut gleichsam feststehende Meilensteine (vgl. u. Sp. 221f) u. Wegweiser auf dem K., der die Wanderer in die himmlische Stadt führt (vgl. Apophth. patr. Beniam. 5 [PG 65, 145A]; Doroth. Abb. doctr. 10, 106 [SC 92, 340]).

2. Leichtigkeit. Von verschiedenen Autoren wird das Wesen des K. darin gesehen, auf leichte Weise zum Ziel zu führen. So erklärt Apophth. patr. Poem. 31 (aO. 329C) der Mönchsvater einem Schüler, wie man fasten soll: Man möge täglich ein wenig essen, also nicht mehrere Tage lang völlige Nahrungsenthaltung üben; dies sei der von den Vätern überlieferte K., der so heiße, weil er leicht sei. Hieronymus sagt, der Wandel auf dem K. bereite keine Mühe (qui ambulat in una via regia, non laborat; in Jes. comm. 16, 57, 10 [CCL 73A, 649]). Joh. Cassian erklärt, nach der reinen Überlieferung sei der K. mild u. leicht, obwohl er als hart u. rauh empfunden werden kann (conl. 24, 25, 2 [CSEL 13, 703]). Mit dieser Einschränkung will er wohl den Widerspruch erklären, dass der rechte Pfad nach dem Zwei-*Wege-Schema steil u. mühsam ist (o. Bd. 20, 426/8), während das Bild ‚K.‘ seine Leichtigkeit betont.

3. Mittelweg. Die philonische Deutung des Num. 20, 17 par. genannten K. als Mitte zwi-

schen zwei Extremen (s. o. Sp. 219) greifen die Kirchenväter häufig auf. So erklärt Ps-Basileios, der Asket solle auf dem mittleren K. gehen u. nach keiner Seite abweichen; er solle sich weder der Weichlichkeit hingeben noch seinen Körper durch unmäßige Kasteiung leistungsunfähig machen (const. asc. 4, 2 [PG 31, 1349B]; vgl. Joh. Cassian. conl. 2, 2, 4 [CSEL 13, 41]: Durch asketischen Übereifer weicht man nach rechts u. durch Nachlässigkeit nach links ab; ebd. 6, 9, 3 [162]; inst. 11, 4 [ebd. 17, 196]; Joh. Clim. scal. 1, 22 [PG 88, 641D]). Hieronymus deutet das Abweichen nach rechts oder links als fehlerhaftes Übermaß in der einen oder anderen Richtung (in utraque … parte, quidquid supra modum est, in vitio est: in Jes. comm. 9, 30, 21 [CCL 73, 392]; vgl. 16, 57, 10 [73A, 649f], wo das an den Tugenden Mäßigung, Tapferkeit u. Standhaftigkeit exemplifiziert wird). Das Wandeln auf dem K. fordert er besonders in der Auseinandersetzung mit Jovinian u. versteht darunter Wertschätzung der *Jungfräulichkeit ohne Ablehnung der Ehe (adv. Iovin. 1, 14 [PL 23, 243B]; G. Schöllgen: o. Bd. 19, 587/90). Ep. 49, 8, 2 (CSEL 54, 361) erläutert er, ungehemmtes Luststreben, das er Juden u. Heiden unterstellt, sei eine Abweichung nach links, erheuchelte Schamhaftigkeit, der Irrweg der Manichäer, eine solche nach rechts.

b. Dogmatisch. Auch auf dogmatischem Gebiet wurde das Bild vom K. verwendet. Nach Eus. eccl. theol. 1, 8 (GCS Eus. 4, 66) wandelt die Kirche auf dem geraden K., wenn sie alle Abwege verwirft u. die Erkenntnis der göttlichen Gnade weitergibt. Nach Theodrt. expl. in Cant. 7, 1 (PG 81, 185D) lobt Christus als Bräutigam die Schritte seiner Braut, der Kirche, weil sie gerade sind u. auf dem K. gehen, d. h. weil sie den Weissagungen des heiligen Geistes folgen (vgl. J. Schmid, Art. Brautschaft, hl.: o. Bd. 2, 547/54). Gregor v. Naz. sieht sich auf dem rechten K. zwischen Sabellianismus u. Arianismus (or. 42, 16 [SC 384, 82]). Auch Cyrill. Alex. trin. dial. 1 (SC 231, 164) wird der K., von dem man weder nach rechts noch nach links abweicht, auf die richtige Einstellung in Glaubensfragen bezogen. *Ephraem Syrus fasst die heilige Schrift als K. (urâ d-malkûtâ), die Propheten als Meilensteine (vgl. o. Sp. 220) u. die Apostel als Herbergen auf (hymn. de fide 65, 1 [CSCO 155/Syr. 74, 176]); hier schweben ihm deutlich die Einrichtungen an den öffentlichen Staatsstraßen vor (Hiltbrunner aO. [o. Sp. 217] 625). Ephr. aO. 66, 23f (180) heißt es, die Häretiker hätten die an den K. (urâ d-malkâ) gesetzten Meilensteine verlassen u. irrten nun in der Wüste umher; wer sich dagegen auf dem K. befinde, eile dem König u. seiner Gabe entgegen. Aber Räuber, d. h. Häretiker, kämen auch aus der Wüste auf den K., um Schafe, d. h. Rechtgläubige, fortzuschleppen; diese geraubten Schafe solle man ihnen wieder entreißen, d. h. man solle die zur Häresie Verführten für die Kirche zurückgewinnen (hymn. c. haer. 25, 7 [CSCO 170/Syr. 77, 94]). Ebd. 27, 1/3 (98f) werden die am Weg zum Heil stehenden königlichen Meilensteine als die trinitarischen Namen des Glaubensbekenntnisses, die altchristl. Sakramente u. die heiligen Schriften gedeutet (Beck 13f). Nach Faust. Rei. grat. prol. (CSEL 21, 4) weichen die augustinischen Prädestinatianer nach rechts u. die Pelagianer nach links von der via regia ab. Nach Isid. sent. 1, 17, 6 (CCL 111, 61) ist Christus selbst der K., ohne den man die Wahrheit zwar von ferne sehen, aber nicht wirklich zu ihr gelangen kann (vgl. schon Orig. in Num. hom. 12, 4 [GCS Orig. 7, 106]; Tailliez 318f).

A. Alt, Neue assyr. Nachrichten über Palästina u. Syrien: ZsDtPalästVer 67 (1944/45) 128/59, bes. 147/59. – E. Beck, Das Bild vom Weg mit Meilensteinen u. Herbergen bei Ephräm: OrChr 65 (1981) 1/39. – J. Campos, La ‚Via Regia', prefiguración bíblica de la ascesis monástica: Helmantica 20 (1969) 175/95. – J. Pascher, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der K. zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alex. = StudGeschKultAlt 17, 3f (1931). – F. Tailliez, Βασιλικὴ ὁδός. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littérale: OrChrPer 13 (1947) 299/354. – M. Ph. Zehnder, Wegmetaphorik im AT. Eine semantische Untersuchung der atl. u. altoriental. Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung = ZAW Beih. 268 (1999).

Adolf Lumpe.

Königtum s. Christus II (Basileus): o. Bd. 2, 1257/62; Gottesgnadentum (Gottkönigtum): o. Bd. 11, 1103/59; Herrschaft: o. Bd. 14, 877/936.

Körper (menschlicher) s. Leib.

Körperdrehung (circumactio corporis).

Bei den Römern war es Brauch, sich nach dem Gebet zu den Göttern, Opfern u. anderen

Sakralhandlungen dextrovorsum (*Rechts - links) herumzuwenden (Belege: S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 45/9; Latte, Röm. Rel. 41_3), vielleicht aus Furcht vor der möglicherweise erscheinenden Gottheit (ebd. aE.). Einen Nachklang antiker Symbolik sah Dölger, Sol. sal. $58f_3$ in den Vorschriften des seinerzeitigen Missale Romanum, 1) beim Gruß Dominus vobiscum (par. Pax vobis) habe sich der Priester a sinistro latere ad dexterum versus populum zu drehen u., ‚wichtiger', 2) beim Orate fratres, der Bitte um Gebetshilfe vor dem *Canon missae, eine kreisförmige K. zu vollziehen (perficit circulum; *Kreis). In beiden Bestimmungen ist der ‚Standplatz des Zelebranten vor dem Altar', mit gewöhnlicher Abwendung des Gesichtes von der Gemeinde, vorausgesetzt (ebd. aE.). Generell bezwecken die soeben beschriebenen K. sowie ihre Parallelen in den west- u. ostkirchlichen Liturgien, im Gegensatz zur Orientierung (*Himmelsrichtung [kultische]), die Hinwendung des Sprechers zu den irdischen Adressaten von Gruß u. Bitte (Ord. Rom. 1, 53 [2, 84 Andrieu]: dirigens se contra / ad populum; ebd. 5 [olim II], 56 [220]: convertit se ad populum, dicens: Orate). Die volle Umdrehung beim Orate fratres erklärte J. A. Jungmann aus unterschiedlicher Platzierung des Messbuches auf dem Altar im MA (Missarum sollemnia[5] 2 [Wien 1962] 107_{25}), zwar bei W. Pax, Art. Circumambulatio: o. Bd. 3, 147 als ‚unwahrscheinlich' bewertet, gleichwohl die bisher beste Begründung. Alternativ bleibt zu bedenken, dass die mit dem Orate fratres ursprünglich um Fürbitte angegangenen Kleriker vor dem Altar aufgereiht standen u. allein mit dem vollen Kreis ausnahmslos anzusprechen waren. Jedenfalls spielt die K. unter den Gebetsgesten spätantiker Christen keine herausgehobene Rolle (vgl. E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1228/34).

Heinzgerd Brakmann.

Körperkultur s. Sport.

Kohelet s. Qohelet.

Koimesis (Assumptio Mariae) s. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1089; Kenotaph: o. Bd. 20, 724/8.

Koimeterion s. Coemeterium: o. Bd. 3, 231/5.

Koine s. Sprache.

Koinobion, Koinobiten s. Mönchtum.

Koinonia s. Gemeinschaft: o. Bd. 9, 1100/45.

Koiraniden (Kyraniden).

I. Vorbemerkung. Die als Κοιρανίδες bzw. Κυρανίδες bekannte hermetische, medizinisch-magische Kompilation ist ein rätselhaftes, nicht leicht zu erfassendes Werk (J. H. Waszink, Art. Bolos: o. Bd. 2, 506; H. J. Sheppard, Art. Hermetik: o. Bd. 14, 785f). Im MA für geraume Zeit noch recht einflussreich, bilden die K. ein wichtiges, jedoch bislang vernachlässigtes Zeugnis für *Magie u. Okkultismus des späten Heidentums. Trotz jüngst erzielter Deutungsfortschritte kann gegenwärtig jede Beschreibung der K. nur vorläufige Geltung beanspruchen.

II. Textüberlieferung. Eine kritische Textausgabe der K. bot erst D. Kaimakis, Die Kyraniden (1976). Bis Ende des 19. Jh. stand das Werk nur in einer lat. Übersetzung in Gestalt zweier unzuverlässiger Frühdrucke zur Verfügung (Neuausgabe: L. Delatte, Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides [Liège 1942] 11/206). Kaimakis' Ausgabe ist durch die Entdeckung des Cod. Marc. gr. 512 (Ende 13. Jh.) überholt, der eine griech. Version von Teilen der Bücher II bis IV enthält, die neben neuem Material zuvor nur in lateinischer Übersetzung bekannte Textpartien bietet; nur für ein einziges Kap. fehlt noch das griech. Äquivalent (D. Bain, Marcianus graecus 512 [678] and the text of the Cyranides: RivFilolIstrClass 121 [1994] 427/49; ders., Some unpublished Cyranidean material in Marc. gr. 512 [678]: ZsPapEpigr 104 [1994] 36/42; E. Gherro, L'aquila nella farmacopea medioevale e bizantina. Con testi inediti dal Marc. gr. 512: Atti e memorie del-

l'Acc. Patavina di scienze, lettere ed arti 88 [1975/76] 125/35; A. Meschini, Le Ciranidi nel Marc. gr. 512: Atti dell'Acc. Pontaniana NS 31 [1983] 145/77). – Frühester Textzeuge ist vermutlich die arab. Übersetzung von Buch I (A. F. L. Beeston, An Arabic hermetic manuscript: Bodl. Libr. Record 7 [1962/67] 11/23; M. Ullmann, Die arab. Überlieferung der Kyranis des Hermes Trismegistos: Proceed. of the 7th congr. of Arabic and Islamic stud. [Stockholm 1975] 196/200). Der zweitälteste Textzeuge, die iJ. 1169 nC. in Kpel gefertigte lat. Übersetzung, geht der ältesten griech. Hs. (Cod. Paris. gr. 2537 vJ. 1272 nC.) etwa hundert Jahre voraus.

III. Titel. Die Hss. schwanken zwischen Κοιρανίδες u. Κυρανίδες. Letztere Schreibweise überwiegt (Bain, Magic 342f) u. wird durch den Prolog bestätigt; daher dürfte der authentische Titel Κυρανίδες geheißen haben. Den Ursprung des Buches bildet die auf eine Steleninschrift zurückgeführte Κυρανίς des Harpokration v. Alex. (s. u. Sp. 226). Die Κυρανίδες / Κοιρανίδες sind demgegenüber die spätere Schöpfung eines Redaktors, des fiktiven Perserkönigs Κυρανός (s. u. Sp. 226). Aus dem Umstand, dass der Redaktor die Titelgebung seines Werkes mit dem griech. Wort für ‚Prinzessinnen' erklärt (prol. 26/8), ist nicht zu folgern, Harpokrations Werk habe einst Κοιρανίς geheißen. Die Bedeutung von Κυρανίς ist unklar; am plausibelsten erscheint eine Übernahme aus dem Koptischen mit der Bedeutung ‚beschriebene Stele' (Ganszyniec, Studien [1920] 355f; vgl. V. A. Peyron, Lexicon linguae Copticae [Torino 1835] 394).

IV. Entstehungszeit, Autorschaft u. Komposition. Die Ursprünge u. den heutigen Zustand der aus vier Büchern bestehenden Version der K. erhellt Alpers, Untersuchungen 17/30. Die einzelnen Hss. tradieren unterschiedlich angeordnete Textversionen, oft unter Auslassung von Buch I. Kaimakis bietet eine K.-Fassung in sechs Büchern; zwar gab es einst mehr als vier Κυρανίδες, doch sind Kaimakis' ‚Bücher V u. VI' nicht hinter Buch IV einzuordnen (Bain, Notes 151/4). Nach Alpers' Nachweis, dass die K. den christl. *Physiologus als Quelle benutzen, ist ihre Entstehung sehr viel später anzusetzen als früher allgemein vermutet (A. Kehl, Art. Haradrius: o. Bd. 13, 588: ‚etwa im 1. Jh. nC.'). In der frühesten Fassung bestand das Werk aus einem Prolog u. einem Gegenstück zum heutigen 1. Buch, der von Harpokration v. Alex. an seine Tochter adressierten Κυρανίς. Ein Redaktor, der sich als ein pers. Großkönig namens Κυρανός ausgab, verarbeitete das Harpokration-Werk, fügte zwei weitere Bücher hinzu, verfasste einen eigenen Prolog u. schuf auf diese Weise die Κυρανίδες. In byzantinischer Zeit, möglicherweise im 7. Jh. (I. Vassis, Georgios Pisides im vierten Buch der Kyraniden: ByzZs 88 [1995] 456f), kombinierte u. kürzte ein zweiter Redaktor höchst ungeschickt die beiden Prologe des Harpokration u. des ‚Kyranos', fügte ein 4. Buch über *Fische sowie einen Epilog hinzu, der weitere Bücher über *Edelsteine u. Metalle ankündigt. – Die K. in Gestalt der von ‚Kyranos' erweiterten u. überarbeiteten Schrift des Harpokration können nicht vor dem späten 4. Jh. nC. entstanden sein; Harpokration gehört vermutlich ebenfalls in diese Periode. Dagegen wendet G. Fowden, The Egyptian Hermes[2] (Princeton 1993) 87_{57} ein, bereits vor 210 enthalte Tert. cor. 7, 5 eine Anspielung auf Harpokrations Κυρανίς (vgl. Fowden aO. XVIIf u. H. Gossen, Art. Harpokration: PW 7, 2 [1912] 2417); der Passage entspricht jedoch keine Stelle der uns bekannten K. Gegen die Erwägung, Harpokrations Schrift stamme bereits aus dem 2. Jh. nC. u. die Anspielung des 1. Buchs (1, 2, 14/6) auf den Physiologos gehe nicht auf Harpokration selbst, sondern erst auf den ‚Kyranos' des 4. Jh. zurück, spricht, dass sich in den Akrostichen (*Akrostichis) des 1. Buches die Namen Magnus u. Marcellinus finden, u. zwar in Textpartien, die mit Gewissheit Harpokration zuzuschreiben sind (drei der Akrostichen enthalten den Namen Magnus im Genitiv [1, 1, 130. 4, 55. 8, 8] u. zwei die Wendung ‚Magnus an Marcellinus' [1, 7, 22. 21, 70]; M. L. West, Magnus and Marcellinus. Unnoticed acrostics in the Cyranides: ClassQuart NS 32 [1982] 480f; R. Führer, Noch ein Akrostichon in den Kyraniden: ZsPapEpigr 58 [1985] 270). Diese Namen gelten als Beleg dafür, auch Harpokrations Κυρανίς in das späte 4. Jh. zu datieren. Magnus wird mit dem Iatrosophisten des 4. Jh. aus Nisibis identifiziert, der in Alexandrien tätig war (ProsLatRomEmp 1, 534 s. v. Magnus nr. 7), Marcellinus versuchsweise mit dem Historiker *Ammianus Marcellinus, Zeitgenosse des Magnus u. zeitweilig in Nisibis ansässig (West aO.). Beide gehörten zum Bekanntenkreis des *Libanius (für Amm. Marcellinus

angezweifelt, doch vgl. J. Matthews, The origin of Ammianus: ClassQuart 88 [1994] 252/69) u. waren Anhänger des Kaisers *Iulianus. Falls diese Identifizierungen (oder auch nur die erste) zutreffen, bestätigte sich die Datierung in das späte 4. Jh., u. ein passendes Umfeld wie auch geistesverwandte Gefährten des sonst nicht zu identifizierenden Harpokration wären gefunden. Es dürfte sich dann um jenen Harpokration handeln, der dreimal (in den J. 358 u. 363) in der Korrespondenz des Libanios erscheint (ProsLatRomEmp 1, 408 s. v. Harpocration nr. 1; vgl. M. Wellmann, Marcellus v. Side als Arzt u. die K. des Hermes Trismegistos [1934] 12f). Möglich bleibt freilich auch, dass Harpokration nur ein Pseudonym ist. Wenn die Gedichte mit den Akrostichen gemäß ihren Angaben von Magnus stammen, der außerdem in seinen Versen zweimal erklärt, in Prosa fortfahren zu wollen, erscheint es nicht ausgeschlossen, dass das gesamte 1. Buch auf ihn zurückgeht.

V. Charakter u. Intention des Werkes. Die K. sind in der überlieferten Form kein einheitliches Werk; beträchtlich erweitert, gekürzt u. überarbeitet, bildet es einen ,texte vivant'. Was vorliegt, ist das Produkt dreier Autoren: 1) des Harpokration, 2) des ,Kyranos' u. 3) des Redaktors, der beider Arbeiten kombinierte u. das 4. Buch anfügte (s. o. Sp. 226). Der Prolog, obschon selbst Kompilation u. in einer Weise gekürzt u. zusammengesetzt, dass die Erzählung inkohärent erscheint, lässt die Intentionen des Harpokration noch deutlich erkennen. Als dieser in Mesopotamien das Gebiet eines ,zweiten Seleukeia' besichtigt, einst ,Alexandrien bei Babylon' genannt, eine sonst unbekannte u. vielleicht fiktive Gründung, begegnet er einem greisen Syrer, der vor langer Zeit als Kriegsgefangener dorthin geraten war. Etwa vier Meilen von diesem zweiten Seleukeia entfernt stoßen die beiden auf Ruinen dreier massiver Türme sowie auf eine eiserne Stele. Sie war einst in einen See in Syrien versenkt, dann aber nach Seleukeia gebracht worden, um sie dort wegen der medizinischen Versorgung der Bevölkerung aufzustellen (*Asklepios; *Volksmedizin). Der Greis übersetzt für Harpokration die syr. Inschrift ins Griech. (zum Topos angeblicher Übersetzungen W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 75f; ders., Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 73f. 113f). Der Inhalt der Übersetzung ist ,die zweite Κυρανίς, die der ersten folgt, welche die Ἀρχαϊκή ist'. Die Κυρανίς gibt sich dann als eine göttliche Offenbarung aus (zu von einer Gottheit geschriebenen oder diktierten Offenbarungen auf Stelen J. Leipoldt / S. Morenz, Hll. Schriften [1953] 28/31). In ihr enthüllt der Gott Hermes Trismegistos Harpokration Geheimnisse der Heilkräfte der Natur. Einige Passagen schärfen dem Leser Verschwiegenheit ein oder ordnen an, die Geheimnisse lediglich seinen Kindern zu enthüllen. ,Kyranos' fügt mit Rezepten, die Vergnügen verschaffen sollen, eine weitere Dimension hinzu. Viele ähneln in ihren Zielen solchen in magischen Schriften; sie sind dazu gedacht, dem Leser bei seiner Karriere oder in seinem Liebesleben zu helfen (*Aphrodisiacum), manchmal auch, ihm Unterhaltungsmöglichkeiten zu bieten, indem sie ihm Zaubertricks verraten. Das Werk gehört zur Tradition der ,physikalischen' Schriften, in denen die *Heilmittel auf der Verwertung der φύσις von Tieren, *Edelsteinen u. Pflanzen beruhen (prol. 3; 1, 3, 27. 4, 23f. 5, 9f u. ö.; M. Wellmann, Die φυσικά des Bolos Demokritos u. der Magier Anaxilaos aus Larissa 1: AbhBerlin 1928, 3f; ders., Marcellus aO. 19/24; R. Gordon, Quaedam veritatis umbrae. Hellenistic magic and astrology: P. Bilde u. a. [Hrsg.], Conventional values of the Hellenistic Greeks [Aarhus 1997] 128/58; *Bolos [demokriteische Literatur]). Die Schrift ist auch durchdrungen von Lehren der natürlichen Sympathie u. Antipathie. – Jedes Buch ist alphabetisch geordnet; das erste weist aber eine besondere Struktur auf, denn es besteht aus 24 Kapiteln, die jeweils die Eigenschaften von vier Wesen (Pflanze, Vogel, Stein u. Fisch) beschreiben, deren Namen den gleichen Anfangsbuchstaben besitzen (hierzu R. Reitzenstein, Poimandres. Stud. zur griech.-ägypt. u. frühchristl. Lit. [1904] 259/61: Buchstabenmystik u. Aionenlehre). So beginnt Z. 1 στοχεῖον α΄. ἄμπελος λευκή, ἀετὸς πτηνόν, ἀετίτης λίθος, ἀετὸς ἰχθύς. Jedes Kapitel beschreibt ferner ein aus dem betreffenden Stein herzustellendes *Amulett (M. Wohlers, Hl. Krankheit [1999] 216/22; *Beschwörung), bei dessen Zusammensetzung eines oder mehrere der anderen dort genannten Wesen Verwendung findet. – Wie der Prolog bedient sich das 1. Buch einer poetischen Sprache u. enthält fünf hymnische Gedichte in

Hexametern oder iambischen Trimetern (Ganszyniec, Studien [1921] 445/52). Stilistisch ist die Prosa der K. weithin von zeitlos technischer Art (L. Rydbeck, Fachprosa, vermeintliche Volkssprache u. NT [Uppsala 1967]). – Der Rest des Werkes (Bücher II bis IV) stellt eine Mischung aus materia medica u. Bestiarium dar (Buch II behandelt Landgeschöpfe, Buch III Vögel, Buch IV Wassertiere). Hier werden die heilenden u. magischen Kräfte lebender Tiere, ihrer Körperteile u. Ausscheidungen (*Harn; *Kot) beschrieben. Jeder Abschnitt beginnt mit dem Namen des Tieres, einer kurzen Beschreibung seiner äußeren Erscheinung u. manchmal seines Charakters; es folgt eine Anleitung zu den praktischen Nutzanwendungen. Wie im 1. Buch werden Rezepte geboten, nach einigen sollen Körperteile des Tieres mit Kräutern, *Gewürzen u. anderen Substanzen vermengt werden. Gelegentlich findet sich zusätzlich Naturkundliches zum betreffenden Tier (2, 11, 4/9: das Reh kann vom Rehbock nur bestiegen werden, wenn es trinkt; die 500-jährige Lebensspanne des Rehs; 2, 40, 2/5: der Geschlechtswechsel der *Hyäne; 3, 2, 4f: die Macht des Eisvogels, Stürme zu verhindern). Für vieles, aber nicht alles, finden sich anderenorts Parallelen.

VI. Quellen u. Parallelüberlieferung. Der Inhalt der K. hat weithin Entsprechungen bei anderen Autoren (bes. bei Plinius d. Ä. u. Dioskorides). Die K. stellen jedoch eine Besonderheit dar, insofern sie als ein heidn. Werk aus einer christl. Quelle, dem Physiologos, schöpfen (s. o. Sp. 225). Buch IV, das nicht zur ursprünglichen Anlage gehört, greift verschiedentlich das Werk des Marcellus v. Side auf, eines Arztes u. Dichters aus dem 2. Jh. nC. Ebenfalls verwertet wurde eine deutlich spätere Dichtung, das *Hexaemeron des Georg v. Pisidien (Vassis aO. [o. Sp. 226]). Hermetische Passagen beschränken sich auf den Prolog u. Buch I; besonders bemerkenswert ist der Dialog mit dem τεχνίτης in 1, 7 (Fowden aO. [o. Sp. 226] 87/9). Die sporadisch in den K. verteilten παίγνια ähneln jenen des ‚Democritus‘ (PGM VII 167/85 = VS 68 B 300; Waszink aO. [o. Sp. 224] 505). Zu vielen magischen Themen der K. finden sich Entsprechungen in griechischen Zauperpapyri.

VII. Verwandte Schriften. a. Die Ἀρχαϊκή. Im Prolog bezeichnet Harpokration die Κυρανίς als 2. Band eines zweiteiligen Werkes, dessen erster Teil seine Ἀρχαϊκή sei (prol. 15, 91; eher ‚altes Buch‘ als ‚Buch der Anfänge‘), die er auch die erste Κυρανίς nennt (s. o. Sp. 228). Die Ἀρχαϊκή wird einmal im 1. Buch erwähnt (1, 7, 53); die einzigen externen Bezugnahmen darauf finden sich beim Alchemisten Olympiodoros (101, 13 Berthelot / Ruelle; *Alchemie) u. im Compendium aureum.

b. Compendium aureum. Die Schrift (Delatte aO. [o. Sp. 224] 207/33), die aus dem maius Kyranidarum uolumen kompiliert sein will, enthält tatsächlich die Version einer Abhandlung über Pflanzen, die unter verschiedenen Zuschreibungen zirkuliert (F. Pfister, Art. Pflanzenaberglaube: PW 19, 2 [1938] 1450f). Der Autor wendet sich an einen Athener Claudius, consodalis des Harpokration, u. behauptet, das Werk in Troja zusammen mit den Gebeinen des Kyranos entdeckt zu haben. Das griech. Original ist spurlos verschollen.

VIII. Nachleben. Die K. werden in der Antike kaum erwähnt. Wenn man davon ausgeht, dass sich Tertullian nicht auf sie bezieht (s. o. Sp. 226), findet sich der erste Hinweis bei Olympiodoros (101, 13 Berthelot / Ruelle). Andere, angeblich frühere Bezugnahmen halten einer Prüfung nicht stand; so bleibt zweifelhaft, ob sich Procl. comm. in Plat. rem publ.: 2, 318, 22 Kroll auf die K. bezieht. Auch die verbreitete Ansicht, Lukian spiele auf die K. an (Lucian. trag. 174), beruht auf einem Missverständnis. Die Referenz in den δυναμερά des Aelius Promotus ist zweifellos interpoliert (Bain, Notes 152_8). – Zahlreiche Belege gibt es hingegen für die Bekanntheit der K. im MA, u. zwar sowohl im Osten wie im Westen. Georgios Synkellos bezieht sich zweimal auf sie, beide Male im Kontext der *Astrologie (36, 14; 57, 17 Mosshammer). Symeon Seth muss die K. gekannt haben (die Hs. ‚K‘ schreibt ihm Buch III zu). Die Exegetica in Iliadem des Joh. Tzetzes enthalten einen Hinweis auf Koiranos u. zwei auf diesen u. Harpokration (76, 4; 108, 11; 109, 13 Hermann). Die lat. Übersetzung wurde iJ. 1169 nC. in Kpel angefertigt. Daneben existiert die frz. Version einer lat. Übersetzung von Teilen des griech. 1. Buches, genannt ‚Le livre des secrez de nature‘, angeblich angefertigt auf Geheiß des ‚Noble Roy Alfonce d'Espaigne‘ (Delatte aO. 297/352). Im Osten des Mittelmeergebiets zeigt sich in spätby-

zantinischer Zeit K.-Kenntnis sowohl in Byzanz (über byz. Amulette R. P. H. Greenfield, Traditions of belief in late Byz. demonology [Amsterdam 1988] 283f) als auch in islamischen Ländern (Wellmann, Marcellus aO. [o. Sp. 227] 5/9; vorsichtiger Ullmann, Naturwissenschaften 13f. 425f); zum andauernden Einfluss der Amulett-Beschreibungen im Abendland J. Evans, Magical jewels of the MA and the Renaissance particularly in England (Oxford 1922) 102. 108; allgemein zu Amuletten C. Bonner, Studies in magical amulets (Ann Arbor 1950); E. Zwierlein-Diehl, Magische Amulette u. andere Gemmen des Inst. f. Altertumskunde der Univ. Köln = Papyrologica Coloniensia 20 (1992). Die Korrespondenz des Patriarchen Athanasios I v. Kpel (gest. um 1315) enthält eine allgemeine Anspielung auf die Κοιρανίδες (ep. 69, 81 Talbot). Die Karriere des hohen Klerikers Demetrios Chloros (14. Jh.) nahm Schaden, als man eine von ihm kompilierte u. zT. auf der berüchtigten Κοιρανίς beruhende magische Abhandlung in einer Mönchszelle entdeckte (F. Cumont, Notice sur le prêtre byz. Demetrios Chloros et la tradition des Cœranides: Bull. de la Soc. Nat. des Ant. de France 1919, 175/81; C. Cupane, La magia a Bisanzio nel sec. XIV: JbÖstByz 29 [1980] 237/62; H. Maguire [Hrsg.], Byzantine magic [Washington 1995]). Auch im Liber aggregationis seu liber secretorum de virtutibus herbarum, lapidum et animalium des PsAlbertus Magnus (nach dem 13. Jh.?; W. Kübel, Art. Albertus Magnus: LexMA 1 [1980] 298) wird auf die K. angespielt (Ganszyniec, Studien [1920] 356).

K. Alpers, Art. Physiologus: TRE 26 (1996) 596/602; Unters. zum griech. Physiologus u. den Kyraniden: Vestigia Bibliae 6 (1984) 13/87. – D. Bain, ‚Treading birds', an unnoticed use of πατέω (Cyranides 1, 10, 27; 1, 19, 9): Owls to Athens, Festschr. K. Dover (Oxford 1990) 295/304; The magic of names. Some etymologies in the Cyranides: Proceed. of the Leeds Intern. Lat. Sem. 9 (1996) 337/50; Μελανῖτις γῆ, an unnoticed Greek name for Egypt. New evidence for the origins and etymology of alchemy?: D. R. Jordan u. a. (Hrsg.), The world of ancient magic = Papers from the Norwegian Inst. at Athens 4 (Bergen 1999) 205/26; Some textual and lexical notes on Cyranides ‚books five and six': ClassMed 47 (1996) 151/67. – A. A. Barb, The survival of magic arts: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and Christianity in the 4th cent. (Oxford 1963) 100/25. – A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 1[3] (Paris 1950). – R. Ganszyniec, Art. Kyraniden: PW 12, 1 (1924) 127/34 (mit einem Zusatz von W. Kroll); Stud. zu den Kyraniden: ByzNeugrJbb 1 (1920) 353/67; 2 (1921) 56/65. 445/52. – G. Panayiotou, Paralipomena lexicographica cyranidea: IllClassStud 15 (1990) 295/338. – J. Röhr, Der okkulte Kraftbegriff im Altertum = Philol. Suppl. 17, 1 (1923). – F. Sbordone, Ricerche sulle fonti e sulla composizione del Physiologus greco (Napoli 1936). – M. Ullmann, Die Natur- u. Geheimwissenschaften im Islam = HdbOrient 1 ErgBd. 6, 2 (Leiden 1972). – M. Waegeman, Amulet and alphabet. Magical amulets in the first book of Cyranides (Amsterdam 1987); Metaphor and verbal homoeopathy: Scholia 4 (1995) 24/33; Medico-magical thinking in the Cyranides: ANRW 2, 37, 4 (in Vorb.).

David M. Bain (Übers. Barbara Lottermoser).

Koitus s. Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 812/29.

Kokytos s. Jenseits: o. Bd. 17, 264.

Kolchis s. Iberia II (Georgien): o. Bd. 17, 70/97.

Kollegium s. Genossenschaft: o. Bd. 10, 83/155.

Kollektarios (collectarius) s. Geld: o. Bd. 9, 875f.

Kollekte I (Gabensammlung) s. Jerusalem I: o. Bd. 17, 659; Oblation.

Kollekte II (Gebet) s. Collecta: o. Bd. 3, 243/5.

Kolluthos I (Arztheiliger) s. Heilgötter (Heilheroen): o. Bd. 13, 1229; Inkubation: o. Bd. 18, 249f. 261.

Kolluthos II (Schriftsteller) s. **Aegypten II: RAC Suppl. 1, 46.

Kollyridianer s. Gottesgebärerin: o. Bd. 11, 1079. 1091.

Komet s. Astrologie: o. Bd. 1, 817/31; Astronomie: ebd. 831/6; Mantik.

Kommagene (Euphratesia).

Der Art. behandelt das Königreich K. u. die unter Einschluss seines Territoriums gebildete röm. Provinz Euphratesia (= Eu.).

A. Allgemeines. I. Geographie. (R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie antique et médiévale [Paris 1927] 447/81; D. H. French, Commagene. Territorial definitions: Studien zum antiken Kleinasien, Festschr. F. K. Dörner [1991] 11/9 [Lit.].) – Die Grenzen der Eu. bilden der Tauros bzw. *Armenien (vgl. *Cappadocia) u. der Euphrat (*Mesopotamia) im Norden u. Osten, im Westen der Amanos bzw. *Kilikien sowie im Süden *Syria. Die K. nahm das Gebiet westlich von Zeugma / Belkıs ein. Der Kern der K. erstreckte sich zwischen Samosata / Samsat im Norden, Doliche / Dülük Tepe im Süden, Germanikeia / Maraš im Westen u. später Zeugma im Osten. – Die Lage im fruchtbaren Halbmond machten K. / Eu. zu einem wohlhabenden Land (frühe Zeugnisse über an Assyrien zu entrichtende Tributverpflichtungen: Honigmann 979). Die Flüsse Euphrat u. Singas (ders.: PW 3A, 1 [1927] 233f) versorgten die waldreiche Gegend mit Wasser. Literarische Quellen beschreiben die K., besonders die Hauptstadt Samosata, als von der Natur begünstigt u. ihren Herrscher als sehr vermögend (Strab. 16, 2, 3; Joseph. b. Iud. 5, 461; Tac. hist. 2, 81, 1 über Antiochos IV: vetustis opibus ingens et inservientium regum ditissimus; Dio Cass. 49, 20, 5; R. D. Sullivan, The dynasty of Commagene: ANRW 2, 8 [1977] 735f_4). – Als Produkt des Landes wird neben Purpurhühnern u. Galläpfeln (Plin. n. h. 10, 129; 16, 27; 24, 9) das Commagenum, ein *Heilmittel aus Gänsefett u. Zimt, erwähnt (ebd. 10, 55; 37, 204). Wahrscheinlich hat man in K. u. besonders bei Doliche in größerem Umfang Eisen (*Erz) verarbeitet (F. K. Dörner, K. Das Land ubi ferrum nascitur: AnzWien 102 [1965] 1/8; Dörrie 21 mit Anm. 2 [Lit.]; s. u. Sp. 252). – Plinius berichtet von einem See bei Samosata, der klebriges u. durch Wasser entzündliches *Öl oder Teer abgebe u. den Bewohnern beim Kampf gegen Lucullus zur Verteidigung gedient habe (n. h. 2, 235; zum Vorgang vgl. u. Sp. 240; P. Greenhalgh, The Roman Alexander [London 1980] 244 vermutet bei Plinius an dieser Stelle eine Verwechslung mit Tigranocerta). – Die Lage zahlreicher Städte am Euphrat machte K. / Eu. zu einer militärisch bedeutsamen Region, besonders in den Auseinandersetzungen der Römer mit den Parthern. So lagen bei Samosata u. Seleukeia die besten, schon früh durch Schiffsbrücken (daher der spätere Name Zeugma) erschlossenen Übergänge über den Euphrat (vgl. Tac. ann. 12, 12, 2: unde maxime pervius amnis; Dio Cass. 49, 19, 3), bei letzterem zum gegenüberliegenden Apameia (beide

Städte nach Plin. n. h. 5, 86 von Seleukos I Nikator gegründet; Jones 243f; in der Kaiserzeit wird der erste ,Brückenschlag' auch in mythischer Zeit angesetzt [Dionysos auf dem Weg nach *Indien], Paus. 10, 29, 4; zum Ganzen Wagner, Seleukeia; die Lage des Ortes Thapsakos sucht M. Gawlikowski, Thapsacus and Zeugma: Iraq 58 [1996] 123/33 zu bestimmen, der zwei ,Zeugmata' postuliert u. eines mit Thapsakos identifiziert; *Mesopotamia); Alexander d. Gr. überschritt bei Zeugma den Euphrat (Plin. n. h. 34, 150; Dio Cass. 40, 17, 3), ebenso Crassus auf seinem Partherfeldzug 54/53 vC. (ebd.; Plut. vit. Crass. 19, 3; der Rückzug nach Zeugma [bzw. Seleukeia am Euphrat] rettete einer kleinen Gruppe von Soldaten im Partherkrieg das Leben: ebd. 27, 7). Die Bedeutung als Grenzort belegt das Zusammentreffen des Kaisers Titus mit dem Partherfürsten Bologeses in Zeugma nach der Eroberung *Jerusalems (Joseph. b. Iud. 7, 105). Ebenso hatte Samosata am Euphrat als Legionsstandort zentrale militärische Bedeutung (H. Hellenkemper, Der Limes am nordsyr. Euphrat: Stud. zu den Militärgrenzen Roms 2 [1977] 461/71; J. Wagner, Legio IIII Scythica in Zeugma am Euphrat: ebd. 517/39; M. A. Speidel, Legio IIII Scythica, its movements and men: Kennedy 163/204) sowie wirtschaftliche u. kulturelle Brückenfunktion (s. u. Sp. 253). – Zahlreiche Städte befanden sich an wichtigen Verkehrswegen zwischen Ost u. West (vgl. E. Frézouls, Cyrrhus et la Cyrrhestique jusqu'à la fin du Haut-Empire: ANRW 2, 8 [1977] 186 Abb. 3) u. zeigen die Bedeutung der K. als Transitland. In spätrömischer u. erneut in justinianischer Zeit wurden befestigte Grenzorte u. Kastelle am *Limes angelegt bzw. instand gesetzt (zB. Sura / Sūrīya [s. u. Sp. 243. 254] u. Tetrapyrgium; mit weiteren Beispielen M. Konrad, Röm. Grenzpolitik u. die Besiedelung in der Provinz Syria Euphratensis: B. Geyer [Hrsg.], Conquête de la steppe et appropriation des terres sur les marges arides du Croissant fertile [Lyon 2001] 145/58 [Lit.]; zum diokletianischen Limes ebd. 151 mit Anm. 20; dies., Der spätröm. Limes in Syrien [2001]; zu Vorgängern des justinianischen *Resafa M. Mackensen, Eine befestigte spätant. Anlage vor den Stadtmauern von Resafa [1984]; M. Konrad, Flavische u. spätant. Bebauung unter der Basilika B von Resafa-Sergiupolis: Damasz. Mitt. 6 [1992] 313/402). Kyrrhos lag etwa auf halber Strecke zwischen Antiocheia u. den Euphratübergängen; die inschriftlich bezeugte langfristige Stationierung römischer Truppen belegt die strategische Bedeutung von Kyrrhos (Frézouls, Cyrrhus aO. 182/9), die ab dem 3. Jh. abnahm, als der Euphratübergang von *Hierapolis / Manbij bedeutender wurde (ebd.; vgl. Liban. ep. 1071 [11, 193 Först.]: νῦν μὲν μικράν, πρότερον δὲ μεγάλην). – Bauten entstanden überwiegend, wie im benachbarten *Kilikien u. Nord-*Syrien, aus lokalem Kalkstein, seltener aus Basalt.

II. Name, Sprache u. Bevölkerung. (Honigmann 978f; H. Kühne, Art. K.: NPauly 6 [1999] 679f.)

a. Name. Als Kum(m)ui ist K. seit assyrischer Zeit bekannt (J. D. Hawkins, Von Kummuh nach K.: Dörner 5/10; möglicherweise Name des Landes u. der Hauptstadt, des späteren Samosata [Honigmann 979]; D. Metzler, K. von Osten her gesehen: Studien 21/7; M. Salvini: ParolPass 27 [1972] 104f). Isid. Hisp. orig. 14, 3, 17 leitet den Namen der provincia Commagena von der ehemaligen ,metropolis' Commaga ab (W. Schwering, Art. Commagene: ThesLL Onomast. 2 [1907/13] 546f). Dunkel bleibt die Erklärung des Etymologicum magnum (9. Jh.) s. v. Κομμαγήνη (1502 Gaisford), K. (oder der Name der Stadt Komana) heiße ,in der Sprache der Ioner 'schattig' (σύσκια)', u. daher werde auch das Haar κόμη genannt, weil es dem Kopf Schatten spende (zu den Städten namens Kommaga W. Ruge: PW 11, 1 [1921] 1126/8); die Suda s. v. Κομμαγηνή (3, 148 Adler) erklärt lakonisch: ὄνομα τόπου.

b. Sprache u. Bevölkerung. Die Oberschicht war schon früh zweisprachig (Aramäisch u. Griechisch), die einfache Bevölkerung sprach wohl ausschließlich Aramäisch (s. u. Sp. 268f; F. Millar, Paul of Samosata, Zenobia, and Aurelian. The church, local culture, and political allegiance in 3rd-cent. Syria: JournRomStud 61 [1971] 2/8; pessimistischer ders. 456 ,we still do not know whether Lucian, or anyone else in Samosata, or in Commagene generally, spoke a dialect of Aramaic'). Als frühes literarisches Zeugnis in syrischer Sprache, die zuerst aA. d. 1. Jh. nC. an den Ufern des Euphrat inschriftlich belegt ist (ders., Paul aO. 3_{25} [Lit.]), gilt der Brief des Mara bar Serapion (s. u. Sp. 250f). In der Oberschicht wurden Kontakte zu den Bildungszentren der Zeit geknüpft (wie dies

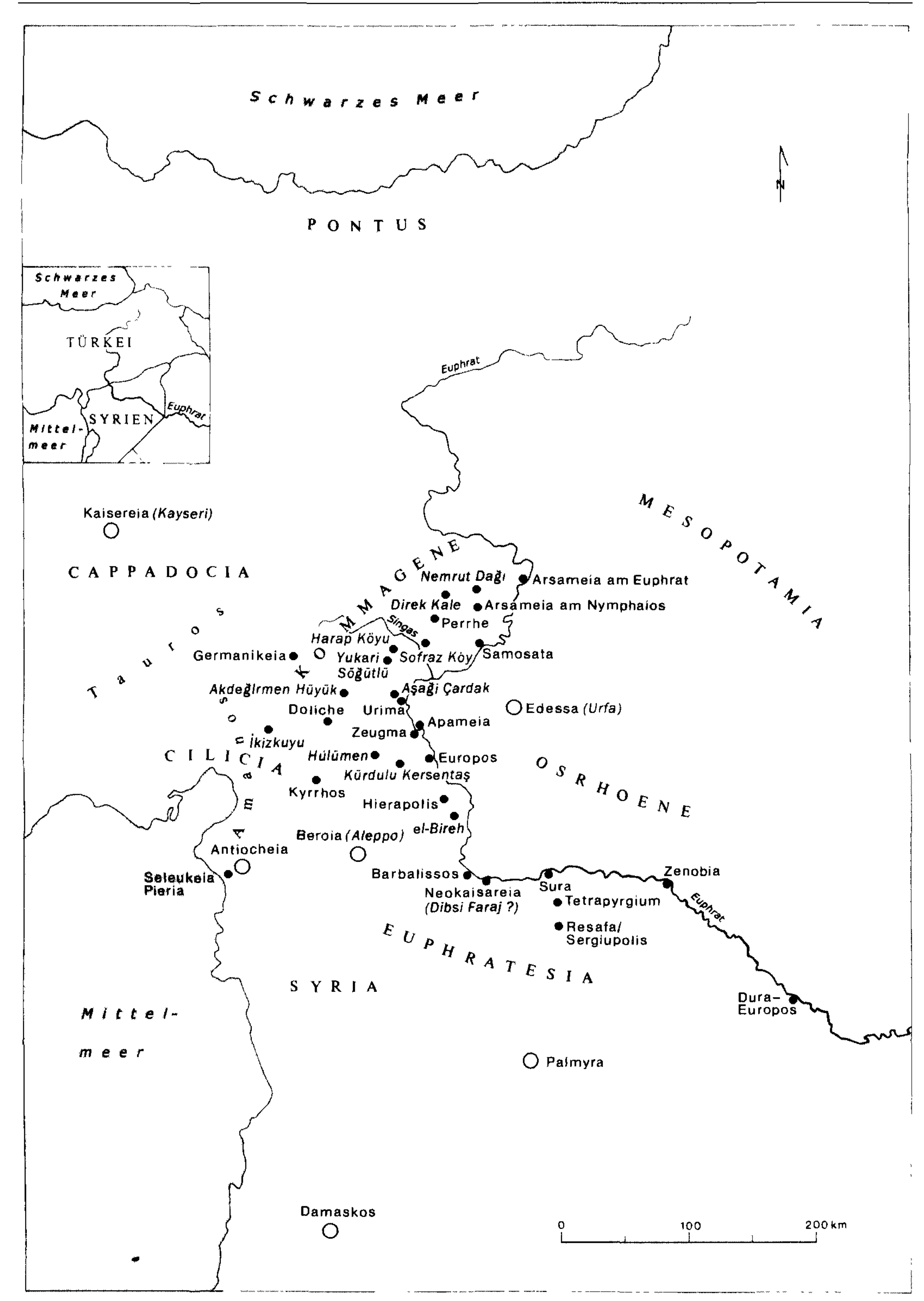


Abb. 1: Karte von K. / Eu. mit Eintragung der wichtigsten im Text genannten Orte. Zeichnung Silke Haase, Köln.

auch für die Bevölkerung anderer Teile Syriens belegt ist, zB. im Fall des Harmonios, Sohn des *Bardesanes), u. zwar nicht nur in das nahe *Antiochia, sondern auch nach **Athen. Exemplarisch steht für diese Kontakte der Gebildeten *Lukian v. Samosata (vgl. hist. conscr. 24), der bekannteste heidn. Schriftsteller aus der K. Aus Kyrrhos stammt der Rhetor u. Freund des Hadrian C. Avidius Heliodorus, der Vater des Usurpators vJ. 175 nC. Avidius Cassius (Hist. Aug. vit. Aur. 25, 12; Dio Cass. 71, 22, 2). – Die Bezeichnung der Bewohner schwankt; Lukian aus Samosata etwa sah sich sowohl als Syrer als auch als Assyrer (Scyth. 9 bzw. dea S. 1; er wird neuerdings wieder als Vf. der Schrift De dea Syria angenommen, C. P. Jones, Culture and society in Lucian [Cambridge, Mass. 1986] 41; Millar 454/6). Für die Zusammensetzung der syr. Bevölkerung u. ihre Beeinflussung durch Fremdkulturen vgl. ders., Paul aO. 1: ‚a cultural unity, substantially unaffected by the empires of Rome or of Parthia or Sassanid Persia'.

III. Geschichte, Besiedlung u. Infrastruktur. a. Historische Entwicklung. (Zu *Hierapolis s. o. Bd. 15, 27/30.)

1. Anfänge. Bereits im 13. Jh. vC. erwähnt (J. D. Hawkins, Art. Kummuḫ: ReallexAssyr 6 [1980/83] 338), wurde das ursprünglich wohl selbständige Königtum K. im 8. Jh. assyrische Provinz. Historische Entwicklung der K. bis zum 2. Jh. vC. u. Herrscher-Genealogie sind weitgehend unklar (Honigmann 979/83). Während des 4./3. Jh. vC. scheint die K. Teil des Königreiches Armenien gewesen zu sein (Jones 242. 451_{22}). Geographische Bezeichnungen deuten an, dass sie sich in engem Bezug zum baktrischen Orontiden-Geschlecht entwickelte, das die pers. Satrapie ‚Ostarmenien' verwaltete (Honigmann 979/83). Spätere kommagenische Genealogie führt das Königshaus des Ptolemaios, des ersten großen Herrschers der K. (ca. 163/130 vC.), u. a. auf Orontes zurück (Sullivan, Dynasty aO. [o. Sp. 234] 732/98). Residenzstadt der Herrscher war das vermutlich schon um 300 vC. gegründete Samosata (Strab. 16, 2, 3: ἐν ᾗ τὸ βασίλειον ὑπῆρχε; s. u. Sp. 241f. 253). Makedonische Elemente in den Ortsbezeichnungen (E. Frézouls, La toponymie de l'Orient syrien et l'apport des éléments macédoniens: La toponymie antique [Leiden 1977] 219/48) sind auf entsprechende Einflüsse spätestens seit der Überquerung des Euphrat durch Alexander bei Zeugma zurückzuführen (Millar 440/5; vgl. u. Sp. 253f). – Zur Geschichte der K.: Jones 242. 451_{22}; zur Eu.: M. Sartre, La Syrie à l'époque hellénist.: Dentzer / Orthmann 31/44; J.-B. Yon, Les villes de Haute Mésopotamie et de l'Euphrate à la fin de l'époque hellénist.: M. Sartre (Hrsg.), La Syrie hellénist. = Topoi Suppl. 4 (Paris 2003) 193/210 (Lit.).

2. Königtum bis zur Angliederung an die Provinz Syria. (Dörrie 15/21; R. D. Sullivan, Die Stellung der kommagen. Königsdynastie in den Herrscherfamilien der hellenist. Staatenwelt: Dörner 31/9; E. Dabrowa, The Bellum Commagenicum and the ornamenta triumphalia of M. Ulpius Traianus: ders. [Hrsg.], The Roman and Byz. army in the East [Kraków 1994] 19/27; D. Magie, Roman rule in Asia Minor 1/2 [Princeton 1950].) – Ähnlich wie im benachbarten *Kilikien u. der *Cappadocia etablierte sich zwischen dem 2. u. 1. Jh. vC. ein lokales Königtum. Es dürfte seine Unabhängigkeit vom Seleukidenreich mit dem ‚Aufstand' des Ptolemaios iJ. 163 erreicht haben (vgl. Diod. Sic. 31, 19a; Sullivan, Dynasty aO. [o. Sp. 234] 742/8). – Das Verhältnis zum röm. Imperium gestaltete sich wechselhaft: Im J. 69 vC. empfing Lucullus Antiochos I v. K. u. andere Verbündete (Dio Cass. 36, 2, 5), iJ. 64 führte Pompeius Krieg gegen ihn (allerdings nur so lange, ἕως ἐς φιλίαν ὁ Ἀντίοχος αὐτῷ συνῆλθεν: Appian. Mithr. 106); beim Triumph des Pompeius iJ. 61 wurde Antiochos I zu den besiegten Königen gezählt (ebd. 117). Etwa zu dieser Zeit erhielt Antiochos I wiederum Seleukeia am Euphrat (Zeugma) zugesprochen (Strab. 16, 2, 3; Appian. Mithr. 114 ergänzt: καὶ ὅσα τῆς Μεσοποταμίας ἄλλα κατέδραμεν; Dörrie 16), womöglich mit der Auflage, parthische Angriffe nach Rom zu melden (ebd.; A. Schütte-Maischatz, Götter u. Kulte K.: E. Schwertheim / E. Winter [Hrsg.], Religion u. Region [2003] 109). Dies tat er offenbar, wie aus der Korrespondenz *Ciceros während seiner Zeit als Prokonsul in Kilikien 51/50 vC. hervorgeht (fam. 15, 1, 2. 3, 1f. 4, 3). Im röm. Bürgerkrieg unterstützte Antiochos die pompeianischen Truppen (Caes. b. civ. 3, 4, 5; Appian. b. civ. 2, 49; Dörrie 17). – Im J. 38 vC. bezichtigte P. Ventidius Bassus, Legat des M. Antonius, nach dem Sieg über P. Labienus u. über die Parther unter Pakoros in Kilikien Antiochos antirömischer Kollaboration, da er die zu ihm

geflüchteten Feinde nicht ausliefere (Dio Cass. 49, 20, 5; vgl. Frontin. strat. 1, 1, 6); Antonius selbst zog gegen ihn zu Felde (Plut. vit. Ant. 34; Joh. Zonar. ann. 10, 26 [PG 134, 880f]; Dörrie 17f) u. belagerte Samosata mit Unterstützung *Herodes' d. Gr. (Joseph. b. Iud. 1, 321f. 327; ant. Iud. 14, 439/47), jedoch erfolglos, denn Antiochos wurde nur geringfügig bestraft (vgl. Plut. vit. Ant. 34, 3f; Dio Cass. 49, 22, 1f), u. eine Machtbeschneidung erfolgte offenbar nicht. – Bereits nach der Schlacht von Actium (31 vC.) musste Mithridates II v. K. die Stadt Seleukeia am Euphrat (Zeugma) an die Provinz Syria abtreten (Hörig 2139; Wagner, Seleukeia 64_{185}). Die Söhne des Antiochos I konnten keine Einigung über die Herrscher-Nachfolge erreichen. *Augustus ließ etwa 29 vC. einen Antiochos v. K. hinrichten, weil er einen Gesandten seines Bruders nach Rom hatte umbringen lassen (Dio Cass. 52, 43, 1), u. setzte ca. 20/19 vC. ein Kind namens Mithridates als Herrscher über die K. ein (ebd. 54, 9, 3). Nach dem Tod des Antiochos III v. K. u. des Philopator II v. Kilikien entstand eine machtpolitisch unsichere Lage; daher schickte Tiberius Germanicus in die Gegend (Tac. ann. 2, 42, 5. 43), der mit Cn. Calpurnius Piso, Statthalter Syriens, in Kyrrhos, zu diesem Zeitpunkt Lager der Legio X Fretensis (ebd. 2, 57, 2), zusammentraf. Um 18 nC. wurde die K. Teil der Provinz Syria u. erhielt Q. Servaeus als Praetor (ebd. 2, 56, 4: Commagenis ... tum primum ad ius praetoris translatis; Strab. 16, 2, 3: νῦν δὲ ἐπαρχία γέγονε). *Caligula übertrug iJ. 38 Antiochos IV Epiphanes erneut die K., zusammen mit der Küstenregion *Kilikiens (Dio Cass. 59, 8, 2; vgl. 24, 1: τυραννοδιδάσκαλος), setzte ihn jedoch später wieder ab, was *Claudius seinerseits rückgängig machte (ebd. 60, 8, 1; Joseph. ant. Iud. 19, 276). Unter *Nero wurde Antiochos IV auch mit der Herrschaft über einen Teil der Provinz Armenia betraut (Tac. ann. 14, 26, 2). – Obwohl Antiochos iJ. 70 nC. Hilfstruppen zum jüd. Feldzug schickte (Tac. hist. 5, 1, 2; Joseph. b. Iud. 5, 460/5), wurde er iJ. 72 nC. von dem Statthalter Syriens Caesennius Paetus der Verschwörung u. der Kollaboration mit den Parthern angeklagt. Von Vespasian ermächtigt, marschierte Caesennius Paetus in die K. ein; Antiochos verließ widerstandslos die Hauptstadt, seine Söhne Epiphanes u. Kallinikos lieferten sich heftige Gefechte mit den Invasoren. Nach der Flucht des Antiochos in das benachbarte Kilikien brach der Widerstand zusammen. Antiochos wurde nach Rom ausgeliefert u. konnte dort im Exil sein restliches Leben in königlichen Ehren verbringen (ebd. 7, 219/43). Die K. wurde an die röm. Provinz Syria angeschlossen (J. Wagner, Die Römer am Euphrat: Dörner 68/80; S. Germinario, ‚Rex Epiphanes' e la fine del regno di Commagene: AnnFacLettFilosUnivBari 35/36 [1992/93] 315/25 [Lit.]). Dem letzten Nachfahren des Antiochos I, C. Iulius Antiochos Philopappos, der in **Athen im Exil lebte, setzten die Athener ein Monument (Philopappos-Denkmal); er war Konsul u. Angehöriger der Arvalbruderschaft.

3. Römische u. frühbyzantinische Zeit. a. Römisch. (Millar.) – Die Einrichtung der Provinz Augusta Euphratensis (mit den bedeutendsten Städten *Hierapolis u. Samosata: Amm. Marc. 14, 8, 7) oder Eu. (Εὐφρατησία: Procop. b. Pers. 1, 17, 2; vgl. 22; aed. 2, 8, 4) wird später *Constantinus d. Gr. zugeschrieben (Joh. Mal. chron. 13, 3 [244 Thurn]). Eine Provinzenliste aus Verona, die von Augusta Eupatenses (sic) spricht, wird von T. D. Barnes, The new empire of Diocletian and Constantine (Cambridge, Mass. 1982) 201/8 in die Zeit zwischen 314 u. 324 datiert. Merkwürdig ist bei dieser Datierung, dass das Konzil v. Nikaia iJ. 325 diese Provinz nicht erwähnt, sondern nur die Συρία κοίλη nennt; H. Gelzer, Geograph. Bemerkungen zu den Verzeichnissen der Väter v. Nikaea: Beitr. z. Alten Gesch., Festschr. H. Kiepert (1898) 47/61 schloss daher auf Einrichtung zwischen 325 u. 359. Die neue röm. Provinz vereinigte nicht nur Teile der K., sondern auch der Kyrrhestike. Die Gleichsetzung von K. u. Eu. in nachklassischen Quellen (zB. Procop. aed. 2, 8, 4; Amm. Marc. 14, 8, 7; 23, 6, 21) ist irreführend (Honigmann 989). Zeitweise (bes. 1. Jh. nC.: T. Schmitt, Art. Kilikien: o. Bd. 20, 811/4) sind Geschichte u. Entwicklung der K. eng mit der westlich benachbarten Cilicia II verwoben; beide gehörten zur röm. *Diözese Oriens u. kirchlich zu *Antiochia am Orontes (*Arabia; *Aurelian; *Mesopotamia; *Persien). – Seit der Verlegung der röm. Legionen aus Samosata u. Zeugma sowie den folgenden Plünderungszügen des Großkönigs Šāpūr I in den Jahren ab 252 nC. setzten Niedergang u. beständiger Abwehrkampf im Gebiet des Euphratlimes ein (Hellenkemper, Limes aO.

[o. Sp. 235]; Wagner, Legio aO. [o. Sp. 235]; ders., Vorarbeiten zur Karte ,Ostgrenze des röm. Reiches' im TübAtlVordOr: J. Fitz [Hrsg.], Akten des 11. intern. Limeskongr. [Budapest 1977] 678/86; E. Kettenhofen, Die römisch-pers. Kriege des 3. Jh. nC. nach der Inschr. Šāhpuhrs I an der Ka'be-ye Zartošt [1982]; Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 188f; M. Hartmann / M. A. Speidel, The Roman army at Zeugma: Early u. a. 101/26). – In der Zeit des Kaisers *Iulianus hatten Samosata u. Zeugma am Euphrat trotz Vernichtung der Brücken große Bedeutung (Amm. Marc. 18, 8, 1; vgl. 20, 11, 4). Zum röm. *Limes s. o. Sp. 235.

β. Byzantinisch. Kaiser *Iustinianus setzte zahlreiche Städte der Eu. instand u. befestigte sie (E. Honigmann, Die Ostgrenze des Byz. Reiches von 363 bis 1071 [Bruxelles 1935] 16), so Barbalissos / Maskāna u. das zur Stadt erhobene Neokaisareia / Dibsi Faraj (?; Procop. aed. 2, 9, 10. 18/20; zur diokletianischen Befestigung R. P. Harper, Excavations at Dibsi Faraj, northern Syria, 1972/74: DumbOPap 29 [1975] 325/8; s. u. Sp. 253), Samosata (s. u. Sp. 253), Kyrrhos (s. u. Sp. 253; Prokop rühmt nach der Erneuerung die starken Mauern, die große Anzahl an Soldaten, die großzügige Einrichtung u. bes. die öffentlichen Gebäude [Procop. aed. 2, 11, 2/7]), Zeugma (ebd. 2, 9, 18/20), Sura (2, 9, 1), *Resafa (2, 9, 3/9; mit weiteren Angaben Brands 209/11. 214/23; ders., Die Entstehung einer Stadt. Beobachtungen zur Bauornamentik v. Resafa: U. Peschlow / S. Möllers [Hrsg.], Spätantike u. byz. Bauskulptur [1998] 77/92) u. *Zenobia / Halebiye (Procop. b. Pers. 2, 5; J. Lauffray, Halabiyya-Zenobia 1/2 [Paris 1983/91] mit Lit.). – In der frühbyz. Zeit war die nördl. Eu. syrisch, später armenisch beeinflusst (Honigmann 989f) u. blieb weiterhin im Spannungsfeld zwischen Sasaniden u. Byzantinern. Immer wieder kam es seit 498 zu arabischen Einfällen (Fowden 61/7). In der Pufferzone am Euphrat konsolidierten in justinianischer Zeit mit den Byzantinern verbündete Ghassanidenstämme die Grenze (*Arabia; *Jakob v. Sarug; *Iustinianus; *Mesopotamia; *Resafa; P. H. Charles, Le christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux allentours de l'hégire = BiblÉcHautÉt Sc. rel. 52 [Paris 1936]; J. Sauvaget, Les Ghassanides et Sergiopolis: Byzant 14 [1939] 115/30). Die Ghassaniden stammten aus der Gegend von **Bostra u. hatten im mittleren Drittel des 6. Jh. christliche Fürsten: al-Harit b. Gabala (Arethas, gest. ca. 569; ProsLatRomEmp 3A, 111/3) u. dessen Sohn u. Nachfolger al-Mundir (Alamundarus; ebd. 34/7; zu seiner Residenz vgl. *Resafa), von den Byzantinern in den frühen 580er Jahren nach *Sizilien verbannt. Infolgedessen wurden die ghassanidischen Föderaten vom Limes abgezogen. Seit Ende des 6. Jh. kam es immer wieder zu sasanidischen u. iJ. 636 zu Einfällen der Araber (*Persien; s. u. Sp. 252f. 263; I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the 6th cent. 1, 1 [Dumbarton Oaks 1995]), byzantinische Siedlungsspuren aus der Zeit nach diesen Ereignissen sind bisher nicht festgestellt worden (Konrad, Grenzpolitik aO. [o. Sp. 235] 157; allgemein zur Geschichte für K.: *Kilikien; *Cappadocia u. für Eu.: **Bostra; Shahîd aO.; G. Tate, La Syrie à l'époque byz.: Dentzer / Orthmann 97/116).

b. Besiedlung u. Infrastruktur. In hellenistischer u. römischer Zeit war die Region relativ wohlhabend, u. es gab neben den schon vorher gegründeten städtischen Zentren eine große Zahl unbefestigter Höfe u. Kleinsiedlungen, wie in erster Linie aus der Verteilung u. Funddichte der *Keramik erschlossen werden kann (S. R. Blaylock / D. H. French / G. D. Summers, The Adiyaman survey: AnatolStud 40 [1990] 119/31; G. Algaze / R. Breuninger / J. Knudstad, The Tigris-Euphrates archaeol. reconnaissance project. Final report of the Birecik and Carchemish dam survey areas: Anatolica 20 [1994] 1/96). Daneben entstanden vor allem in der Eu. befestigte Orte, zB. Kyrrhos (Teile der Mauern wohl schon aus hellenistischer Zeit: P. Leriche, Les fortifications grecques et romaines en Syrie: Dentzer / Orthmann 270/2; auch Apameia, der Brückenkopf von Zeugma auf der anderen Euphratseite, besaß schon eine hellenist. Mauer: Algaze / Breuninger / Knudstad aO. 33 nr. 17; 96 Fig. 36f). Vor allem am südl. Euphrat wird für die hellenist. Zeit eine nomadische Siedlungsform angenommen. Seit dem 1. Jh. nC. zunehmend neu gegründete Siedlungen wurden seit der Spätantike zu Kastellen ausgebaut (Konrad, Grenzpolitik aO. 147; s. o. Sp. 235; u. Sp. 252/4). Nur selten sind Wohnviertel in den Städten archäologisch untersucht worden, wie zB. in Kyrrhos (E. Frézouls, Les maisons à l'ouest du théâtre de Cyrrhus: C. Castel / M. al-Maqdissi / F. Villeneuve, Les maisons dans la Sy-

rie antique du 3e millénaire aux débuts de l'Islam [Beyrouth 1997] 167/71). – Die Prosperität der K. / Eu. war auch durch den Zugang zu den großen Fernhandelsstraßen in Richtung *Persien u. bis nach *Indien u. *China bedingt (*Hierapolis; vgl. Amm. Marc. 14, 3, 3 zu einem entsprechenden Markt mit fernöstlichen Waren in Batnai auf der osrhoenischen Euphratseite). Zum gut ausgebauten vorrömischen (M. C. Astour, Overland trade routes in ancient Western Asia: J. M. Sasson [Hrsg.], Civilizations of the ancient Near East 3 [New York 1995] 1401/20) u. späteren Straßennetz mit zahlreichen Brücken Dussaud aO. (o. Sp. 233) 467/81 mit Karte XIV; Hellenkemper, Limes aO. (o. Sp. 235); Th. Bazou, Les routes romaines de la Syrie: Dentzer / Orthmann 205/21 (Lit.). – Umfangreiche Fernwasserleitungen versorgten die größeren Städte, zB. in Samosata u. Doliche (F. K. Dörner / R. Naumann, Forschungen in K. [1939] 54/61; M. Blömer, Zur Wasserversorgung von Doliche: Schütte-Maischatz / Winter 31/5). Zusätzlich erfüllten Zisternen diesen Zweck, wie zB. in Zeugma (D. Kennedy, Zeugma archaeol. project, Turkey, 1993: Mediterranean Arch. 8 [1995] 127/9) u., kombiniert mit einem aufwendigen Staudamm wohl justinianischer Zeit, in Resafa (G. Garbrecht, Der Staudamm von Resafa-Sergiupolis: Hist. Talsperren 2 [1991] 237/49; W. Brinker, Zur Wasserversorgung von Resafa-Sergiupolis: Damasz. Mitt. 5 [1991] 119/46).

B. Heidnisch. I. Religionen u. ihre Denkmäler. a. Herrscherkult. (Wagner, Dynastie; Jacobs [Lit.]; P. Petroff, Die griech.-pers. Tradition in Kultordnung u. Herrscherrepräsentation des Antiochos I v. K.: L. Schumacher [Hrsg.], Religion - Wirtschaft - Technik [1998] 21/97; H. Waldmann, Der kommagen. Mazdaismus = IstMitt Beih. 37 [1991].) – König Antiochos I v. K. (ca. 70/36 vC.; E. Schwertheim, Die K.: H.-P. Müller / F. Siegert [Hrsg.], Antike Randgesellschaften u. Randgruppen [2000] 75/86) ließ in Sofraz Köy (Antiochos beim Handschlag mit Apollon: Wagner, Dynastie; Jacobs), Samosata u. Arsameia am Nymphaios / Eski Kâhta für sich u. seine Vorfahren Kultstätten errichten (*Ahnenkult); vor allem aber initiierte er das bedeutende, in Terrassen angelegte Heiligtum auf dem Nemrud Dağı (T. B. Goell u. a., Nemrud Daği. The Hierothesion of Antiochus I of Commagene 1/2 [Winona Lake 1996] mit Lit.; M. Facella, Basileus Arsames. Sulla storia dinastica di Commagene: B. Virgilio [Hrsg.], Studi ellenistici 12 [Pisa 1999] 127/58). Außer seiner eigenen Kolossalstatue u. Statuen von Familienmitgliedern (F. K. Dörner, Die Ahnengalerie der kommagen. Königsdynastie: Dörner 26/31; zur Ahnenverehrung o. Bd. 12, 140) wurden die verschiedener Gottheiten aufgestellt, vor allem Auramazdās, identifiziert mit *Zeus, *Apollon bzw. *Mithras (F. K. Dörner, Mithras in K.: J. Duchesne-Guillemin [Hrsg.], Études mithriaques [Leiden 1978] 123/33; E. Schwertheim, Monumente des Mithraskultes in der K.: Dörner [Hrsg.] 64/7 [Lit.]; A. Schütte-Maischatz / E. Winter: Topoi 11, 1 [2001] 149/73; M.-Th. Couilloud-Le Dinahet, Les rituels funéraires en Asie Mineure et en Syrie à l'époque hellénist.: L'orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée [Rennes 2003] 69; A. Schütte-Maischatz / Y. Besuden / M. Facella: Schütte-Maischatz / Winter 79/187) u. der Göttin K. (J. Duchesne-Guillemin, Iran and Greece in Commagene: ders. [Hrsg.] aO. 187/98 [deutsch: Xenia. Konstanzer althist. Vortr. u. Forsch. 12 [1984]). – Die *Epigramme des *Gregor v. Naz. über Grabräuberei (zB. Anth. Gr. 8, 212. 237f [2, 552. 564 Beckby]) beschreiben zwar Heiligtümer, die teilweise den archäologischen Befunden auf dem Nemrud Dağı entsprechen; Grabräuberei speziell an dieser Kultstätte u. überhaupt ein Bezug der Dichtung des Kappadokiers zum Heiligtum des Antiochos kann jedoch nicht nachgewiesen werden (G. Petzl: EpigrAnatol 10 [1987] 117/29; vgl. ebd. 120_{22} [Lit.]). – Der *Herrscherkult für Antiochos I bzw. seinen Vater Mithridates Kallinikos besaß den Charakter einer eigenständigen Religion (*Gottesvorstellung; W. Haase, Voraussetzungen u. Motive des Herrscherkultes von K.: Dörner 17/21; H. Waldmann, Die kommagen. Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos u. seinem Sohne Antiochos I [Leiden 1973]; vgl. o. Bd. 9, 218; zu ‚christl.' Parallelen P. Stockmeier, Herrscherkult u. Totenkult. Konstantins Apostelkirche u. Antiochos' Hierothesion: Pietas, Festschr. B. Kötting = JbAC ErgBd. 8 [1980] 106/13). Das sich über das ganze Land erstreckende Netz von Kultstätten belegt, dass Antiochos sich als gleichwertigen Gott neben den anderen drei bzw. vier Göttern Zeus-Oromasdes, Apollon-Mithras-Helios-Hermes, Artag(e)nes-Herakles-Ares u. Hera-K. verstand (Dörrie 186/9). Möglicherweise war der Kult des Antiochos

bzw. seiner Vorfahren ursprünglich in Nähe zur Hauptstadt Samosata angelegt, also zB. in Arsameia (s. oben), u. hat sich erst allmählich bis zur Peripherie seines Reiches ausgedehnt (Schütte-Maischatz, Götter aO. [o. Sp. 240] 110f [Lit.]). Andere Heiligtümer zeigen, dass Antiochos vorhandene Kultstätten des Apollon u. der Artemis, aber auch des Iuppiter Dolichenus vereinnahmte (bildlich sichtbar durch *Dexiosis; Wagner, Seleukeia 117/23; E. Schwertheim, Iupiter Dolichenus, der Zeus von Doliche u. der kommagen. Königskult: Asia Minor Stud. 3 [1991] 35f). – Die im 2. Jh. vC. gegründete Festungsstadt Arsameia am Euphrat / Gerger baute Antiochos I als Hierothesion für seinen Großvater Samos II u. andere Vorfahren aus (J. Wagner, Art. Arsameia nr. 1: NPauly 2 [1997] 35).

b. Iuppiter Dolichenus. (J. Wagner, Neue Denkmäler aus Doliche: BonnJbb 182 [1982] 133/66 [Lit.]; M. Theotikou: Schütte-Maischatz / Winter 21/9.) – Bedeutendster Gott der K. mit der weitesten Verbreitung außerhalb von K. war der von Griechen u. Römern mit *Zeus / Iuppiter identifizierte sog. Dolichenus aus der Stadt Doliche (s. u. Sp. 252; Th. Klauser, Art. Baal: o. Bd. 1, 1082f; Schwertheim, Iupiter aO. 29/40; ders., Iupiter Dolichenus: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Die oriental. Religionen im Römerreich [Leiden] 193/212; Hörig). Die Verwüstung des Heiligtums in Doliche iJ. 253 nC. bei der Plünderung der Stadt durch die Sasaniden leitete den allgemeinen Niedergang des Kultes bis zum Ende des 3. Jh. ein (G. M. Bellelli / U. Bianchi [Hrsg.], Orientalia sacra urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana [Roma 1996]; E. Winter, Doliche in hellenist.-röm. Zeit: E. Schwertheim / E. Winter [Hrsg.], Stadt u. Stadtentwicklung in Kleinasien = Asia Minor Stud. 50 [2003] 63 [Lit.]). – Hörig 2165f hat in der Verehrung dieses Gottes, dem offenbar neben seiner ‚staatserhaltenden' Funktion auch Wirksamkeit als *Heilgott (*Inkubation) zugeschrieben wurde, besonders im Hinblick auf die völlige Hingabe der Anhänger (in Inschriften erscheinen Iuppiter Dolichenus als ‚Herr' u. seine Anhänger als ‚Sklaven') u. das Phänomen der *Erwählung, Parallelen zum Christentum gesehen. Der Gedanke einer Erwählung findet sich jedoch in den meisten Hochreligionen, u. bereits paulinische Theologie lehnt gerade den Gedanken einer Knechtschaft der Christen ab (vgl. zB. Gal. 4, 1/7; *Gotteskindschaft). – Eng mit dem Kult des Iuppiter Dolichenus dürfte der des deus Commagenus verwandt sein (K. B. Angyal / L. Balla, Deus Commagenus: Acta Classica Univ. Scient. Debrecen. 8 [1972] 89/94), wenn dieser nicht ein u. derselbe, auf die gesamte K. ausgedehnte Iuppiter Dolichenus ist (Schwertheim, Iupiter aO. 32f.)

c. Andere. (Cumont 247/76.) – Neben den erwähnten Gottheiten wurden die ϑεὰ Ἀργανδηνή (mit Kultbezirk in Arsameia am Euphrat) u. Silvanus verehrt. Die Tab. Peut. 10, 2 nennt in der K. die Heracome, der Geogr. v. Ravenna 2, 15 (86 Pinder / Parthey) die Iaracopama, womit die Ἱερὰ κώμη, wohl als Sinnbild für die Verehrung der pers. *Artemis, gemeint ist (vgl. L. Bürchner, Art. Hiera Kome: PW 8, 2 [1913] 1401f). Korrigiert werden muss die Aussage o. Bd. 2, 127, in der K. sei der Kult der *Ma verbreitet gewesen: Strab. 12, 2, 2f bezieht sich auf Kataonia (*Cappadocia). – Man hat mit der Stadt Perrhe / Pirun (s. u. Sp. 254) die Ἄρτεμις Περσία verbunden (E. Honigmann, Art. Perre: PW 19, 1 [1937] 905; vgl. Diod. Sic. 5, 77, 8; Plut. vit. Lucull. 24, 6; Waldmann, Mazdaismus aO. [o. Sp. 245] 77). In Kyrrhos befand sich ein berühmtes Athena-Heiligtum (E. Honigmann: PW 12, 1 [1924] 192 zu Diod. Sic. 18, 4, 5 [codd.: ἐν κύρνῳ]); traditionelle Verehrung der *Athena in Kyrrhos belegen auch Münzfunde aus der Mitte des 2. Jh. vC. (Frézouls, Cyrrhus aO. [o. Sp. 235] 180f; zur Athena aus Zeugma Wagner, Seleukeia 127f). Für Kyrrhos u. Zeugma ist der Kult des Zeus Kataibates durch Münzen bezeugt (ebd. 181; A. M. de Guadán, El ábaton de Zeus Kataibátes en Zeugma de Commagene, según las representaciones monetarias: Act. Numismatica 2 [1972] 11/8). Aus Zeugma stammt ein Kultbild der Tyche (Wagner, Seleukeia 123/7). Zu Kulten in *Dura-Europos s. o. Bd. 3, 359f; zu dem der Atargatis in *Hierapolis o. Bd. 15, 30/3.

II. Bauten, Kunst u. Handwerk. Nordwestlich von Arsameia gehören die drei Tempel des Heiligtums von Direk Kale zu einer größeren Anlage wohl für römische Gottheiten (1./3. Jh.?; W. Hoepfner, Direk Kale. Ein unbekanntes Heiligtum in K.: IstMitt 16 [1966] 157/77), die möglicherweise die hellenist. Kulttradition am Ort fortführt (zum oberhalb der röm. Tempel gelegenen kommagenischen Kultbezirk J. Wagner, Die Könige von K. u. ihr Herrscherkult: ders. [Hrsg.],

Gottkönige am Euphrat [2000] 17). – In Zeugma u. Apameia sind einige Nekropolen gut untersucht (Wagner, Seleukeia 147/273; A.-M. Manière-Lévêque: Anatolia Antiqua 8 [2000] 292/312; J.-S. Caillou: ebd. 327/33; R. Ergeç, Nekropolen u. Gräber in der südl. K. [2003] mit Lit.): Felskammergräber des 1./2. Jh. mit Arkosolnischen oder Hypogäen (*Katakombe) in größeren Einheiten enthielten Totenbetten u. gelegentlich zusätzlich Sarkophage. In Apameia weisen Funde byzantinischer Tonlampen auf entsprechend späte Nutzung von Hypogäen mit Arkosolgräbern hin (Caillou aO. 330f mit Fig. 76f). Die Ausstattung der älteren Gräber zeigt neben Einflüssen der röm. Reichskunst u. Anklängen an die syr.-palmyren. Kunst durchaus lokale Eigenständigkeit (Wagner, Seleukeia 156/68). Zwei ähnliche Hypogäen bei Tilübür in der Gegend von Apameia sind neuzeitlich beraubt (Algaze / Breuninger / Knudstad aO. [o. Sp. 244] 38f). Weitere in den Felsen geschlagene Gräber sind aus Doliche bekannt. Ungestörte Befunde konnten bisher nicht geborgen werden, so dass keine genaueren Datierungen möglich sind (Ergeç, Nekropolen aO. 34). Bei den oberirdischen Grabmonumenten sind vor allem die kaiserzeitlichen Grabtürme mit Baldachin charakteristisch für die K. (H. v. Hesberg, Römische Grabbauten [1992] bes. 151/4. 161; C. Berns, Untersuchungen zu den Grabbauten der frühen Kaiserzeit in Kleinasien = Asia Minor Stud. 51 [2003] 162_{292} [Lit.]). – Mediterrane Villen u. Thermenbauten mit reicher Ausstattung an hellenistischen, römischen u. spätantiken Mosaiken u. a. mit mythologischen Szenen sowie Wandmalerei wurden vor allem bei den aktuellen Rettungsgrabungen im Zuge der Überflutung durch den Euphratstausee bei Birecik in Zeugma erfasst u. geben Hinweise auf die Blüte der Stadt bis in das 3./4. Jh. nC. (ebd. 100/6; R. Ergeç, Belkıs-Zeugma Roma villası: 8. Müze Kurtarma Kazıları Semineri [Ankara 1998] 407/18; ders. / M. Önal, Belkıs-Zeugma Roma hamamı ve kompleksi kurtarma kazısı: ebd. 419/43; S. Campbell / R. Ergeç / E. Caspo, New mosaics: Kennedy 109/28; N. Başgelen / R. Ergeç, Belkıs/Zeugma, Halfeti, Rumkale [İstanbul 2000] 18/49; C. Abadie-Reynal u. a.: Anatolia Antiqua 8 [2000] 279/337; M. Önal, Mosaics of Zeugma [İstanbul 2002]; C. Abadie Reynal / J.-P. Darmon / A.-M. Lévêque, La maison et la mosaïque des Synaristôsai: Early u. a. 79/100 [Lit.]). Die kaiserzeitlichen Mosaiken aus Zeugma u. Umgebung zeigen stilistische Nähe zu Arbeiten aus Antiocheia. Über Funde in die Zeit um 200 nC. datierbar ist die erste Phase einer prächtig ausgestatteten Villa, die im 3. Jh. nochmals erweitert u. später durch Brand zerstört wurde. Die jüngste Keramik aus den entsprechenden Siedlungszusammenhängen gehört in die Zeit des 6./8. Jh. (Abadie-Reynal u. a. aO. 291f). – Funde aus Samosata mit griechisch geschriebenen Namen lateinischen Ursprungs auf Frg. von Eastern Sigillata A (Eastern Terra Sigillata I; *Keramik) belegen Töpfer, die vielleicht aus Italien stammten oder in der K. lateinische Namen erhalten hatten (L. Zoroglu, Some Roman names on Eastern Sigillata from Samosata: D. H. French / C. S. Lightfoot [Hrsg.], The eastern frontier of the Roman Empire [Oxford 1989] 573/9; zur spätröm. Keramik aus Zeugma Algaze / Breuninger / Knudstad aO. 21).

C. Jüdisch. Die Synagoge von *Dura-Europos ist Beweis für die Ansiedlung von Juden in der späteren Eu. (o. Bd. 4, 362; zu einer Synagoge in Apameia [*Syria] R. Hachlili, Ancient Jewish art and archaeol. in the diaspora = HdbOrient 1, 35 [Leiden 1998] 32/4 [Lit.]); zum friedlichen Zusammenleben von *Juden u. Christen in Zeugma PsJosua Styl. chron. 68 (79 Luther). Diese Zeugnisse stehen jedoch isoliert: Selbst für *Hierapolis fehlt jeder direkte Hinweis auf eine jüd. Gemeinde (L. Roth, Art. Hierapolis: EncJud 8 [Jerus. 1974] 468). Legende ist, dass die Stadt Kyrrhos von Juden gegründet u. von ihnen nach dem Perserkönig Kyros benannt worden sei (Procop. aed. 2, 11, 2).

D. Christlich. I. Christianisierung. a. Bevölkerung. 1. Frühe Zeugnisse. Obwohl das Schreiben des Mara bar Serapion (K. Hoheisel: o. Bd. 17, 851) an seinen gleichnamigen Sohn häufig als frühes außerchristliches Zeugnis über die Kreuzigung Jesu herangezogen wird, ist es doch von zweifelhaftem Wert. Zwar kann man Kenntnis von der Hinrichtung Jesu, des ‚weisen Königs', unterstellen, genannt wird Jesus jedoch nicht; zudem lässt sich die Abfassungszeit des Textes nur schwer eingrenzen (1./3. Jh.; ebd.; dt. Übers.: F. Schulthess: ZsDtMorgGes 51 [1897] 366/75). Der Text setzt das *Exemplum der Hinrichtung des ‚weisen Königs' (Jesus?) als ebenso bekannt voraus wie das des *Sokrates; die Lokalisierung Serapions in die K. be-

ruht auf der Erwähnung Samosatas, von wo aus ‚die Gefährten' aufgebrochen sind (ebd. 368, 47f). Neuere Überlegungen plädieren für einen christl. Autor, der als aufgeklärter Christ im Dienste der *Apologetik mit heidnischen Gelehrten in Dialog treten will (K. E. McVey, A fresh look at the letter of Mara Bar Serapion to his son: Symposium Syriacum 5 = OrChrAn 236 [Roma 1990] 257/72). – Dass der antiochen. Bischof *Paulos aus Samosata zZt. seines Prozesses (ca. 268 nC.) bereits im fortgeschrittenen Alter war u. dass er wahrscheinlich aus einer christl. Familie der unteren Schicht stammte (Eus. h. e. 7, 30, 7; vgl. W. A. Löhr, Paulus v. Samosata: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 558; Millar, Paul aO. [o. Sp. 236] 1/17; Forschungsgesch. L. Perrone, L'enigma di Paolo di Samosata. Dogma, chiesa e società nella Siria del III sec.: CristStor 13 [1992] 253/327), deutet auf frühe Verbreitung des Christentums in der K. hin. Nach späteren Quellen soll Paulos statt der Inkarnation des Logos die ‚Einwohnung der Sophia im Menschen Jesus' gelehrt haben (Löhr, Paulus aO. 558f). – Die Herkunft des als ‚Begründer der antiochen. Exegese' bezeichneten Lukian v. Ant. aus Samosata (ca. 250/312; s. o. Bd. 6, 1220) ist unklar (Antiocheia: Synax. Cpol. 15. X. [137 Delehaye], davon abhängig das sog. ‚Menologium' des Kaisers Basilius [PG 117, 109]; Samosata: zB. Suda s. v. Λουκιανὸς ὁ μάρτυς [3, 283 Adler]; Text-Slg.: J. Bidez [Hrsg.], Philostorgius[2] [1981] 184; vgl. H. Ch. Brennecke: TRE 21 [1991] 474; G. Bardy, Recherches sur s. Lucien d'Ant. et son école [Paris 1936] 33/5 zur Diskussion um den Geburtsort). Nicht auszuschließen ist, dass es sich bei der Angabe, Lukian v. Ant. stamme aus Samosata, um eine ‚Verwechslung' mit dem Heiden *Lukian v. Samosata handelt (ebd. 33). – Bemerkenswert ist, dass nach dem Konzil v. Nikaia vJ. 325 innerhalb weniger Jahrzehnte neue Bistümer gerade in den Orten entstanden, die als Militärlager genutzt wurden. Man darf vermuten, dass hier der christl. Gott den früher durch das Militär verbreiteten Kult des Iuppiter Dolichenus ersetzt hat. – Nach späterer Legende soll der Apostel Simon der Zelot in Kyrrhos eine Kirche gebaut haben u. dort gestorben u. begraben sein (Mich. Syr. append. [1, 148 Chabot]; o. Bd. 15, 36).

2. Märtyrer. Zu Lukian v. Ant. s. oben; zu Legenden u. Kulten von Märtyrern s. u. Sp. 254f. 257. 263/8.

b. Gebäude. Umwandlungen heidnischer *Kultgebäude in christliche sind gelegentlich erwähnt. So siedelte der Asket Maron in einem ehemaligen Tempel (s. u. Sp. 269). – Archäologische Befunde zu Konversionen sind bisher nicht bekannt.

II. Kirchengeschichte. a. Kirchenorganisation. 1. Bis zum Konzil v. Nikaia 325. Bereits auf dem Konzil v. Nikaia (325) ist die K. zahlreich vertreten. Die Teilnehmerliste (E. Honigmann, La liste originale des pères de Nicée: Byzant 14 [1939] 45f; s. unten) nennt aus der K. / Eu. sieben Bistümer unter *Antiochia:

α. *Doliche.* Doliche lag an der Straße von Germanikeia nach Zeugma u. von Samosata nach Tarsos in *Kilikien u. ist nach Theodoret eine πολίχνη σμικρά (h. e. 5, 4, 7); iJ. 252/53 wurde die Stadt von Šāpūr I erobert (E. Kettenhofen, Art. Doliche: Enc. Iranica 7 [Costa Mesa 1996] 478), iJ. 637 fiel sie an die Araber. – I. Benzinger, Art. Doliche nr. 4: PW 5, 1 (1903) 1276; Cumont 174/6; R. Janin, Art. Doliché: DictHistGE 14 (1960) 578/80; Kettenhofen, Doliche aO.; besonders zu Befunden u. Funden Wagner, Denkmäler aO. (o. Sp. 247); Winter aO. (o. Sp. 247) 51/67; Schütte-Maischatz / Winter (Lit.).

β. *Germanikeia.* Germanikeia (heute Maraš bzw. das nordwestl. gelegene Dorf Germanik) erhielt den Namen möglicherweise von C. Caesar Germanicus = Caligula (D. / L. Stiernon, Art. Germanicia: DictHistGE 20 [1984] 944) oder von Germanicus, dem Adoptivsohn des Tiberius (s. o. Sp. 241). Der Ort liegt an der Grenze zu *Kilikien, *Syria u. *Cappadocia (Theodrt. h. e. 2, 25, 1; vgl. F. Hild, Das byz. Straßensystem in Kappadokien = DenkschrWien 131 [1977] 126/8. 132 [Karte]. 137/40). Asinius Quadratus (von H. Treidler, Art. Germanicia: PW Suppl. 9 [1962] 71 unzutreffend mit dem frühen Bischof v. **Athen identifiziert) bezeichnet die Stadt in seinen Παρθικά als χωρίον (Steph. Byz. s. v.; FGrHist 97 F 10). Aus Germanikeia stammen einige Grabinschriften mit Trostformeln, deren heidn. oder christl. Charakter sich nicht bestimmen lässt (S. Şahin, Οὐδεὶς ἀθάνατος in den Grabinschriften aus der Gegend von Germanikeia [Maraş] in K.: H. Malay [Hrsg.], Erol Atalay memorial [İzmir 1991] 183/90). Auch Germanikeia wurde von Šāpūr I iJ. 252/53 erobert (E. Kettenhofen, Art. Germanikeia: Enc. Iranica 10 [New York 2001] 505f). – E. Honigmann, Art. Ma-

r'ash: EncIsl 3 (1928) 291/4; Treidler aO. 70/2; Stiernon / Stiernon aO. 943/60; Kettenhofen, Germanikeia aO.; zu Münzbildern der *Tyche Th. Ganschow, Art. Germanikeia: LexIcon-MythClass 8, 1 (1997) 607f.

γ. Hierapolis. *Hierapolis war vor allem wegen seines bedeutenden *Atargatis-Heiligtums ein geistiges, aber auch wirtschaftliches Zentrum der Region (H. J. W. Drijvers, Art. Hierapolis [Mabbog]: o. Bd. 15, 27/41).

δ. Kyrrhos. Bischofssitz des *Theodoret. – E. Honigmann, Art. Κύρρος: PW 12, 1 (1924) 199/204; Frézouls, Cyrrhus aO. (o. Sp. 235) 164/97, bes. 178/89; s. Sp. 243. 258f.

ε. Neokaisareia. Ein zwischen Barbalissos u. Sura gelegener Ort (Theodrt. h. e. 1, 7, 5: φρούριον ... ταῖς τοῦ Εὐφράτου παρακείμενον ὄχθαις; zur Lage E. Honigmann: PW 4A, 2 [1932] 1696f), der wahrscheinlich mit der spätröm. befestigten Siedlung Dibsi Faraj zu identifizieren ist (Harper aO. [o. Sp. 243] 319/24). – J. Sturm / E. Honigmann, Art. Νεοκαισάρεια nr. 3: PW 16, 2 (1935) 2413f; K. Kessler, Art. Neokaisareia nr. 3: NPauly 8 (2000) 825.

ζ. Samosata. An der ehemaligen Hauptstadt der K. spiegelt sich die wechselvolle politische Geschichte der Gegend wider, nicht zuletzt aufgrund ihrer strategisch günstigen Position am Euphrat (Joseph. b. Iud. 7, 224); zur Geschichte bis zur Eingliederung in die Provinz Syria s. o. Sp. 240/2. Unter Justinian wurden die Befestigungen ausgebaut. Dennoch fiel die Stadt im 7. Jh. an die Araber. – F. H. Weissbach, Art. Samosata: PW 1A, 2 (1920) 2220/4; Millar 82f. 454/6; archäologische Befunde mit Lit.: A. A. Tırpan, Roman masonry techniques at the capital of the Commagenian kingdom: French / Lightfoot aO. (o. Sp. 250) 519/26; L. Zoroglu, Samosata. Ausgr. in der kommagen. Hauptstadt: Wagner, Gottkönige aO. (o. Sp. 248f) 75/83; zu Münzbildern der Tyche Th. Ganschow, Art. Samosata: LexIconMythClass 8, 1 (1997) 1074.

η. Zeugma. Die von Seleukos I Nikator als Seleukeia am Euphrat gegründete Stadt (Plin. n. h. 5, 86; nach Theodrt. hist. rel. 5, 1 [SC 234, 328] von Xerxes), hat wegen der Lage als Euphratübergang bis in die Spätantike strategische Bedeutung (s. o. Sp. 234f). – B. Spuler, Art. Zeugma nr. 1: PW 10A (1972) 251f; Wagner, Seleukeia; Kennedy. – Zur aktuellen archäologischen Erforschung s. die Berichte in den Kazı Sonuçları Toplantısı 20ff (1998ff) u. Publikationen der aktuellen internationalen Rettungsgrabungen im Zuge des Staudammprojektes (zB. Early u. a. [Lit.]; s. o. Sp. 245).

2. Bis zum Konzil v. Chalkedon 451. In diesem Zeitraum traten weitere Bistümer in der Eu. hinzu:

α. Barbalissos. Die Festungsstadt (φρούριον: Procop. b. Pers. 2, 12, 4; Steph. Byz. s. v.) liegt zwischen Hierapolis u. Sura. – I. Benzinger, Art. Barbalissos: PW 2, 2 (1896) 2854f; V. Chapot, La frontière de l'Euphrate (Paris 1907) 282f; F. Sarre / E. Herzfeld, Archäologische Reise im Euphrat- u. Tigris-Gebiet (1911) 1, 123/9; 3, Taf. 23f; R. Janin, Art. Barbalissos: DictHistGE 6 (1932) 575f.

β. Europos / Karkamiš. Heute Cerablus. – I. Benzinger, Art. Europos nr. 6: PW 6, 1 (1907) 1310.

γ. Perrhe. Honigmann, Perre aO. (o. Sp. 248) 904/6; ebd. auch zu den unterschiedlichen Namensformen.

δ. Resafa. Zum späteren Sergiupolis s. den Art. Resafa.

ε. Sura. Die Stadt erlebte, wie viele am Euphrat gelegene Orte der K. von strategischer Bedeutung, zahlreiche Auseinandersetzungen zwischen Persern u. Römern (s. u. Sp. 263). – E. Honigmann, Art. Sura nr. 1: PW 4A, 1 [1931] 953/60.

ζ. Urima. Urima wird entweder mit Rum-Kale (Hromkla) oder wahrscheinlicher dem nahegelegenen Horum Hüyük identifiziert. Jones 453_{30} nahm an, Urima sei der einheimische Name der Stadt Antiocheia am Euphrat. – Kirchen befinden sich in der Nähe bei Elif Köyü (Alif; 7./8. Jh.?; Cumont 206/8; Hellenkemper 407) u. bei Hisar Köyü (heute Assar; ebd. 406). Nördlich ist bei Ehneş eine Kirche des hl. Sergios aus dem 8./9. Jh. bekannt (R. Devreesse, Le patriarcat d'Antioche [Paris 1945] 287; Hellenkemper 409f). Hromkla war im 12./13. Jh. Sitz des armen. Katholikos. – B. Spuler, Art. Urima: PW 9A, 1 (1961) 1023f.

b. Bischöfe u. Theologen. 1. Um die Zeit des Nicaenum I. Die meisten der aus der K. / Eu. stammenden Konzilsväter von 325 sind nur dem Namen nach bekannt. Lediglich über Bischof Paulos v. Neokaisareia ist überliefert, dass er während der Verfolgung des *Licinius gefoltert wurde u. in der Folge an den Händen gelähmt war (Theodrt. h. e. 1, 7, 5; ausführlichere Darstellung Synax. Cpol. 23. XII. [337/40 Delehaye] [BHG 2363e] mit

Bericht über eine zeitweise Inhaftierung in seiner Bischofsstadt, Wiedereinsetzung durch Konstantin u. am Kaiser vollzogener, nicht näher spezifizierter *Handauflegung).

2. Nach 325. Viele Bischöfe sind lediglich durch die Unterzeichnung der Beschlüsse von *Synoden bekannt; sie können daher zwar mitunter konfessionellen Gruppierungen zugeordnet werden, bleiben jedoch sonst weitgehend im Dunkel, so etwa Abgar v. Kyrrhos u. Kyrion v. Doliche (letzterer unterzeichnet auf der Synode v. Seleukeia 359 auf Seiten des Athanasios-Gegners Akakios v. Kaisareia; vgl. Epiph. haer. 73, 26, 6; Brennecke 198_{131}). – Einige aus der Eu. stammende Bischöfe hatten jedoch nicht unwesentlichen Einfluss auf die Kirchenpolitik des 4. Jh.:

a. Eudoxios v. Germanikeia. (Theodrt. h. e. 2, 25, 2/4; W. A. Löhr: LThK³ 3 [1995] 978f; M. Spanneut, Art. Eudoxe nr. 2: DictHistGE 5 [1963] 1337/40.) – Der Sohn eines Märtyrers namens Kaisarios nahm als Bischof v. Germanikeia (Athan. hist. Arian. 4, 2 [2, 1, 185 Opitz]) an verschiedenen Synoden teil: 341 Antiocheia (Soz. h. e. 3, 5, 10), 342/43 Serdika (Hilar. Pict. coll. antiar. A IV 3 [CSEL 65, 75]), ca. 344 Delegation nach *Mailand (Athan. synod. 26, 1 [2, 1, 251 Op.]; vgl. Liberius bei Hilar. Pict. coll. antiar. A VII 4 [CSEL 65, 91]). Er war Homöer, Anhänger des Aetios u. Unterzeichner des von Akakios vorgelegten Bekenntnisses. Im J. 357/58 wurde er Bischof v. Antiocheia (vgl. o. Bd. 6, 936f) u., nach Amtsenthebung iJ. 358 durch **Constantius II, der sich gegen die Anhänger des *Eunomios u. Aetios gewandt hatte (Soz. h. e. 4, 14), u. Rehabilitierung iJ. 359 nach Distanzierung von den theologischen Aussagen des Aetios (Brennecke 51/3), am 27. I. 360 Bischof v. Kpel (als Nachfolger des Makedonios u. in unkanonischer Translation; Soz. h. e. 3, 4, 10; zur gefährdeten Position des Eudoxios unter *Iulianus, in dessen Gunst Aetios u. Eunomios standen, vgl. Brennecke 109/14; zur Taufe des Valens durch Eudoxios u. dessen Einfluss auf den Kaiser ebd. 183/6); diesen Bischofssitz behielt er bis zu seinem Tode elf oder 19 Jahre lang (Soz. h. e. 6, 13 bzw. Socr. h. e. 4, 14). Lucifer v. Cagliari, strenger Nizäner u. Anhänger des *Athanasius v. Alex., wurde nach der Synode v. Mailand während des Episkopats des Eudoxios, den er ‚Adoxius' nennt, nach Germanikeia verbannt (Lucif. Athan. 1, 19 [CCL 8, 17]). Meletios v. Ant. schickte zu dieser Zeit seinen Vertrauten Stephanos nach Germanikeia (Theodrt. h. e. 5, 4, 3); dass dessen παιδεία Ἑλληνική dem Eudoxios entgegengestellt werden sollte, kann die *Bildung des letzteren belegen. Werke des Eudoxios sind nicht erhalten. Ein Text-Frg. (ClavisPG 3405; J. H. Declerck: Byzant 54 [1984] 127f) wird in seiner Authentizität angezweifelt (ebd. Anm. 48 [Lit.]); ein vielleicht Eudoxios zuzuschreibendes Katenen-Frg. zu Dan. 7, 8 deutet auf Auseinandersetzung mit *Porphyrios hin (M. Tetz, Eudoxius-Frg.?: StudPatr 3 = TU 78 [1961] 317/23).

β. Eusebios v. Samosata. (M. Spanneut, Art. Eusèbe de Samosate: DictHistGE 15 [1983] 1473/5; J. R. Puchet, Eusèbe de Samosate: BullLittEccl 85 [1984] 179/95) – Zeugnis über Leben u. Wirken geben Theodoret (bes. h. e. 4, 13, 3/15, 11), eine diesen ausschreibende griech. Vita (BHG 2133; F. Halkin, Une Vie grecque d'Eusèbe de Samosate: AnalBoll 85 [1967] 5/15) u., unabhängig davon, eine syrisch überlieferte ausführliche Lebensbeschreibung, in die sekundär Material aus Theodoret eingefügt wurde (BHO 294; P. Devos, Le dossier syr. d'Eusèbe de Samosate: AnalBoll 85 [1967] 195/240; vgl. ders.: ebd. 90 [1972] 359/61). Eusebios war Bischof v. Samosata unter Constantius II (337/61), mit dem er wegen der Wahl des Meletios zum Bischof von Antiocheia in Konflikt geriet (Theodrt. h. e. 2, 32). Er stand in brieflichem Kontakt zu *Basilius (vgl. Y. Courtonne [Hrsg.], St. Basile. Lettres 3 [Paris 1966] 233 Reg. s. v. Eusèbe, évêque de Samosate), auf dessen Bischofsweihe er nicht unwesentlichen Einfluss nahm, u. zu Gregor v. Naz. (GCS Greg. Naz., Briefe 185 Reg. s. v. Εὐσέβιος I). Unter Valens (364/78) wurde er als Anhänger des Nicaenums iJ. 374 nach Thrakien verbannt (vgl. Basil. ep. 145 [2, 148 Court.]). Sein Nachfolger Eunomios wurde wegen seiner *Demut geschätzt, doch als *Arianer von den Christen Samosatas gemieden, die weder Kirche noch *Bad mit ihm teilen mochten (Theodrt. h. e. 4, 15, 1/3), u. verließ darum die Stadt. Ihm folgte der ‚Wolf' (λύκος) Lukios, den die Bevölkerung ebenfalls mied; *Kinder, deren Ball in seine Nähe fiel, verbrannten ihr Spielzeug aus Angst vor arianischer Befleckung (ebd. 6f). Anders als Eunomios ließ Lukios seine Gegner verbannen, u. a. den Presbyter Antiochos, den Neffen u. künftigen Nachfolger des Eusebios (vgl. Basil. ep. 168 [2, 103f C.]).

Möglicherweise standen Teile der Gemeinde von Samosata weiterhin mit Basilius (ebd. 183. 219 [2, 117f; 3, 1/3]) u. Eusebios in Kontakt (ebd. 219, 2 [3, 2]). Nach Valens' Tod (378) konnte Eusebios aus dem Exil zurückkehren (vgl. Theodrt. h. e. 4, 13) u. Anhänger des *Homousios zu Bischöfen bestellen, so Theodotos in Hierapolis u. Isidoros in Kyrrhos. Als er (wohl 379/80) bei der Inthronisation des Maris in Doliche, einem Zentrum des regionalen Arianismus, weilte u. Areios mit dessen Anhängern anathematisierte, stand die Bevölkerung gegen ihn auf; Frauen steinigten ihn mit Ziegeln u. verletzten ihn tödlich, so dass er zum Märtyrer wurde (ebd. 5, 4, 7/9). – Die Vita BHO 294 (Übers.: Devos, Dossier aO. 203/40) schreibt Eusebios den Bau der Großen Kirche von Samosata zu, die er, angeblich unter Julian (παραβάτης: I § 18. 24) u. mit göttlicher Hilfe, auf dem örtlichen Fortuna-Tempel u. dem Palation einer in Samosata ansässigen Königstochter errichtete (I § 5/24). Eusebios tritt als Wunderheiler auf (I § 7f. 11/3), nimmt zugunsten der verfolgten Orthodoxen in Syrien, Phönikien u. Palästina Geheimweihen von Diakonen, Presbytern u. Bischöfen vor (I § 26; Rückprojektion solcher Vorkommnisse im 6. Jh.?; vgl. o. Bd. 20, 831f). Seine Gegner in Doliche nennt er jüd. Heuchler (*Heuchelei), verflucht den Ort angesichts des Arianeraufstandes als Nicht-Stadt u. Räuberhöhle (II § c), wird, von *Judas gleichenden Frauen tödlich verletzt, auf seiner *Sänfte, die er ,zu Ehren des Bischofsamtes' benutzte (II § d), aus der Stadt gebracht u. stirbt im Dorf dm[c]. Den Leichnam geleitet herbeigeeiltes Volk nach u. durch Samosata, angeführt vom einheimischen griech. u. syr. Klerus. Beigesetzt wird Eusebios am Altar im Bema seiner Großen Kirche in einem Grab aus Mamor (II § g). – Der vor dem Konzil v. Kpel 381 zu Eusebios' Nachfolger bestellte Antiochos verwehrte dem als Häretiker verdächtigten Iovinos v. Perrhe die Mitwirkung bei seiner Ordination (Theodrt. h. e. 4, 15, 9/11; R. Aigrain, Art. Antiochus nr. 4: DictHistGE 3 [1924] 706).

γ. Iovinos v. Perrhe. Bei der Weihe des Antiochos v. Samosata nach Valens' Tod war auch Iovinos v. Perrhe anwesend (s. oben; Theodrt. h. e. 4, 15, 10). Zeitweise Homöer, gehörte er später zu den sog. Jungnizänern u. dem Kreis um Meletios u. Eusebios v. Samosata (Brennecke 199_{132}); er korrespondierte mit Basilius v. Caes. (ep. 118; vgl. ep. 92, 1; 127 [2, 23; 1, 198; 2, 36 Court].) u. nahm am Konzil v. Kpel 381 teil (C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima [Oxonii 1910] 444, zusammen mit Theodotos v. Hierapolis, Antiochos v. Samosata, Isidoros v. Kyrrhos u. Maris v. Doliche).

δ. Asterios. Zur Zt. des Einsiedlers Iulianos Sabas (1. H. 4. Jh.) gab es in Kyrrhos einen ,häretischen' Bischof namens Asterios. Diejenigen, ,die dem rechten Glauben dort vorstanden', baten den durchreisenden Iulianos um seine Hilfe im Kampf gegen den ,Häretiker'. Auf das Gebet des Iulianos hin soll Bischof Asterios gestorben sein. Die Charakterisierung des Asterios als ,in der sophistischen Lügenlehre aufgezogen' (ἐν σοφιστικῇ ψευδολογίᾳ τραφείς: Theodort. hist. rel. 2, 21 [SC 234, 240]) u. weitere Anspielungen auf eine philosophische Ausbildung (κακοτεχνία, αἱ τῶν συλλογισμῶν πλοκαί: ebd. [242]) interpretieren P. Canivet / A. Leroy-Molinghen: SC 234, 243_2 als Hinweise auf einen Aristoteliker im Umfeld etwa des Eusebios v. Nikomedia, können jedoch, wahrscheinlicher, als antihäretische Topoi verstanden werden.

3. Fünftes Jh. Germanikeia ist Heimat des *Nestorios (Socr. h. e. 7, 29, 2; [Ps-?] Philoxenos v. Mabbog: RevOrChr 8 [1903] 624f macht Theodoros v. Mops. zum Cousin des Nestorios; im 12. Jh. ist dem Bischof v. Germanikeia, Dionysios bar Salibi, zufolge Theodoret v. Kyrrhos Cousin des Nestorios; vgl. F. Nau: ebd. 14 [1909] 298/301. 424/6). Späte Texte lokalisieren die Μόψου κρῆναι, bei denen **Constantius II am 3. XI. 361 starb, bei Germanikeia (A. Diller, Byz. lists of geographical names: ByzZs 63 [1970] 31 nr. 30; Dionys. bar Salibi spricht von einer Quelle bei Germanikeia, deren Wasser Nestorios eine klare u. deutliche Stimme verlieh; Nau aO. 301]). – Zu Joh. v. Germanikeia (433/58), einem Parteigänger des Johannes v. Ant., u. Bischof Thomas v. Germanikeia (nicht zu verwechseln mit Thomas v. Harkel, um die Wende vom 5. zum 6. Jh. Bischof v. *Hierapolis), der mit Severos v. Ant. korrespondierte, ausführlich Stiernon / Stiernon aO. (o. Sp. 252) 952/4.

a. Theodoret v. Kyrrhos. (P. Bruns: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 683/5 [Lit.].) – *Theodoret wurde iJ. 423 zum Bischof v. Kyrrhos ordiniert (zum Datum K. Günther, Theodoret v. Cyrus u. die Kämpfe in der oriental. Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sog. Räuber-Konzils, Progr. Aschaffenburg [1912/

13] 5/8). Angriffe gegen Kyrill v. Alex. u. die Freundschaft mit Nestorios führten zu zeitweiliger Absetzung (ca. 449/51) u. postumer Verurteilung eines Teils seiner Schriften auf dem Konzil v. Kpel iJ. 553 (sog. Drei-Kapitel-Streit; K. L. Noethlichs, Art. Iustinianus: o. Bd. 19, 694/7). Ausführliche Auseinandersetzung mit der paganen Religion findet in seiner Schrift Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων (‚Heilung der heidn. Krankheiten') statt. Theodoret belegt, dass in der Gegend von Kyrrhos die Markioniten verbreitet waren, gegen die der Bischof v. Kyrrhos entschieden vorging (Theodrt. hist. rel. 15f [SC 257, 94/6]). Joh. Chrysostomos stand nach seiner Weihe in Kontakt auch mit dem Bischof v. Kyrrhos; er bot diesem Hilfe im Kampf gegen Anhänger des *Markion an (vgl. Theodrt. h. e. 31, 3; vgl. ep. S 81 [SC 98, 192/4]); Theodoret hat auch eine heute verlorene Schrift gegen Markion bzw. Markioniten verfasst (A. v. Harnack, Marcion^2 = TU 45 [1924] 454* zu S. 369*ff; Y. Azéma: SC 98 [Paris 1964] 203_2).

β. Synode v. Zeugma (433). Unter der Leitung des Theodoret fand anlässlich der Auseinandersetzung um Nestorios u. Kyrill v. Alex. iJ. 433 in Zeugma eine Synode statt (o. Bd. 20, 827f), an der u. a. Joh. v. Germanikeia teilnahm. Dort einigten sich die Bischöfe der Eu. u. nahmen die Kirchengemeinschaft mit Kyrill v. Alex. wieder auf, trennten sich damit jedoch von ihrem Metropoliten Alexander v. Hierapolis (AConcOec 1, 4, 138f; Theodrt. ep. C 19 [SC 429, 224/6]).

γ. Abib v. Doliche. Er stand in den christologischen Streitigkeiten offenbar auf der Seite des Nestorios (Synodicon: AConcOec 1, 4, 203, 30; zu dieser Quelle o. Bd. 20, 827); aus seinem Amt entfernt, vielleicht getötet (Theodrt. ep. C 25 [SC 429, 268, 44/50]), wurde er ersetzt durch Athanasios, einen von Johannes v. Ant. geweihten Bischof. Obwohl Athanasios gelobt hatte, zu Lebzeiten seines Vorgängers die Stadt nicht zu betreten, brach er sein Versprechen, fiel in die Stadt ein u. tamquam tyrannus Dolichium comprehendit (Synodicon aO. 161, 9/16).

δ. Andreas v. Samosata. (P. Évieux, André de Samosate. Un adversaire de Cyrille d'Alex. durant la crise nestorienne: RevÉtByz 32 [1974] 253/300; E. Venables, Art. Andreas Samosatensis: Dict. of Christ. biogr. 1 [1877] 112f; M. Jugie, Art. André nr. 13: DictHistGE 2 [1914] 1604/6; J. Mahé, Les anathématismes de s. Cyrille d'Alex. et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche: RevHistEccl 7 [1906] 505/42; Y. Azéma: SC 429 [Paris 1998] 26f; G. Luongo, Acacio di Melitene ed Andrea di Samosata. Agiografia e trasfigurazione nell',Encomio di S. Acacio': Augustinianum 35 [1995] 815/30.) – Seine Bedeutung liegt neben einer aktiven Teilnahme an den dogmatischen u. kirchenpolitischen Streitigkeiten des 5. Jh. insgesamt darin, dass ihm von Johannes v. Ant. offenbar aufgetragen war, die Anathematismen des Kyrill v. Alex. gegen Nestorios zu widerlegen. Ein zweites Schreiben gegen Kyrill ist nur durch Anastasios Sinaites auf uns gekommen, der Andreas v. Samosata als πονηρὸς δράκων bezeichnet, der sein Gift aus dem Herzen des Nestorios gegen den weisen Lehrer Kyrill verspritzt habe (22, 4 [CCG 8, 303]). Zeitweise in Gegensatz zu Johannes v. Ant., der auf der Synode v. Zeugma iJ. 433 zusammen mit anderen die Gemeinschaft mit Kyrill wiederhergestellt hatte, hielt er sich auf Seiten einer Partei, die zwar Kyrills Orthodoxie anerkannte, auf eine Verurteilung des Nestorios jedoch verzichten wollte. Über diese Frage tauschte Andreas Briefe mit seinem Metropoliten, Alexander v. Hierapolis, aus (vgl. AConcOec 1, 4, 86f. 99/101. 102f u. ö.). Schließlich lenkte Andreas ein u. schloss sich der Position derjenigen an, die bereits 433 die Einigungsformel unterzeichnet hatten. Auf der Synode v. Ephesos iJ. 449 unterzeichnete bereits Rufinos als Bischof v. Samosata. – Zur Korrespondenz des Andreas v. Samosata mit Rabbula v. Edessa (ClavisPG 6495. 6384) L. Abramowski: OrChr 41 (1957) 51/64 (Lit.); K. Pinggéra: W. Klein (Hrsg.), Syrische Kirchenväter (2004) 66f.

ε. Athanasios v. Perrhe. (A. v. Lantschoot, Art. Athanase nr. 73: DictHistGE 4 [1930] 1393f; Günther aO. [o. Sp. 258] 9/13.) – Größere Wellen schlug der Konflikt, den dieser Bischof v. Perrhe mit seinen Amtskollegen austrug. Von seinem Klerus wegen ‚in der Verwaltung der Diözese begangener Unregelmäßigkeiten' (ebd. 9) angeklagt, suchte Panolbios v. Hierapolis im Auftrag des Domnos v. Ant. eine Aussprache mit Athanasios. Dieser legte zunächst seinen Episkopat nieder; als der Stuhl neu besetzt werden sollte, erschien Athanasios u. nahm seinen alten Platz wieder ein. Von Kyrill v. Alex. u. Proklos v. Kpel gedrängt, intervenierte Domnos selbst u. berief 444 oder 445 eine Synode nach Antiocheia, auf der Athanasios trotz

Einladung nicht erschien. Die Synode beschloss eine Neubesetzung, u. Stephanos v. Hierapolis, der zweite Nachfolger des Panolbios nach Joh. v. Hierapolis, nominierte Sabinianos, der die Kirche von Perrhe bis 449 leitete. Auf der Synode v. Ephesos iJ. 449 veranlasste Dioskuros die Absetzung des Sabinianos u. die Wiedereinsetzung des Athanasios. Nachdem die Auseinandersetzung auf dem Konzil v. Chalkedon (451) besprochen u. die früheren Stellungnahmen des Proklos v. Kpel u. des Kyrill sowie die Akten der Synode v. Antiocheia vJ. 445 verlesen wurden, delegierte man die Untersuchung an Maximos v. Ant.; diese führte zur erneuten Einsetzung des Sabinianos. Ein Brief des Theodoret an Sabinianos ist erhalten (ep. S 127 [SC 111, 104/6]).

ζ. *Barsauma.* Aus Samosata soll nach der syr. Vita (s. unten) der Archimandrit Barsauma stammen (gest. ca. 457/58; G. Bardy, Art. Barsauma: DictHistGE 6 [1932] 946f; M. v. Esbroeck: LThK[3] 2 [1994] 33f; M. Honigmann, Le couvent de Barsauma et le patriarcat jacobite d'Antioche et de Syrie = CSCO 146 / Subs. 7 [Louvain 1954] 6/23; RevOrChr 19 [1914] 119). Er nahm auf Einladung Theodosius' II an der Synode in Ephesos iJ. 449 teil (vgl. AConcOec 2, 1, 1, 71); man musste seine Stellungnahmen aus dem Syr. dolmetschen. Während des Konzils v. Chalkedon warf man ihm vor, die Ermordung des Patriarchen Flavian v. Kpel, gegen den er bereits in Ephesos mit der Verteidigung des radikalen Monophysiten Eutyches aufgestanden war, gefordert u. ganz Syrien gegen die Konzilsväter aufgebracht zu haben (Honigman, Couvent aO. 8f; AConcOec 2, 1, 2, 116 [312]). Auf dem Konzil wurde jedoch die monophysitische Theologie verurteilt; man gewährte Barsauma 30 Tage, um die Verurteilung zu unterzeichnen, was er jedoch ablehnte. Während diese Ereignisse sich aus den Konzilsakten erschließen lassen, stammen weitere Angaben, einschließlich des Geburtsortes, aus der syr. Vita (frühestens Mitte 6. Jh. entstanden u. durch drei Hss. des 11./13. Jh. überliefert [Honigmann, Couvent aO. 12/5]), die bereits Zeichen der Verehrung trägt: Sie berichtet von verschiedenen Reisen nach Phönizien, Palästina u. *Jerusalem; seine antjüd. Einstellung manifestiert sich in der Zerstörung verschiedener Synagogen, was ihn in Konflikt mit Kaiserin *Eudokia geraten ließ. Er soll auch mit dem Einsiedler Jakob (s. u. Sp. 269f), dem *Styliten Symeon u. anderen zeitgenössischen Heiligen, die zu Gegnern des Chalcedonense wurden, zusammengetroffen sein, während Theodoret unerwähnt bleibt. Barsauma war strenger Asket (A. Palmer, Monk and mason on the Tigris frontier [Cambridge 1990] 85f). Das Barsauma-Kloster diente nichtchalkedonischen Patriarchen v. Antiochen lange als Residenz (Esbroeck aO. 34). Bemerkenswert ist seine Lage nördlich des Nemrud Dağı (Honigmann, Couvent aO. 36/46; Hellenkemper 396f [Lit.]; H. Kaufhold, Notizen zur späten Gesch. des Barsaumô-Klosters: Hugoye 3, 2 [2000]), dem einstigen Zentrum des kommagen. Herrscherkultes (vgl. o. Sp. 245/7).

η. *Andere.* Nach dem Konzil v. Chalkedon wurde offenbar der radikale Monophysit Eutyches nach Doliche verbannt (Janin, Doliché aO. [o. Sp. 252] 579; Hist. eccl. epit. 356 [GCS Theod. Anagn. 100]). – Aphthonios (R. Aigrain, Art. Aphtonius: DictHistGE 3 [1924] 950), Mönch des bei Zeugma gelegenen Publios-Klosters (s. u. Sp. 268f), übernahm von dem Gründer Publios die Leitung der syrisch sprechenden Mönche; 40 Jahre später wurde er zum Bischof v. Zeugma bestellt. Während seines Episkopats legte er seine asketische Lebensweise nicht ab u. wohnte weiterhin im Kloster. Ob der in Theodorets Korrespondenz mit der kommunalen Führung Zeugmas genannte Aphthonios mit dem Mönchsbischof identisch ist, kann nicht mit Sicherheit angenommen werden (ep. S 126 tit. [SC 111, 98]). Aphthonios erscheint auch unter den Adressaten zweier Briefe des Joh. Chrysostomos (ep. 70. 93 [PG 52, 647. 656f]). – Aus Barbalissos verweigerte Aquilinos (R. Aigrain, Art. Aquilinus: DictHistGE 3 [1924] 1144f) die Kirchengemeinschaft mit Kyrill v. Alex. u. wurde, wie A(b)bibos v. Doliche, abgesetzt (vgl. AConcOec 1, 4, 203f. 177). An seiner Stelle setzte Johannes v. Ant. einen von ihm (aus Theodorets Sicht unrechtmäßig, weil ohne Zustimmung des Metropoliten) geweihten Bischof namens Marinianos ein (ep. C 24 [SC 429, 260/2]; vgl. ebd. C 25 [270]). – Aus der Zeit des Bischofs Gemellinos v. Perrhe ist ein Brief des Rabbula v. *Edessa (gest. 435) an jenen erhalten, der sich mit dem Missbrauch der Eucharistie beschäftigt: Teile der Gemeinde des Bischofs, so habe er gehört, machten zwischen der Eucharistie u. normalen Speisen u. Getränken keinen Unterschied (Zach. Rhet. h. e. 10, 4 [CSCO 87 / Syr. 41, 121/8]; vgl. Ping-

géra aO. [o. Sp. 260] 62f; Gemellinos auch erwähnt AConcOec 1, 4, 136 in einem Brief des Andreas v. Samosata an Alexander v. Hierapolis; zu einem vergleichbaren Vorfall in Ägypten vgl. H. Brakmann: ders. / A. Gerhards [Hrsg.], Die kopt. Kirche [1994] 19. 212_{129}).

4. Sechstes u. siebtes Jh. Der nichtchalkedonische Patriarch v. Antiocheia, Athanasios I Gammala (,Kameltreiber'), stammt aus Samosata u. setzt nach seiner Weihe seinen Bruder Severos zum Bischof v. Samosata ein (Mich. Syr. chron. 10, 24 [2, 375/7 Chabot]; o. Bd. 19, 1235). – U. a. wurde Sura iJ. 540 von Chosroes erobert (ausführlicher Bericht: Procop. b. Pers. 2, 5, 8/33; vgl. Evagr. Schol. h. e. 4, 25 [171f Bidez / Parm.]); der Bischof der Stadt tritt dabei als Unterhändler mit den Persern auf u. trägt dem Feind die Kapitulation vor, u. a. mit der Begründung, die Stadt werde von den ,Römern' ehrlos behandelt (2, 5, 13: πόλεως Ῥωμαίοις ... ἀτιμοτάτης). – Ferner sind aus Sura bekannt Marion, der an der Ordination des Severos v. Ant. teilnahm (vgl. Sev. Ant. epp. sel. 6, 1, 59 [278f Brooks]), Sergios (Barhebr. chron. eccl. 1, 46 [214/34 Abbeloos / Lamy]) u. der von Jakob Baradai eingesetzte Iohanan (Joh. Eph. vit. beat. orient. 50 [PO 19, 156]; PsJoh. Eph. vit. Jacob. [ebd. 241]).

III. Heiligenverehrung. a. Allgemein. Neben den Kult lokaler Blutzeugen der *Christenverfolgung, nicht selten erst durch ,Wunder' angeblicher Vergessenheit entrissen (somit ohne alte Kulttradition), tritt vom 4./5. Jh. an die Verehrung heiliger Asketen zu Lebzeiten u. nach ihrem Tod. Als Verfolger einheimischer Märtyrer benennt die regionale Hagiographie meist Kaiser Maximianus (C. *Galerius Valerius Maximianus, von Historikern als Verwechslung mit *Maximinus Daia angesehen). – Verehrung von *Reliquien wird in der Eu. nicht nur gepflegt, sondern um ihren Besitz schon zZt. Theodorets gestritten (s. u. Sp. 269f). Theodoret ließ Apostel- u. Prophetenreliquien aus Phönikien u. Palästina nach Kyrrhos transferieren; unter ihnen beglaubigt Jakobos v. Kyrrhestike Gebeine des Täufers *Johannes (Theodrt. hist. rel. 21, 19/22 [SC 257, 100/6]). Apostelreliquien wurden in der Gründung des Alypios beigesetzt, die ursprünglich die Gebeine seines Onkels Markianos (s. u. Sp. 270) aufnehmen sollte (hist. rel. 3, 18 [234, 280]), u. später, wie Theodoret plante, die des Jakobos (ebd. 21, 30 [257, 114/6]). Kyrrhos besaß zZt. Theodorets ein Propheten-Heiligtum mit benachbartem Kloster (ebd. 21, 10 [82]; beide nicht näher bekannt: Canivet 194_{160}; E. Frézouls, L'exploration archéol. de Cyrrhus: Apamée de Syrie [Bruxelles 1969] 81/93).

b. Märtyrer. 1. Dionysios. Der nicht näher bekannte Blutzeuge wurde in Kyrrhos als Nothelfer angerufen, sein Grab in einer Kirche vor der Stadt verehrt (Theodrt. hist. rel. 2, 21 [SC 234, 240]). Dem Heiligtum erkannte Kaiser Anastasios (491/518) Asylrecht zu (InscrGrLatSyr 1, 97f nr. 160; H. Delehaye: AnalBoll 27 [1908] 88f; ders., Les origines du culte des martyrs[2] = SubsHag 20 [Bruxelles 1933] 189f).

2. Kosmas u. Damian. (M. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, bes. 237/40. 257.) – Der Kult der in der ganzen Christenheit angerufenen Arztheiligen (*Heilgötter) geht von der Eu. aus, wo sich bei Kyrrhos beider anfangs für *Heiligenverehrung unerlässliches Grab befand (H. Delehaye, Rez. Deubner: AnalBoll 27 [1908] 225). Im Zuge der Kultverbreitung wurden dem Nothelferpaar (*Dioskuren) unterschiedliche Identitäten beigelegt (Lit.: Wacht aO. 238). Unter Carinus oder *Diocletianus u. Maximianus werden sie als Christen gefoltert; ihr Tod wird teils als friedlich, teils als Hinrichtung geschildert (Theodrt. ep. S 145 [SC 111, 168] nennt Kosmas ,Märtyrer'). Ihr unbekannt gebliebenes Grab soll erst ein *Kamel aufgedeckt (vgl. u. Sp. 268) u. die Translation der Gebeine nach Phereman bei Kyrrhos veranlasst haben. Dort errichtete man ihnen eine Kultstätte (τέμενος; μαρτύριον), bei der christliche *Inkubation gepflegt wurde (Vit. et mir. Cosm. et Dam. 1, 10; 18 [9. 45 Rupprecht]; Vit. Domet. 12; s. unten; Theods. sit. terr. s. 32 [CCL 175, 125]: Quiro = Cyro). Kaiser Justinian förderte aus Dankbarkeit für Hilfe in Krankheit den Kosmas-Damian-Kult nicht nur in Kpel, sondern v. a. auch die Ausstattung von Kyrrhos (Procop. aed. 2, 11, 4).

3. Sergios u. Bakchos. Die Verehrung des Soldatenmärtyrers Sergios u. seines im Kult blasseren Gefährten Bakchos verbreitete sich aus Syria (Theodrt. affect. 8, 69 [SC 57, 335]; u. Sp. 271) in die ganze christl. Welt (Greg. Tur. hist. Franc. 7, 31 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 350f]; *Kpel, Sergios-Bacchos-Kirche, 6. Jh.). Von ihrem Leben u. ersten Kult erzählt eine in der Eu., am ehesten in *Resafa (Sergiupolis), entstandene legendäre Passio (BHG 1624, ed.

J. Van den Gheyn: AnalBoll 14 [1895] 384/9; D. Woods, The emperor Julian and the passion of Sergius and Bacchus: JournEarlChrStud 5 [1997] 335/67; Fowden 8/26; auf sie greift schon Severos v. Ant. iJ. 514 in Chalkis zurück, hom. cathedr. 57 [PO 4, 1, 83/94]): Die Schrift stellt beide vor als Offiziere der Leibgarde u. ‚Freunde (φίλοι) des Kaisers‘ (K. Treu: o. Bd. 8, 422), hier Maximianos genannt, so einflussreich, dass Sergios seinem Freund Antiochos das Amt eines dux der Eu. erwirken konnte, Pass. Serg. Bacch. 13 gekennzeichnet als Grenzprovinz zu den *Sarazenen. Aus Missgunst beim Kaiser als Christen denunziert u. an ihrer Opferverweigerung erkannt, wurden die beiden ‚Soldaten Christi‘ förmlich degradiert, in Frauenkleidern (ebd. 7 mit dem als Brautkleid verstandenen Taufgewand verglichen) durch die Stadt paradiert (vgl. Zos. hist. 3, 3, 4f), schließlich zwecks Bekehrung oder Folter u. Hinrichtung zu Antiochos in die Eu. verbracht. Im Kastron Barbalissos starb Bakchos unter den Schlägen der Folterknechte (ebd.; nach Theods. aO. auch Sergios; *Folterwerkzeuge). Die den Tieren zum Fraß vorgeworfene Leiche beschützten Vögel über Nacht, bis Mönche der Umgebung (τινὲς τῶν ἐκεῖσε οἰκούντων ἀδελφῶν ἐν τοῖς σπηλαίοις) sie in einer ihrer Höhlen beisetzten (um 570 besuchte der Pilger v. Piacenza das Grab des Bakchos in Barbalissos, Anton. Plac. itin. 47 [CCL 175, 153]). Sergios musste in Folterschuhen den Wagen des dux über die Kastra Sura u. Tetrapyrgium zum Kastron Resafa begleiten, vor dessen Mauern er, von Mensch und Tier bedauert, unter dem Schwert starb; nichtchristliche Zuschauer haben ihn aus Mitmenschlichkeit begraben. An seiner Sterbe- u. Begräbnisstätte öffnete sich ein Erdspalt (χάος), der den nach Pass. Serg. Bacch. 28 Schweinen gleichenden Vertretern des Hellenismos als Adyton (*Abaton) galt. Den nach längerer Frist vorgenommenen Versuch von Christen, die Gebeine des Sergios nach Sura (für Anton. Plac. aO. Sterbeort des Märtyrerpaares) zu entführen, verhinderte eine wunderbare Lichterscheinung u. beendete die Errichtung eines ersten Memorialbaus am Grab. Erst nach dem Aufblühen der Kirche wurde Sergios ein angemessenes Martyrion innerhalb Resafas errichtet, durch 15 Bischöfe geweiht (*Kirchweihe) u. dorthin seine Reliquien transferiert (vom Hörensagen meint Anton. Plac. aO., Sergius ruhe in heremo inter Saracenos … in civitate Tetrapyrgio). Hier u. besonders aber an Sergios' erster Grablege sollen sich viele Heilungswunder ereignet u. wilde Tiere aus der Wüste alljährlich friedlich das Sergiosfest mitgefeiert haben, einmal mehr Gegenbild der Christenverfolger, die Pass. Serg. Bacch. 14 als wilder denn Tiere charakterisiert. – Ob historische Martyrien kaiserlicher *Christenverfolgung hinter dieser Hagiographie stehen, ist unbekannt. Der Versuch, die Erzählung auf authentische Akten eines Blutzeugen unter Kaiser Iulianus zurückzuführen (Woods aO.), überzeugt nicht (Fowden 13/5). Anderseits ist sie nicht nur ein Zeugnis spätantiken Märtyrerkultes u. Werbung für ein Pilgerheiligtum am Rande des Imperium Romanum, sondern lässt auch zeitgenössische *Jesus- u. Christentumkritik (Pass. Serg. Bacch. 8) sowie christliche Antikritik (ebd. 9) u. Apologetik in kirchlichen Kreisen der Region anklingen.

4. Hipparchos u. Gefährten. Die Metropolis Samosata verehrte neben Eusebios (o. Sp. 256f) eine Siebenergruppe lokaler Märtyrer: die vornehmen Greise Hipparchos u. Philotheos sowie die jungen Patriziersöhne Jakob, Paragros, Habibos, Romanos u. Lulianos, sämtlich Neugetaufte. Ihre allein in syrischer Fassung vorliegenden Akten (BHO 388; ed. S. E. Assemani, Acta ss. martyrum orientalium et occidentalium 2 [Romae 1748] 123/47; R. Aubert, Art. Hyperechios nr. 1: DictHistGE 25 [1995] 540) datieren ihr Martyrium am Kreuz in das 5. Regierungsjahr des Kaisers Maximianos u. gehen von seiner Anwesenheit am Ort aus. Topographische Angaben lassen auf Ortskenntnis schließen. Die betonte Erwähnung eines *Palliums des Taufpriesters verrät, dass der Hagiograph sein Werk nach dem 5. Jh. verfasst haben muss (S. Ristow, Art. Kleidung I: o. Bd. 20, 1270).

5. Azazaïl. Von seinem Martyrium erzählt eine syr. Passio (BHO 125; ed. F. Macler, Histoire de s. Azazaïl = Bibl. de l'Éc. des Hautes Ét. 141 [Paris 1902]; Th. Nöldeke, Rez.: ByzZs 12 [1903] 608/10): Azazaïl, 14-jähriger Sohn des Statthalters in Samosata, gibt sich dort als einziger einem kaiserlichen Spürtrupp als Christ zu erkennen, wird nach Rom vor Kaiser Maximianus gebracht, widersteht dessen Versprechungen u. Folterungen, disputiert mit ihm ausführlich über Polytheismus u. Christenglauben, stirbt unter dem Schwert am 3. VIII. 304 u. wird in einem röm. Kloster beigesetzt. Die Erzählung ist offensichtlich aus den griech. Akten BHG

1409 des phryg. Märtyrers Pankratios entwickelt (Macler aO. 10/5. 21; H. Delehaye, Rez. Macler: AnalBoll 23 [1904] 94; P. Franchi de'Cavalieri, Hagiographica = StudTest 19 [Roma 1908] 83f; der syr. Name Azazaïl ist jedoch nicht eine Art Übersetzung von Παγκράτιος; Nöldeke aO. 609 gegen Macler aO. 56). Dabei trägt sie nicht allein veränderte Namen des Heiligen u. seiner Heimatstadt ein, sondern beginnt mit der Authentifizierung der Azazaïl-Gebeine bei einer legendären Reliquienprüfung durch Feuer unter Theodosios II 449 in Kpel, nach der ein Bischof Abhai, angeblich v. Nikaia, sie mit 5000 anderen in den Osten Syrias übertragen habe (§ 3; vgl. BHO 10), u. endet mit einem langen Gebet, in dem der Märtyrer Christus um Wohltaten aller Art für jene bittet, die ein Martyrion mit einer Partikel seiner Gebeine aufsuchen u. seinen Gedenktag feiern (§§ 62/84). Im Hintergrund steht wahrscheinlich eine Reliquientranslation nach Samosata, die zwecks Kultförderung als Repatriierung eines einheimischen Blutzeugen ausgegeben wurde. Auf Anknüpfung an eine vorausgehende Verehrung eines frühchristl. Märtyrers deuten die verdoppelten Festdaten des Azazaïl hin (§ 1; Delehaye, Rez. Macler aO. 94). Die syr. Legende wurde kaum vor 800 geschrieben (Nöldeke aO. 609).

6. Dometios. Theodoret v. Kyrrhos erwähnt ihn nicht. Joh. Malalas berichtet um 532/33 nC., dass Kaiser *Iulianus auf seinem Perserfeldzug 363 die von Heilung Suchenden umlagerte Höhle des Einsiedlers Dometios bei Kyrrhos beobachtete u. diesem gebot, die um Gottes willen gesuchte Einsamkeit auch ernsthaft einzuhalten. Nach Dometios' Weigerung, die gläubige Menge wegzusenden, habe der Kaiser den Eremiten fest einmauern lassen u. auf diese Weise zum Märtyrer gemacht (chron. 12, 19f [251f Thurn] par. Chron. pasch. zJ. 363 [PG 92, 745]; vgl. Greg. Tur. glor. mart. 99 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 554]). Malalas' Erzählung ist Echo einer in der Kyrrhestike beheimateten Hagiographie, die in der Dometios-Vita BHG 560 greifbar wird (ed. J. Van den Gheyn: AnalBoll 19 [1900] 285/317; P. Peeters, Dometios le Martyr et Dometios le médecin: ebd. 52 [1939] 72/104; ders., Le tréfonds oriental d'hagiographie byz. = SubsHag 26 [Bruxelles 1950] 142/6; M. F. G. Parmentier, Non-medical ways of healing in eastern Christendom: Fructus centesimus, Festschr. G. J. M. Bartelink [Dordrecht 1989] 281/90). Sie setzt voraus, dass die Verehrung des lange vergessenen Dometios erst spät, nach Aufdeckung der Reliquien durch ein gestraucheltes *Kamel, einsetzte. Ihr spätantikes Zentrum war die Kirche der *Domäne Parthes nördlich von Kyrrhos, möglicherweise in Konkurrenz zum nahen Kosmas-Damian-Heiligtum (Peeters, Dometios aO. 98). Die vielleicht auf syrischer Vorlage (vgl. BHO 263: Vit. Domet.) beruhende Dometios-Biographie (βίος καὶ μαρτύριον) lässt seinem Martyrium (hier durch Steinigung durch Begleiter Julians) den βίος πρὸ τοῦ μαρτυρίου (RAC Suppl. 1, 1171) vorausgehen: Aus Persien stammend, dort für das Christentum durch einen Mönchsmissionar gewonnen, gelangt er in einer Serie von Fluchtbewegungen über Nisibis, wo er getauft u. Mönch eines Koinobions wird, sowie das Sergios-Kloster von Theodosiupolis / Resaina nach vielen Jahren nach Kyrrhos, besucht dort zunächst die Kirche der Arztheiligen Kosmas u. Damian, in der er *Inkubation beobachtet, lässt sich dann im nahen Gebirge als Eremit nieder. Überall zeichnet er sich durch strenge Askese (daher bei Christen als *Samaritaner verdächtigt) u. Thaumaturgie aus, bewirkt ein Straf-, mehrheitlich aber Heilungswunder (u. a. von *Kinderlosigkeit), stets mit *Gebet, meist unter Kniebeugen, verbunden (ohne implizite Inkubations-Kritik; gegen Parmentier aO. 284). Die Schilderung von persischer Jugend u. Martyrium des Heiligen bietet naheliegenden Anlass zu Polemik gegen das pers. Heidentum u. den Hellenismus Julians (dessen Anhängern die Charakterisierung *Jesu als ‚der aus Maria ist' [21] in den Mund gelegt ist; sie belegt daher keine Herkunft der Vita aus Nestorios-freundlichen Kreisen; gegen Parmentier aO. 287f).

IV. Mönchtum. Hauptquelle für das syr. *Mönchtum ist die Historia religiosa des Theodoret v. Kyrrhos (M. Van Uytfanghe: RAC Suppl. 1, 1210/6). Sie berichtet sowohl von Einsiedlern als auch von klosterartigen Anlagen (Koinobien); vgl. Canivet. Weitere Angaben zu Klöstern in der Vita Daniels des Styliten (s. u. Sp. 270).

a. Publios u. sein Kloster. (Theodrt. hist. rel. 5 [SC 234, 328/44].) – Publios stammte aus einer in Zeugma ansässigen Senatorenfamilie u. gründete seine Einsiedelei auf einer dreißig Stadien entfernten Anhöhe (*Höhenkult). Den Tag verbrachte er mit Psalmenge-

sang, Schriftlesung, Gebet, der ‚Sorge um Fremde‘ u. Handarbeit (ebd. 5, 2 [330]). Seine Schüler brachte er in kleinen Hütten unter u. kontrollierte ihre Beobachtung seiner Mönchsregel, so mit einer Waage das Gewicht ihrer Brotration u. die Einhaltung der nächtlichen Gebete. Zur gegenseitigen Stärkung wurde ein Koinobion errichtet, später ein zweites für Syrer, die die griech. Sprache nicht beherrschten. In der beiden gemeinsamen Kirche wurde das Morgen- u. Abendlob in zwei Chören, in beiden Sprachen abwechselnd, gebetet (ebd. 5, 5 [336]). Diese Ordnung bestand noch zZt. Theodorets. Publios' Nachfolger wurden für das griech. Teilkloster Theoteknos d. Ä., Theodotos aus Armenien (zu diesem ebd. 5, 7 [338/40]), dessen Neffe Theoteknos d. J. u. Gregorios. Leiter des syr. Teilklosters war für mehr als vierzig Jahre Aphthonios, der spätere Bischof v. Zeugma (s. o. Sp. 262). – Der Theodrt. h. e. 4, 28, 1 für die Gegend von Zeugma angeführte Mönch Paulos ist nicht näher bekannt.

b. Maron. In der Gegend von Kyrrhos lag das Bergheiligtum, das sich der als Heiler wirkende ‚Freiluftasket‘ (ὑπαίθριος; o. Bd. 20, 1246f) Maron zur Bleibe gewählt hatte (Theodrt. hist. rel. 16; 21, 3 [SC 257, 28/32. 72]; zur Lokalisierung Canivet 199f; H. Suermann, Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche [1998] 52/72). Um den Besitz seiner Gebeine kam es zu gewalttätigen Auseinandersetzungen; die Sieger errichteten in ihrem Dorf einen großen Grabbau mit jährlichem Heiligenfest (Theodrt. hist. rel. 16 [SC 257, 28/32]). Die maronitische Kirche trägt ihren Namen von diesem Asketen, über den Theodoret erstaunlich wenig berichtet (P. Naaman, Théodoret de Cyr et le monastère de St. Maroun. Les origines des Maronites [Beyrouth 1971]); erst spätere Quellen sind ausführlicher, so etwa der alex. Patriarch Eutychios (9./10. Jh.; Suermann aO. 41/51). Die Lage des Klosters Mar Maron ist nicht ermittelt (ebd. 71f).

c. Jakobos aus Kyrrhestike. Marons berühmtester Schüler (gest. 467/68) lebte, zunächst als *Rekluse, dann als ‚Freiluftasket‘, u. in Eisenketten gegürtet, auf einem Berg dreißig Stadien (5,5 km) von Kyrrhos entfernt. Theodoret schätzte ihn sehr, suchte ihn auf u. war um sein Wohlergehen besorgt (hist. rel. 21, 5 [SC 257, 76/8]). Dem noch Lebenden errichteten Christen eines benachbarten Dorfes ein großes Heiligtum; Theodoret bereitete ebenfalls eine Grabstätte im Apostel-Martyrion v. Kyrrhos vor (o. Sp. 263). Da der Heilige jedoch auf seinem Berg bestattet sein wollte, brachte man den fertigen Sarkophag (λάρναξ) dorthin u. überdachte ihn zum Schutz gegen das Wetter. Jakobos selbst sammelte in ihm zahlreiche Reliquien, damit er inmitten von Propheten, Aposteln u. Märtyrern die Auferstehung erwarte (ebd. 21, 30 [114/6]).

d. Säulenheilige. Aus der Gegend von Samosata stammte der *Stylit Daniel, gest. 493 (V. Laurent, Art. Daniel nr. 11: DictHistGE 14 [1960] 73f; H. Delehaye, Les saints stylites = SubsHag 14 [Bruxelles 1923] XXXV/LVIII. 1/95 [vita antiquior]; **Biographie II; Übers. H. Lietzmann, Byz. Legenden [1911]), der, bereits im Alter von fünf Jahren von den Eltern Gott geweiht (*Oblation), als Zwölfjähriger in ein benachbartes Kloster eintrat. Nach einem Besuch bei dem Styliten Symeon d. Ä. bereiste er zahlreiche Städte u. folgte schließlich, über 50-jährig, dem Beispiel Symeons in Anaplus bei Kpel (vgl. o. Bd. 17, 92).

e. Andere. Kyrrhos war Heimat des senatorischer Familie entstammenden Wüstenmönchs u. Wundertäters Markianos, der nach eigener Lebensregel in *Klausur in der Chalkidene lebte. Eine nahe Mönchssiedlung von Schülern leitete Eusebios, eine zweite bei Apameia der spätere Bischof Agapetos (hist. rel. 3, 1/23 [SC 234, 246/89]). Noch zu Markianos' Lebzeiten wurden, u. a. in Kyrrhos u. Chalkis, Grabkapellen (σηκὸς εὐκτήριος) errichtet, die seine Gebeine bergen sollten; er aber ließ sich geheim bestatten, u. der Ort seiner Grabstätte wurde erst nach Jahrzehnten bekannt (ebd. 3, 18 [280/4]). – Ferner lebten in der Kyrrhestike mehrere Asketen, die Theodoret den Lesern seiner ‚Mönchsgeschichte‘ eigens vorstellt (hist. rel. 14, 1 [SC 257, 8/10]), so zB. der syrophone Maesumas (Μαησυμᾶς), der als Dorfpastor u. Krankenheiler wirkte (14 [8/16]), der *Rekluse Akepsimas, der im Vorwissen seines Todes das *Joch der Priesterweihe nicht floh (15 [18/26]), der Einsiedler Maris, den Theodoret selbst in seinem Dorf Homeros besuchte (20 [64/8]; zur Lokalisierung Canivet 201f), u. die beiden Eremiten Thalassios u. Limnaios, die sich in der Nähe des bei Kyrrhos gelegenen Ortes Tillima, später bei Targala niederließen (Theodrt. hist. rel. 22 [SC 257, 124/32]). Aus der Gegend von Kyrrhos stammt auch der Mönch Abrahames, später Bischof von *Harran (ebd. 17).

f. Kannibalismus. Der von Mich. Syr. chron. 11, 11 (2, 446/9 Chabot) berichtete Kannibalismus des Einsiedlers Elisaeus, der während einer *Hungersnot Kinder in seine Wohnhöhle bei Germanikeia lockte, tötete u. verzehrte, wird sich vermutlich erst im 7. Jh. zugetragen haben (anders Stiernon / Stiernon aO. [o. Sp. 252] 945).

V. Gebäude. Einige Mosaiken gehören zu frühchristlicher Architektur in der K. / Eu.: Perrhe, Akdeğirmen Hüyük, Hülümen, Aşaği Çardak, Doliche, Harap Köyü, İkizkuyu, Kürdülü Kersentaş, Yukari Söğütlü, Hasanoğlu, Zeugma, Kyrrhos u. el-Bireh; dazu kommen Spolien christlicher Architektur in Doliche, Samosata u. Zeugma (Wagner, Seleukeia 116f [*Kapitelle aus Zeugma]; Candemir / Wagner; Hellenkemper 407 [Hasanoğlu]. 413 [Kyrrhos]; Hild / Hellenkemper / Hellenkemper-Salies 193f; P. Donceel-Voûte, Les pavements des églises byz. de Syrie et du Liban [Louvain-la-Neuve 1988] 33 [Mosaikinschriften-Frg. mit Nennung eines εὐκτήριον = Gebetsraumes aus el-Bireh]). Die sich aus diesen Befunden ergebenden Bauformen sind wegen späterer Wiederverwendung des Steinmaterials u. fehlenden Ausgrabungen meist nur eingeschränkt zu beurteilen. In den befestigten Städten Dibsi Faraj (wohl das ant. Neokaisareia [s. o. Sp. 243. 253]), *Resafa u. Zenobia in der Eu. (s. unten) gibt es jedoch gut erhaltene u. archäologisch untersuchte Kirchen. Im äußersten Osten der späteren Eu. ist die ‚Hauskirche' des 3. Jh. von *Dura-Europos bekannt. Hinzu kommt die Erwähnung einer von Bischof Philippikos errichteten Marienkirche in Zeugma (Mich. Syr. chron. 10, 20 [2, 360 Ch.]) u. einige kaum genauer datierbare u. oft auch nicht funktional bestimmbare ‚Felsenklöster' (Hellenkemper). – Der nur teilweise erforschte Zentralbau von Akdeğirmen Hüyük kann mit anderen byz. Vierkonchenbauten verglichen werden (2. H. 5. Jh.?; Beispiele bei P. Grossmann, Die zweischaligen spätant. Vierkonchenbauten in Ägypten u. ihre Beziehung zu den gleichartigen Bauten in Europa u. Kleinasien: G. Grimm / H. Heinen / E. Winter [Hrsg.], Das röm.-byz. Ägypten [1983] 167/73). In Hülümen belegt eine Inschrift die Funktion eines Baus als Martyrion (Candemir / Wagner 221 Abb. 6 Taf. 86). Das Martyrion für den hl. Sergios in Yukari Söğütlü ist inschriftlich ins J. 431 datiert u. stellt zZt. das älteste bekannte Beispiel einer Verehrungsstätte für Sergios dar (*Resafa; Candemir / Wagner 230f). – Ein mit Mosaiken ausgestattetes Martyrion für einen Bischof Sabinos wurde bei Aşaği Çardak vor den Mauern von Zeugma angeschnitten (Wagner, Seleukeia 111 Taf. 7). Vielleicht ist der hier inschriftlich genannte Bischof mit dem Sabinianos v. Zeugma zu identifizieren, der iJ. 363 die Synode v. Antiocheia unterzeichnete (Mansi 3, 372; vgl. o. Sp. 260f). Dies würde der bisherigen stilistischen Ansetzung der Mosaiken in das 5./6. Jh. (Candemir / Wagner 210f) allerdings nicht entsprechen. – Zu mittel- u. spätbyzantinischen Befunden vgl. Hellenkemper 389/414. – In Dibsi Faraj sind zwei bedeutende Kirchen archäologisch ergraben (Sarre / Herzfeld aO. [o. Sp. 254] 129/31; Harper aO. 330/4 [o. Sp. 243]; Donceel-Voûte aO. 69/87). Die 41,5 m lange u. 29,5 m breite Kirche auf der Zitadelle vom Ende des 4. oder Anf. 5. Jh. weist eine zentrale *Bema-Konstruktion, Mosaiken u. Apsisnebenräume auf, von denen der nördl. nach Vergleichen als *Baptisterium gedeutet werden könnte (ebd. 70/7). Die zweite, östlich extra muros gelegene 51 m lange u. 23,75 m breite *Basilika ist nach einer Inschrift von 429 im Narthex, die den Bau als Martyrion bezeichnet, u. aus stilistischen Erwägungen zu seinen Mosaiken im 5. Jh. errichtet worden (ebd. 78/87). – In Zenobia blieben neben der Befestigung (s. o. Sp. 243) u. dem mehrstöckigen Praetorium (Lauffray aO. 1, 121/3) auch die Ruinen der östl. u. der westl. bzw. nördl., im ummauerten Stadtgebiet liegenden Kirchen aus dem frühen 6. u. dem mittleren Drittel des 6. Jh. erhalten (ebd. 2, 49/111). Gelegentliche Identifikationen als Kathedralen der Orthodoxen bzw. Monophysiten (F. W. Deichmann, Halebiya-Zenobia: CorsRavenna 1974, 160) basieren auf der Existenz von Taufpiscinen in beiden Kirchen (S. Ristow, Früchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 618f). In der Südnekropole wurde eine kleine Grabkapelle mit abgeschrankter Ostapsis u. Sarkophagbestattung im Südwesten freigelegt (Lauffray aO. [o. Sp. 243] 2, 223f mit Fig. 106; zu den christl. Inschriften aus der Nekropole ebd. 227/36). Zu Bauornamentik u. Datierungsfragen Brands 262/5.

VI. Handwerk u. Kunst. Neben den wohl in K. / Eu. hergestellten Mosaiken (s. oben) können lokale *Kapitell-Werkstätten für das letzte Viertel des 5. Jh. bis in die 630er Jahre in *Resafa postuliert werden (G. Brands, Martyrion u. Bischofskirche: Akten 12. In-

tern. Kongr. Christl. Arch. = JbAC ErgBd. 20 [1995] 590/7; zum nordmesopotamischen Formenrepertoire Brands 117/20. 237/9. 265/74). Nennenswerte Kleinfunde frühbyzantinischer Zeit sind bisher nicht bekannt.

G. BRANDS, Die Bauornamentik von Resafa-Sergiupolis. Stud. zur spätant. Architektur u. Bauausstattung in Syrien u. Nordmesopotamien = Resafa 6 (2002). – H. CH. BRENNECKE, Studien zur Gesch. der Homöer = BeitrHistTheol 73 (1988). – H. CANDEMIR / J. WAGNER, Christl. Mosaiken in der nördl. Eu.: Studien 192/231. – P. CANIVET, Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr = Théologie hist. 42 (Paris 1977). – F. CUMONT, Études syriennes (ebd. 1917). – J.-M. DENTZER / W. ORTHMANN (Hrsg.), Archéologie et hist. de la Syrie 2 = Schr. zur vorderasiat. Arch. 1 (1989). – F. K. DÖRNER (Hrsg.), K. Gesch. u. Kultur einer ant. Landschaft = Ant. Welt 6 Sondernr. (1975). – H. DÖRRIE, Der Königskult von K. im Lichte neuer Inschr.-Funde = AbhGöttingen 3, 60 (1964). – R. EARLY u. a., Zeugma interim reports. Rescue excavations = JournRomArch Suppl. 51 (Portsmouth 2003). – PH. ESCOLAN, Monachisme et église. Le monachisme syrien du 4e au 7e s. = Théologie hist. 109 (Paris 1999). – E. K. FOWDEN, The barbarian plain. St. Sergius between Rome and Iran (Berkeley 1999). – P. M. FRASER, The kings of K. and the Greek world: Studien 359/74. – H. HELLENKEMPER, Kirchen u. Klöster in der nördl. Eu.: ebd. 389/414. – F. HILD / H. HELLENKEMPER / G. HELLENKEMPER-SALIES, Art. K. - Kilikien - Isaurien: RBK 4 (1990) 182/356. – M. HÖRIG, Iupiter Dolichenus: ANRW 2, 17, 4 (1984) 2136/79. – E. HONIGMANN, Art. K.: PW Suppl. 4 (1924) 978/90. – B. JACOBS, Zur relativen Datierung einiger kommagen. Heiligtümer. Sofraz Köy, Samosata, Arsameia am Nymphaios, Nemrud Daği: R. Rolle / K. Schmidt (Hrsg.) Archäologische Stud. in Kontaktzonen der ant. Welt (1998) 37/47. – A. H. M. JONES, The cities of the eastern Roman provinces (Oxford 1971). – D. KENNEDY, The twin towns of Zeugma on the Euphrates = JournRomArch Suppl. 27 (Portsmouth 1988). – F. MILLAR, The Roman Near East (Cambridge, Mass. 1993). – STUDIEN zur Religion u. Kultur Kleinasiens, Festschr. F. K. Dörner (Leiden 1978). – A. SCHUTTE-MAISCHATZ / E. WINTER (Hrsg.), Doliche - Eine kommagen. Stadt u. ihre Götter = Asia Minor Stud. 52 (2004). – J. WAGNER, Dynastie u. Herrscherkult in K. Forsch.-gesch. u. neuere Funde: IstMitt 33 (1983) 177/224; Seleukeia am Euphrat / Zeugma = Beih. TübAtlVordOr B 10 (1976).

Alfred Breitenbach / Sebastian Ristow.

Kommentar.

Vorbemerkung. Der K. stellt in der Antike aufgrund seiner vielfältigen Funktionen, der verschiedenen Formen u. Methoden u. nicht

zuletzt wegen des langen Zeitraums seines Bestehens kein scharf abzugrenzendes literarisches Genus dar. Wenn hier der Versuch seiner Darstellung unternommen wird, liegt dem Begriff ein Vorverständnis zugrunde, das den K. auf Auslegung beschränkt u. dabei als Minimalanforderung eine dem Text linear folgende, möglichst vollständige Erklärung von Sprache u. Inhalt postuliert, die einer rational nachvollziehbaren Methode gehorcht. Spezielle Typen von K. (juristische, medizinische, astronomische K.) bleiben aufgrund der paradigmatischen Zielsetzung dieses Artikels ausgespart.

A. Grundlagen u. Konstituenten. Voraussetzung von K. ist die Existenz kanonischer oder klassischer Texte, die als abgeschlossene Grundtexte einer Religion, Philosophie oder Wissenschaft verbindlich die Identität einer Gruppe bestimmen (formative Funktion) sowie ihr Handeln u. Denken determinieren (normative Funktion; Assmann 10; vgl. *Buch II; *Heilige Schriften; *Kanon I). Der Kommentator setzt Verstehbarkeit u. autoritativen Sinn dieser in Raum u. Zeit distanten Instanz voraus, deren zeitungebundene, aber verborgene Wahrheit zu enthüllen ist. Als in der antiken Schule verankerte Literaturform gibt der K. den Weg des Verstehens vor (*Exegese als lineare Wegweisung bei Schol. in Dion. Thrac.: GrammGr 1, 3, 455, 22f). – Der K. entzieht sich einer eindeutigen Klassifikation, weil Formengeschichte, Entstehungsbedingungen u. zeitbedingte Aufgaben mannigfachen Innovationen unterworfen waren u. beispielsweise zum Typus des Lemma-, des paraphrasierenden u. des Frage-u.-Antwort-K. (*Erotapokriseis) führten. Als Grundtypus kann jedoch das auf eine Papyrusrolle (vgl. *Buch I) geschriebene Hypomnema definiert werden: Auf einer vom Originaltext materiell getrennten Rolle wird dieser in Form von Lemmata selten ganz, meistens auszugsweise zitiert, wobei das jeweilige Lemma durch ἔκθεσις nach links vom Spaltentext des K. abgesetzt ist. Das Ende des Texts wird häufig durch einen Zwischenraum u. die Paragraphos, das Ende des K.teils durch Koronis mit oder ohne Diple markiert (Del Fabbro 81/92). *Kritische Zeichen in der Textausgabe u. verbale Signale im K., wie etwa die Floskel τὸ σημεῖον ὅτι (‚dies Zeichen wurde gesetzt, weil usw.‘: Trojahn 80 zu PFlor. 112 frg. C col. 2, 91/4) verbinden den Passus des Texts mit dem betreffenden exegetischen Abschnitt. Seinem wissenschaftlich-methodischen Anspruch zufolge ist der K. keine Lesehilfe, sondern bietet Informationen, die für das bloße Textverständnis nicht notwendig sind. – Ist die für den K. konstitutive Abhängigkeit von der im Primärtext vorgegebenen Folge an Themen aufgelöst, handelt es sich nicht um K., sondern um Kommentierung (dazu gehört die σύγγραμμα-Literatur, also der themenorientierte Einzeltraktat, die polemische Monographie, die Apologie, der implizite K. in Form dichterischer imitatio usw.). Konstituenten des K. sind somit Paratextualität, Metatextualität, Amplifikation, ganzheitliche Texterfassung u. Methodik (vgl. Cancik 293; Raible 66f).

B. Terminologie. I. Griechisch. a. Hypomnema - Exegesis. Der oft als Gattungsbegriff für den K. verstandene Terminus Hypomnema (ὑπόμνημα) bezeichnet keineswegs eine bestimmte Literaturgattung, ein literarisches Stilniveau oder einen speziellen Inhalt. Hypomnema wird ganz allgemein zur Bezeichnung von Prosaschriften gebraucht, wobei erst die kontextuelle Abgrenzung die jeweilige Bedeutung bestimmt: Hypomnema als Gegensatz zu Syngramma (Schol. A ad Il. 2, 111b [1, 202f Erbse]; Galen. in Hippocr. praed. 1, 8 [16, 532 Kühn]) bzw. Hypomnema als Synonym von Syngramma (Galen. in Hippocr. de nat. hom. praef. [15, 1 K.]; Eus. h. e. 6, 22; *Galenos). Oft ist der Numerusgebrauch von Hypomnema unabhängig von der Zahl der verfassten Bücher (Simplikios gibt in Aristot. phys. coroll. de temp. [CommAristotGr 9, 786, 11] den K. des *Jamblich zu den Kategorien im Plural u. ebd. [792, 22] im Singular an; vgl. Lamberz 4). Aus dem breiten Bedeutungsspektrum lassen sich folgende Gebrauchsweisen feststellen (vgl. Durst 303/14): historische Aufzeichnung (zB. Plut. vit. Lucull. 28, 1; Polyb. 3, 32, 4; 12, 23, 2), Memoiren (zB. Cic. Att. 2, 1, 2), Werke der Buntschriftstellerei (zB. Athen. dipnos. 3, 83AB), Evangelium (zB. Eus. h. e. 2, 15, 1; 3, 24, 5), Formen der Acta-Literatur (Joh. Rhod. pass. Artem. tit.: GCS Philostorg. 151, 5f), gelegentlich auch als ‚materiell fassbares Buch‘, oder ‚Abschrift‘ (Sext. Emp. adv. dogm. 1, 446). – Sowohl als Titel als auch als Gattungsbezeichnung tritt ἐξήγησις / ἐξηγητικά gleichberechtigt neben Hypomnema. Galen bezeichnet seine Hippokrates-K. als ἐξηγήσεις καθ' ἑκάστην αὐτοῦ λέξιν (‚Auslegung gemäß dem jeweiligen Ausdruck‘: Galen. libr. propr. 6 [111 Müller]; ἐξήγησις auch

durch PBerol. 11739 [6./7. Jh.] als Titel für einen K. zu Galen. sect. intr. gesichert). Zahlreich sind die Varianten, in denen ἐξηγητικὰ ὑπομνήματα parallel zu ὑπομνηματικαὶ ἐξηγήσεις als Teil des Titels verwendet werden (zB. Joh. Philop. c. Procl. 6, 27 [212, 14f Rabe] bzw. 4, 7; 6, 27 [70, 2/4; 211, 26/9 R.]; vgl. Scholten, Naturphilosophie 17). Ein u. dasselbe Werk kann sowohl ἐξηγητικά als auch ὑπομνήματα heißen (hier der Timaios-K. des Proklos: Joh. Philop. c. Procl. 9, 11 [364, 5f R.] bzw. Marin. vit. Procl. 13 [70 Masullo]; vgl. Durst 310). Beide Begriffe sind zu allgemein, um alleine zur Angabe des Buchtitels herangezogen zu werden; zuweilen sind sie als selbstverständlich vorausgesetzt u. werden im Titelzitat weggelassen. In dem aus dem 2. Jh. stammenden POxy. 2737, einem K. zum Anagyros des Aristophanes, wird ohne Angabe des Begriffs Hypomnema mit der Wendung ἐν Ἱππεῦσι (Z. 19) auf einen K. zu den ‚Rittern' verwiesen (vgl. Procl. in Plat. remp.: 2, 335, 20 Kroll: ἐν τοῖς εἰς Τίμαιον ἐκδεδομένοις, ‚in dem zum Timaios publizierten [scil. K.]'). – In der christl. Auslegungspraxis lassen sich keine Unterschiede zur heidn. Terminologie feststellen: Origenes gibt seinen K. zu Gen., 1 Thess. u. Joh. den Namen ἐξηγητικά (Orig. c. Cels. 4, 37; 2, 65; in Joh. comm. 20, 44); Eusebios nennt Bibel-K. ἐξηγητικὰ ὑπομνήματα (praep. ev. 1, 3, 4 [SC 206, 110]) u. zitiert den K. des Rhodion zum Hexaemeron als εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα (h. e. 5, 13, 8); *Joh. Philoponos bezeichnet seinen an den Vorbildern der alex. *Hochschule ausgerichteten K. zum Hexaemeron als τὰ εἰς τὴν Μωϋσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικά (Scholten, Naturphilosophie 15f; vgl. u. Sp. 315f).

b. Scholion - Scholai. Für den Terminus σχόλιον lässt sich die spätere Verwendung im Sinne von Randnotiz in den ant. Quellen nicht nachweisen (Lundon 84). Die griech. Etymologica definieren das σχόλιον als gelehrte Auslegung schwer verständlicher Stellen (Etym. Gud. s. v. σχόλιον [519, 28/30 Sturz]), in der Lexikographie gilt σχόλιον als Synonym für ὑπόμνημα (Phot. lex. s. v. σχόλια [195, 17 Naber]; Suda s. v. Σχόλια [4, 492 Adler]). Der älteste literarische Beleg für σχόλιον ist Cic. Att. 16, 7, 3 mit der Konnotation der ethischen Abhandlung in einer Philosophenschule (Lundon 83/5). Diese Verwendung weist bereits auf die kaiserzeitl. philosophische Literatur, wo die Bedeutung der aus der akademischen Diskussion geschöpften Notizen Oberhand gewinnt, die zusammengefasst u. in Büchern geordnet werden. Für diese Vorlesungsmitschriften bürgerte sich im Neuplatonismus der Begriff σχόλιον ein (Porph. vit. Plot. 3, 46/8; Lamberz 5f; in der Schule des Ammonios Hermeiu dann σχόλια ἀπὸ φωνῆς; vgl. M. Richard, Ἀπὸ φωνῆς: Byzant 20 [1950] 191/222). Marin. vit. Procl. 12 (68 Mas.) zufolge konnten diese Scholien nach inhaltlicher Ergänzung als Hypomnemata bezeichnet werden. Der Unterschied zum fortlaufenden K. bestand hier also nur im geringeren Umfang des Scholion; auch wird man nicht von einer normativen Funktion sprechen können (vgl. o. Sp. 275). Wesentliche genus-spezifische Differenzen zum Hypomnema lassen sich aber nicht feststellen (σχόλια καὶ ὑπομνήματα als Synonyma: Marin. vit. Procl. 27 [84 Mas.]; Lundon 79). – Davon zu differenzieren ist der ältere Ausdruck für Vorlesung, σχολή, der im 6. Jh. auch zur Bezeichnung von K. verwendet wurde, ohne dass hier an die lediglich referierende Nachschrift eines Vortrags zu denken wäre. Gerade seine sehr eigenständigen K. zur aristotelischen Meteorologie u. Physik reiht Joh. Philoponos unter die σχολαί (in Aristot. meteor. 1, 3 [CommAristotGr 14, 1, 35, 18f]: ἐν τοῖς ... σχολικοῖς; in Aristot. phys. 3, 5; 4, 8. 13 [ebd. 16, 458, 31; 17, 639, 8. 762, 9]). Simplikios nennt seinen Physik-K. sowohl Hypomnemata als auch σχολαί (in Aristot. phys. 1, 3 bzw. 2, 9 [ebd. 9, 144, 27. 393, 13; vgl. Lamberz 4).

II. Lateinisch. Die röm. Kaiserzeit kennt neben dem Terminus commentarius auch die Begriffe expositio, tractatus, enarratio, libri, volumina u. explanatio zur Bezeichnung fortlaufender exegetischer Schriften. – Der altröm. commentarius ist die Denkschrift hoher politischer u. sakraler Amtsträger oder Kollegien, die in ihrer vorliterarischen Form beispielsweise als commentarii pontificum Aufzeichnungen über Opferhandlungen mit fortan verbindlichem Charakter enthielten (Cic. dom. 136; Liv. 4, 3, 9; Quint. inst. 3, 6, 59; vgl. Behrends 451; H. / A. Petersmann: W. Suerbaum [Hrsg.], Hdb. der lat. Lit. der Antike 1 [2002] 63). In diesen commentarii wurden Rituale weniger erklärt als vielmehr vorgeschrieben; der Kultakt stand im Mittelpunkt, nicht die antiquarische Sacherläuterung. Aus diesen Dienstaufzeichnungen der Beamten sowie der politisch-biographischen

Kommentatorik entstanden die autobiographischen Schriften römischer Staatsmänner mit oft apologetischer Tendenz (Cic. Brut. 132f über Q. Lutatius Catulus), die über den Charakter einer Materialsammlung weit hinausgingen. Dazu gehören Caesars Commentarii de bello Gallico, die auch dem Stilideal der elegantia zu genügen vermochten (Hirt. Gall. 8 praef. 4; F. Bömer, Der Commentarius: Hermes 81 [1953] 234f); noch in der Kaiserzeit kann unter dem commentarius auch das Geschichtswerk verstanden werden (Plin. n. h. 5, 8; 37, 74). – Der Charakter des K. als normsetzende Lehrschrift zeigt sich dann auch in der juristischen Fachliteratur des M. Manilius, M. Porcius Cato Censorius, M. Iunius Brutus u. P. Mucius Scaevola (Cic. de orat. 2, 224; off. 2, 50). Die terminologischen Varianten zur Bezeichnung dieser Literatur sind libelli u. volumina (Pompon.: Dig. 1, 2, 2, 39 zu Scaevola u. Manilius) oder commentarii (Fest. s. v. mundus [144, 18 Lindsay] zu Cato). Über die Rechtswissenschaft hinausgehend, vermag unter commentarius jede verbindliche Weitergabe einer ars verstanden werden; der K. tritt so als *Lehrbuch zu einem abgegrenzten Thema auf (Cic. fin. 3, 10: commentarios quosdam ... Aristotelios; Vitr. 1, 1, 12: Lehrbücher des Pytheos über Architektur; Colum. 1, 1, 3: ‚K.‘ über den Landbau). – Eine spezielle Ausformung dieses Typus von Fachliteratur (Literatur zu einer ars) stellt dann der K. der Grammatiker dar, wenn etwa Diomedes seine Ars grammatica als commentarii bezeichnet (Diom. gramm.: GrammLat 1, 529, 27), wobei Teilbereiche der Sprachlehre wie die Darstellung der Metrik ebenfalls unter dem Begriff commentarius subsumiert werden (Commentarium in metra Terentina als Werktitel eines K. aA. des 5. Jh. nC. bei Rufin. gramm.: ebd. 6, 554, 1). Mit der Koppelung an die ars geht die Forderung nach Vollständigkeit in der Darlegung einher, deren Nichteinhaltung vom Kommentator zumindest entschuldigend erwähnt wird (Mar. Victorin. gramm. 1, 21; 4, 4 [ebd. 6, 68, 16f. 173, 20]); der K. bekommt nun das Image des ausführlichen u. ausgedehnten Traktats (ne inmensum serpat commentarius, Diom. gramm.: ebd. 1, 401, 9; utilis commentariorum prolixitas, Cassiod. gramm.: ebd. 7, 199, 8f), eine Entwicklung, die aufgrund der auch angelegten Bedeutung von commentarius als Gedächtnisstütze oder Zusammenfassung nicht zwingend war (Cic. Brut. 164; Tusc. 3, 54; Sen. Rhet. contr. 1 praef. 11; Vitr. 1, 1, 4). – Da die Vermittlung der Sprachlehre vor allem anhand der klass. Autoren erfolgte, verschmolz im Zuge der Rezeption der hellenist. Kultur der lat. commentarius als Sprachlehrbuch mit dem ebenfalls einem exegetischen Anliegen verpflichteten Hypomnema, für gewöhnlich mit ‚commentarius‘ übersetzt, zum Typus des Autoren-K., wobei didaktische Intention u. philologisches Interesse verschieden gewichtet sein konnten. – Der Begriff commentum konnte aufgrund der Grundbedeutung ‚Erfindung, Einfall‘ (Varro ling. 6, 6 [1, 178 Kent]) zwar in der Spätantike durch sekundäre Verschmelzung mit commentarius als Terminus für die Schrifterklärung verwendet werden, ist aber von untergeordneter Bedeutung (Donati commentum bei Prisc. gramm.: GrammLat 3, 281, 15; ein commentum des Boethius in fünf Büchern zur Isagoge des Porphyrios bei Isid. Hisp. orig. 2, 25, 9; Titel eines K. zur Ars gramm. des Donatus von dem kurz nach Servius wirkenden Pompeius: GrammLat 5, 95, 2) u. spielt aufgrund der häufig pejorativen Konnotation des trügerischen, vergänglichen Einfalls (Prosp. sent. 66 [CCL 68A, 273]) in der Begriffsgeschichte des K. kaum eine Rolle. – Der Begriff expositio ist aus der Rhetorik erwachsen u. bezeichnet zunächst die Erzählung (narratio) der realen oder vorgestellten Fakten zur Vorbereitung der parteiischen Argumentation (narratio est rei factae aut ut factae utilis ad persuadendum expositio, Quint. inst. 4, 2, 31) oder innerhalb des Redeteils der argumentatio die Erklärung der logischen Zusammenhänge (Tert. adv. Marc. 5, 6; Cypr. ep. 30, 3 [CSEL 3, 2, 550f]). Von dieser Aufgabe des docere ist der Schritt zur Denotation ‚Texterklärung‘ nicht mehr weit (grammatica est ... scientia ... expositionis eorum quae apud poetas et scriptores dicuntur, Diom. gramm.: GrammLat 1, 426, 13), die dann auch zur Verwendung von expositio für den Bibel-K. führt (Aug. retract. 2, 32, 1; expositio u. commentarius als Synonyme für den K. zum Römerbrief bei Cassiod. gramm.: GrammLat 7, 144, 5/7) u. in weniger spezifischem Gebrauch zur Gleichsetzung mit ‚Interpretation‘ führt. – Im klass. Latein bezeichnet tractatus die von einem rhetorisch versierten Fachmann vorgetragene Erörterung eines spezifischen Themas, die inhaltlich über den informellen Ton

eines vertrauten Gesprächs hinausweist (Cic. de orat. 2, 177; 3, 86. 100; Quint. inst. 4, 5, 6; 7, 6, 12; 9, 1, 33; vgl. Milewski 62f). Der christl. tractatus ist eine Auslegungspredigt, die ausführlicher als die liturgische Homilie einen Bibeltext in all seinen Facetten aktualisiert (Aug. doctr. christ. 4, 4, 6), wobei die Grenzen zum sermo fließend sind (Augustinus bezeichnet einzelne tractatus zum Joh. auch als sermo: in Joh. tract. 105, 8; 108, 5 [CCL 36, 608. 618]). Der Doppelaspekt von Mündlichkeit / Schriftlichkeit schlägt sich in Wendungen wie ad audiendos tractatus (Aug. serm. 32, 7 [CCL 41, 401]) u. dictare iam coepi populares tractatus (ep. 23A*, 3 [Œuvres de S. Augustin 46B, 376]) nieder. Diese Konnotation erklärt das Auftreten von tractatus als Äquivalent zu commentarius bei den Grammatikern (metrorum tractatus bei Diom. gramm.: GrammLat 1, 299, 18) ebenso wie die Nähe zur Homilie (Cypr. eleem. 12 [SC 440, 108f]; ep. 77, 1 [CSEL 3, 2, 834]; Possid. indic. 10, 1/4 [A. Wilmart, Studi Agostiniani = Miscell. Agostin. 2 (Roma 1931) 174f] über die Psalmenpredigten des Augustinus). – Was die einzelnen christl. Autoren angeht, so gebraucht *Hieronymus für seine K. neben commentarii u. commentarioli auch andere Begriffe (In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis; Liber quaestionum hebraicarum in Genesim; Liber interpretationis hebraicorum nominum; vgl. Froehlich 472), die K. des Origenes setzt er als volumina oder τόμοι von den excerpta (σχόλια) u. homiliae ab (Hieron. in Orig. in Hes. hom. praef. [GCS Orig. 8, 318, 14/8]; zu volumina als Terminus für den juristischen K. vgl. o. Sp. 279). – Ein Blick auf die Titelbezeichnung von Augustinus' K. belegt die Variabilität, mit der Bibel-K. noch in der Spätantike bezeichnet werden konnten; der Titel des von Erasmus v. Rotterdam als Enarrationes in Psalmos benannten Psalmen-K. ist ungewiss. Ep. 149, 5 (CSEL 44, 352) spricht Augustinus von Psalmi expositio, was den Terminus expositio nahe legt. Dieselbe Schrift erwähnt Hieronymus ep. 105, 5 als commentarioli. Dagegen bezeichnet Augustinus auch seine K. zum Römer-, Galater- u. Jakobus-Brief wieder als expositio (retract. 1, 25; 2, 32). Die Begriffe commentarius u. explanatio finden sich im bestehenden Œuvre des Augustinus überhaupt nicht; Gen. c. Manich. nennt er libri (retract. 1, 10, 1). Im Titel kann wie im Falle des unvollendeten u. des großen Genesis-K. (De Genesi ad litteram imperfectus; De Genesi ad litteram) eine nähere Bezeichnung aber ganz fehlen (retract. 1, 18; 2, 24, 1). Von Hieronymus abgesehen, ist kein Versuch erhalten, den commentarius zu definieren; adv. Rufin. 1, 16 legt der Kirchenvater die Funktion eines K. (commentarii quid operis habent?) als Paratext fest (alterius dicta edisserunt), der Dunkles erhellt (obscure scripta ... plano sermone manifestant) sowie abweichende Interpretationen u. Argumentationen anführt, um dem prudens lector ein eigenes Urteil über deren Wahrheitsgehalt zu ermöglichen (quid verius sit). Diese Begriffsbestimmung spiegelt allerdings eher den literaturwissenschaftlichen Konsens seiner Zeit (Markschies 90), als dass hier die generell gültige Minimalbedingung für einen patristischen K. beschrieben worden wäre.

III. Commentarius u. frühe Bibel-Kommentare. Titelbezeichnung u. Gattungsgrenzen sind vom Beginn der Geschichte des K. an fließend. Bestand das Ziel des K. alexandrinischer Prägung in der Verständlichmachung eines klass. Texts nach den Gesichtspunkten der Vollständigkeit u. Wissenschaftlichkeit, darf Hieronymus' Hinweis auf commentarii des Theophilos v. Ant. (Zuschreibung von Hieronymus angezweifelt), Victorinus v. Pettau, Eusebios v. Emesa u. *Apollinaris v. Laod. (vir. ill. 25. 101. 104. 119 [120. 206. 208. 220 Ceresa-Gastaldo]; s. u. Sp. 310) nicht unkritisch als Beleg für die Existenz früher Bibel-K. nach dem Muster Aristarchs verstanden werden. Vielmehr verbirgt sich hinter dem Terminus commentarius auch die Gattung des Traktats zu einem spezielleren Thema (Froehlich 471). Da in der Spätantike der Begriff commentarius das Bedeutungsfeld der wissenschaftlichen u. umfassenden Darstellung einer Lehre besetzt hielt, kann im Insistieren des Hieronymus auf ältere christl. K. der Versuch der Frühdatierung einer christl. Textwissenschaft gesehen werden (ebd. 473). Umgekehrt scheint Augustinus' Verzicht, seine eigenen K. als commentarii zu klassifizieren, auf eine Entscheidung zurückzugehen, in seiner Exegese der freieren Argumentation, ohne die Zwänge u. Ansprüche des geschlossenen Lehrgebäudes, den Vorrang zu geben.

C. Heidnisch. I. Werke der Alexandriner. Wenn auch philologische u. exegetische Bemühungen bis in die Frühzeit der griech. Li-

teratur zurückreichten, begann die Geschichte des wissenschaftlichen K. mit der Tätigkeit der Gelehrten am Museion in Alexandria. Euphronios v. Chersonnesos verfasste als erster K. zur Alten Komödie, Aristarchos v. Samothrake stellte dann den fortlaufenden K. in das Zentrum der Philologie, wobei er in seinen angeblich 800 K. (Suda s. v. Ἀρίσταρχος [1, 351 Adler]) neben dem Epos u. dem Drama auch Herodot kommentierte (zu Herodot vgl. das frg. PAmherst 2, 12 [2./3. Jh.]). Die K. Aristarchs u. seiner Kollegen sind allesamt verloren oder in späteren Überarbeitungen aufgegangen; Hinweise ergeben sich auch aus direkten Papyrusfunden, die vom späten Hellenismus bis zum 7. Jh. nC. reichen. Am Ende des Hellenismus fasste Didymos Chalkenteros in seinem reichen Œuvre (Sen. ep. 88, 37 spricht übertreibend von 4000 Büchern) die Ergebnisse der älteren Philologie zusammen u. gab sie den späteren Grammatikern u. Scholiasten weiter (RAC Suppl. 1, 30). Durch Einbeziehung neuerer historischer Quellen konnte er auf dem von Aristarch vernachlässigten geschichtlichen u. prosopographischen Gebiet sogar Erkenntnisfortschritte erzielen (Pfeiffer 331/7).

II. Exegetische Techniken. a. Instrumente der Grammatik. Die auf Dionysius Thrax folgende Klassifikation der Arbeitsweise des Grammatikers nennt vier Instrumente für die exegetische Arbeit: γλωσσηματικόν, ἱστορικόν, μετρικόν u. τεχνικόν (Schol. in Dion. Thrac.: GrammGr 1, 3, 164, 9/22. 170, 17/22. 455, 28/33; vgl. Fladerer 144/53). Im Rahmen der Glossographie werden die Herkunft schwieriger Wörter u. alltäglicher oder übertragener Sprachgebrauch untersucht. Dabei soll die Abgrenzung zu sinnverwandten Begriffen, *Etymologie, Wortzerlegung, der Nachweis dialektaler Besonderheiten wie auch die Berücksichtigung der Wortgeschichte zu Ergebnissen führen (Schol. in Dion. Thrac.: aO. 469, 10/26; POxy. 2737 u. PFlor. 112 werden Wörter der Alten Komödie durch Synonyma erklärt, oft eingeleitet durch ἀντὶ τοῦ). Im ἱστορικόν werden Erklärungen zu den beteiligten Personen sowie zu Topographie, Chronologie u. Handlung beigesteuert. Dazu gehört vor allem im wissenschaftlichen K. das Interesse an literarischen Parallelen, der Verweis auf andere K. u. abweichende Erklärungsvarianten (der K. zu Aristophanes' Anagyros auf POxy. 2737 referiert Z. 19/27 drei Interpretationen über die Herkunft eines Ausdrucks mit Angabe der jeweiligen Erklärer, bevor dann eine vierte als die richtige ausgegeben wird; vgl. Trojahn 158); im Dramen-K. finden sich darüber hinaus Angaben zu Aufführungspraxis u. -zeit sowie zu den Platzierungen der Dichter. Nach dem an die Dichtersprache gebundenen μετρικόν umfasst das τεχνικόν jenen Teil der sprachlichen Kommentierung, die unter dem Blickpunkt der Sprachrichtigkeit (ἑλληνισμός bzw. Latinitas) die eigentliche grammatisch-rhetorische Exegese betreibt. Varro bezeichnet die vier Maßstäbe zur Analyse der korrekten Sprachverwendung mit natura (d. h. *Etymologie), analogia (morphologische, orthographische, prosodische Gesetze), consuetudo (Untersuchung sprachlicher Sonderformen in Relation zur Normsprache) u. auctoritas (Diom. gramm.: GrammLat 1, 439, 16f; vgl. Neuschäfer 143f; Uhl 32; Schol. A ad Il. 1, 277; 2, 585; 3, 220; 12, 159 [1, 86f. 309. 400; 3, 332 Erbse]). Die Untersuchung der rhetorischen Tropen u. Figuren ist ebenfalls im τεχνικόν beheimatet.

b. Τὸ πρόσωπον τὸ λέγον u. ‚Homer aus Homer erklären'. Von den vier instrumenta abgesehen, gehen zwei Grundmaximen der Kommentierung, die den lat. u. griech. K. in jeder seiner Phasen geprägt haben u. von den christl. Exegeten intensiv rezipiert wurden, auf die Alexandriner zurück. Es handelt sich um das Prinzip, die sprechenden Personen bei der Deutung des Inhalts zu berücksichtigen, u. die Forderung, den Dichter aus sich heraus zu erklären. Im ersten Fall ist die Angemessenheit / Unangemessenheit des Gesprochenen im Hinblick auf den Sprecher Richtschnur der Beurteilung (Neuschäfer 264/8), wobei eine innere Widersprüchlichkeit zweier Aussagen in *Homer mit den divergierenden Charakteren der sprechenden Personen begründet oder entschuldigt werden konnte (Beispiele aus den Homerscholien: Schol. A ad Il. 6, 265; 8, 406f; 9, 497 [2, 179. 371. 504]; aus dem Dramen-K.: PFlor. 112 frg. C col. 2, 93/5 [Trojahn 79]). – Die zweite Maxime, den Text aus sich zu verstehen, wird oft mit der bei Porph. ad Il.: 297, 16 Schrader überlieferten Formel Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν zusammengebracht (zur Herkunft Ch. Schäublin, Homerum ex Homero: MusHelv 34 [1977] 221/7). Danach sollte der ambigue u. isolierte Einzelaus-

druck durch Berücksichtigung der Autorintention verständlich gemacht werden, die man ihrerseits als evident voraussetzte. Dieses Prinzip, das auch in der Exegese der Kirchenväter eine herausragende Rolle spielte, wurde im hellenist. K. ohne explizite Definition praktiziert (zB. PFlor. 112 frg. C col. 2, 86/9 [Trojahn 78f]).

III. Lateinische Kommentare. a. Republik. Exegetisches Bemühen richtete sich zunächst auf sakrale oder rechtliche Texte, dann aber auf Vortrag u. Erläuterung lateinischer Dichter u. Redner in der Schule des Grammatikers. Bis auf L. Aelius Stilo, Q. Vargunteius u. L. Apuleius stammen die Vertreter der frühen Grammatik aus dem griech. Kulturkreis u. waren überwiegend Freigelassene. Ein früher K. ist in dem berühmten, von Sex. Aelius Paetus Catus (Konsul iJ. 198 vC.) verfassten Werk Tripertita greifbar, in dem auf den Text der Zwölf Tafeln (lex) deren Kommentierung (interpretatio) folgte; den Abschluss bildete die legis actio (Klageformel; Pompon.: Dig. 1, 2, 2, 38; D. Liebs: Suerbaum aO. [o. Sp. 278] 78f; Behrends 430/2). Die Prägung der röm. Philologie durch die Alexandriner nimmt in der Person des L. Aelius Stilo, der um 100 vC. auf Rhodos Dionysius Thrax hörte u. seinerseits Varro beeinflusste, schärfere Konturen an (Cic. Brut. 205; Gell. 16, 18, 2; Suet. gramm. et rhet. 3, 1/3 [5 Brugnoli]). Er unterzog die *Komödien des Plautus einer Echtheitskritik, wobei er sich wie viele frühe röm. Exegeten auf Glossographie u. Etymologie konzentrierte. Nach alexandrinischem Vorbild integrierte er in seine Interpretation antiquarische Sacherklärung u. Dialektstudien u. verwendete diakritische Zeichen. Gut bezeugt ist ein K. zum Salierlied (bei Fest. s. v. molucrum [124, 10 Lindsay]; Varro ling. 7, 2 [1, 268 K.]). Während die röm. grammatici in der Schule zwar Dichter u. Redner behandelten (Suet. gramm. 2, 3; 4, 6 [4. 6 Brugn.]), sind fortlaufende exegetische K. für die frühere Philologie nur spärlich bezeugt. Naevius' Bellum Punicum fand in den sonst unbekannten Cornelius u. Vergilius Kommentatoren (Varro ling. 7, 39 [1, 304f K.]). Zum Epyllion Smyrna des Neoterikers Helvius Cinna gab es K. des L. Crassicius Pansa u. des C. Iulius Hyginus, des Zeitgenossen Vergils, in vier Büchern (Suet. gramm. et rhet. 20 [22f Brugn.]). Hyginus schuf auch einen K. zu Cinnas Propempticon Pollionis. In seinen commentarii zu Vergil tritt Hyginus als Kritiker des Mantuaners auf (Gell. 7, 6, 1 = H. Funaioli [Hrsg.], Grammaticae Romanae frg. [1910] 530 frg. 6) u. wendet das Prinzip des τὸ πρόσωπον τὸ λέγον an. Die Trennung von Lemma u. Erklärungsteil u. der häufige Verweis auf Parallelstellen erweisen Hyginus' K. als Adaption der alex. Philologie. Die Entstehung des K. zu Epik u. Dichtung bei den Römern ist somit ab dem frühen 1. Jh. vC. gesichert, die Rezeption des griech. Hypomnema erfolgte dabei sprunghaft. Als Wesensmerkmal des lat. K. kann sein hohes Niveau gleich bei seiner Entstehung, das besondere Interesse an Etymologien u. glossographischen Notizen sowie die Exegese zeitgenössischer Autoren gelten. Am Ende der Republik konnte Cicero har. resp. 20/60 (mit K. zu einem Entscheid der haruspices) u. leg. 2, 19/22 (K. zu einem fiktiv-utopischen Religionsgesetz, das der Autor selbst kommentiert) auf eine voll entwickelte Formensprache des lat. K. zurückgreifen (vgl. Cancik 294/8), die er zur Gestaltung von K. innerhalb anderer literarischer Genera einsetzte.

b. Kaiserzeit. 1. Asconius Pedianus. Er verfasste K. zu fünf Reden Ciceros (Pis., Scaur., Mil., Corn., tog.), die als Information für seine Söhne zur Geschäftsordnung des Senats u. der Geschichte der Republik gedacht waren. Die Adressaten werden in der zweiten Person Plural angesprochen, die Kommunikation mit den Lesern erinnert an das Schema des Frage-u.-Antwort-K. (Cancik 303), in dem auf mögliche Fragen präsumptiv eingegangen wird. Die konstanten Deutungs- u. Verweisformeln stehen in der Tradition der K.technik Ciceros. Als Sonderfall im Rahmen des lat. K. mögen die präzisen Verweise gelten, mit denen Asconius durch Angabe der Entfernung des besprochenen Verses vom Kolumnenanfang bzw. -ende (Zeilenzahl, sonst durch paulo post, circa medium usw.) Text u. K. verknüpft. Dieses Verfahren setzt die Verwendung derselben Ciceroausgabe bei dem Autor des K. u. seinen Adressaten voraus.

2. Verlorene Autorenkommentare. Von zahlreichen K. der Kaiserzeit sind nur mehr die Namen auf uns gekommen: K. des Vulcacius (Vulcatius) zu Reden Ciceros (Hieron. adv. Rufin. 1, 16; ep. 70, 2: Volcatius, vielleicht identisch mit dem Autor der Scholia Bobiensia) u. des Victorinus zu philosophischen Dialogen Ciceros (Hieron. adv. Rufin.

1, 16). Aus den Scholia Veronensia erfahren wir zusätzlich von Vergil-K. eines Cornutus, Haterianus, Longus, Probus u. Sulpicius (P. K. Marshall, Art. K. II: NPauly 14 [2000] 1059). In hadrianischer Zeit entstehen K. des Q. Terentius Scaurus zu Plautus (Rufin. gramm.: GrammLat 6, 561, 2), Horaz (Porph. Hor. sat. 2, 5, 92 [312 Holder]) u. vermutlich Vergil (Serv. Aen. 3, 484 [1, 426 Thilo / Hagen]), des Aemilius Asper (Ende 2. Jh. nC.) zu Vergil, Sallusts Historien u. Coniuratio Catilinae (vgl. Char. gramm. 2 [280, 11f Barwick]) u. *Terenz (Hieron. adv. Rufin. 1, 16; Rufin. gramm.: GrammLat 6, 551) u. des Helenius Acro (2./3. Jh.) zu den Adelphen u. dem Eunuchus des Terenz (Char. gramm. 2 [250, 11/3; 261, 6/8 Barw.]), Persius (Schol. ad 2, 56 [289 Jahn]) u. Horaz.

3. Pomponius Porphyrio. Der Horaz-K. des Porphyrio (1. H. 3. Jh.; zur Datierung Diederich 2f) sollte als Rand-K. besonders den Erfordernissen der grammatischen Schulbildung wie dem korrekten Sprachgebrauch im Sinne der Latinitas Genüge tun. Eine hohe Frequenz an Worterklärungen, die Betonung der Figurenlehre u. mannigfache Anweisungen für den effektiven Vortrag (ἀνάγνωσις) stehen der seltenen Sacherklärung u. dem völligen Ausfall der Textkritik gegenüber. Interpunktionen sollten dem Schüler beim Verständnis helfen oder eine deutliche Kennzeichnung der sprechenden Personen bewirken. Wenn Porphyrio an Horaz Kritik übt, dann nur im Hinblick auf stilistische Anomalien, wie dies die Aufgabe der Rhetorenschule war, u. ohne die Autorität des Dichters grundsätzlich in Frage zu stellen (ebd. 215f. 318).

4. Aelius Donatus. Der bedeutendste röm. Grammatiker (geb. um 310 nC.) verfasste neben seiner Ars grammatica u. einem, abgesehen von der Vergilvita u. dem Vorwort zu den Eklogen, verschollenen Vergil-K. auch einen K. zu den Komödien des Terenz (bis auf Hautontimorumenos), der in zwei Bearbeitungen erhalten ist. Donatus beeinflusste seinen Schüler *Hieronymus grundlegend (G. Brugnoli, Donato e Girolamo: VetChr 2 [1965] 139/49; o. Bd. 15, 118 [Lit.]) u. schuf mit seinem Vergil-K. (commentum Vergilii) die einflussreichste exegetische Schrift der Spätantike, in dem er frühere Autoritäten der Vergilerklärung (besonders Asper) verkürzt referierte (Rechenschaft über seine Arbeitsweise im Widmungsbrief an L. Munatius: C. Hardie, Vitae Vergilianae antiquae [Oxonii 1954] 1). Seine K. wiesen vor der eigentlichen Interpretation jeweils eine Dichterbiographie sowie Notizen zur Entstehungs- bzw. Aufführungsgeschichte auf. Der Terenz-K. steht auf der Höhe der alex. K. zur Neuen Komödie, für die er oft die einzige Quelle ist. Als Philologe versuchte Donatus nicht, einen neuen Terenztext herzustellen, sondern nach Kollationierung möglichst alter Handschriften abweichende Lesarten zu definieren u. zu kommentieren (Jakobi 25). Bei textlichen Divergenzen verzichtet er manchmal auf eine Entscheidung; diese Zurückhaltung war auch Aristarch vertraut u. wurde später von Origenes u. Hieronymus bei textkritischen Problemen praktiziert (vgl. Hieron. ep. 119, 5; Jakobi 32). Das Abweichen des Dichters vom urbanen Latein zZt. des Donatus gilt als legitime poetische Lizenz, nicht als fehlerhafter Sprachgebrauch. Die Methode, bei syntaktischen Gräzismen griechische Äquivalente beizugeben, beeinflusste Hieronymus' Bibelexegese ebenso (Hieron. ep. 106, 3; Jakobi 92f) wie die Beachtung der Ökonomie (Disposition) der Handlung, in die sich die Charaktere des Dramas im Sinne des aptum einfügen. Weil die Komödien auch in der Rhetorenschule studiert wurden, wo auf die Stimmigkeit von Sprecher u. Sprache Wert gelegt wurde, geht die Konzentration Donats auf die Ethopoiie u. den sermo purus des Terenz auf die Bedürfnisse einer Öffentlichkeit zurück, Grammatik als Propädeutik der Rhetorik zu betreiben (ebd. 158f; als Adressaten des Donatus wurden seine Kollegen genannt; vgl. L. Holtz, Donat et la tradition de l'enseignement grammatical [Paris 1981] 29f; zur Abgrenzung von Schul-K. u. wissenschaftlichem K. U. Schindel, Die lat. Figurenlehren des 5. bis 7. Jh. u. Donats Vergil-K. = AbhGöttingen 91 [1975] 9).

5. Servius. Der Vergil-K. des kurz nach 400 nC. (PsAcro Hor. sat. 1, 9, 76 [2, 104 Keller]; Macrob. Sat. 1, 1, 1; 7, 11, 2) in Rom wirkenden grammaticus Servius ist in der originalen kürzeren u. einer zwischen dem 7. u. dem 9. Jh. erweiterten Form (Servius Danielis oder Servius auctus) überliefert. Als Schul-K. u. Unterrichtsinstrument zielt die Schrift des Servius, der Donatus häufig, aber nicht ausschließlich benutzt, primär auf Vermittlung eines korrekten Sprachgebrauchs (Uhl 569), wozu er eine starke Systematisierung der formalen u. semantischen Erscheinungen

des Sprachsystems anstrebt. Gerade die hohe Dichte der griech. Fachterminologie, die vor Servius selten ist (polysemum, soloecophanes, callopista) u. auf der Kenntnis griech. Scholien beruht, ist für ihn signifikant u. beweist seine relative Eigenständigkeit innerhalb der Vergilkommentatorik. Im Gegensatz zu Donatus begründet Servius die poetische Abweichung selten aus der Charakterzeichnung der Personen oder der Disposition der Dichtung selbst.

IV. Griechische Philosophenkommentare. a. Vorkommen. 1. Vorneuplatonische Platonkommentare. Der erste Platon-K. ist der des Krantor v. Soloi zum Timaios. Sein Hinweis zu Plat. Tim. 20d (Procl. in Plat. Tim. 1 [1, 75f Diehl] = frg. 8 Mette), die Erzählung über Atlantis im Prooemium sei eine ψιλὴ ἱστορία, kann als Verzicht auf eine durchgehende, auch die Einleitung des Dialogs (Tim. 17a/27b) umfassende Kommentierung verstanden werden (nach Dörrie / Baltes 166 Gattung des Spezial-K.). Der Typus des fortlaufenden K. ist erst spät u. zuerst nicht für die Schule der Platoniker, sondern für den Peripatos bezeugt, da nach Simplic. in Aristot. cat. 1 (CommAristotGr 8, 30, 2f) Boethos v. Sidon die *Kategorienlehre des Aristoteles durchgehend erklärte. Der Verlust der zahlreichen Platon-K. des Mittelplatonismus erlaubt keine sicheren Aussagen über die exegetischen Techniken in diesen Schriften. Einen sicher publizierten K. fassen wir im umfangreichsten K. des Harpokration v. Argos (Ende 2. Jh. nC.; Suda s. v. Ἁρποκρατίων [1, 366 Adler]) in 24 Büchern, der im Gefolge seines Lehrers Attikos besonders auf sprachliche u. sachliche Unklarheiten einging u. die Erörterung nicht als Lemma-K. (s. u. Sp. 293f), sondern in Gestalt der ἀπορίαι καὶ λύσεις präsentierte (J. Dillon, Harpocration's commentary on Plato: CalifStudClassAnt 4 [1971] 125/46). Der einzig erhaltene vorneuplatonische Platon-K., der sog. Anonymus in Theaetetum, ist weder formal noch in seiner Zielsetzung mit den späteren K. zu Platon vergleichbar; der Autor bietet keine philosophische Exegese im eigentlichen Sinne, sondern beschränkt sich auf die Erklärung schwieriger Wörter, gibt Hinweise zu den Personen des Dialogs u. arbeitet mit zahlreichen Paraphrasen (D'Ancona 320f; Ausg.: G. Bastianini / D. N. Sedley [Hrsg.], Commentarium in Platonis Theaetetum = Corpus dei papiri filosofici greci e latini 3 [Firenze 1995] 227/562; Datierung aE. des 1. Jh. vC. bei H. Tarrant, The date of Anon. in Theaetetum: ClassQuart 37 [1983] 161; zZt. des Philon v. Alex. bei D. T. Runia, Redrawing the map of early middle Platonism: A. Caquot / M. Hadas-Lebel / J. Riaud [Hrsg.], Hellenica et Judaica [Leuven 1986] 91/3; 2. Jh. nC. bei Dörrie / Baltes 200).

2. Aristoteleskommentare. Erhalten ist der K. des Aspasios (2. Jh. nC.) zu den Büchern 1/4. 7f der Nikomachischen Ethik (CommAristotGr 19, 1); darauf folgten K. des Alexander v. Aphrodisias zu anal. prior. u. post. (ebd. 2, 1f), top. (ebd. 2, 2), meteor. (ebd. 3, 2), sens. (ebd. 3, 1) u. metaph. (ebd. 1; Übersicht zu allen K. des Alex. Aphr. bei R. W. Sharples, Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and innovation: ANRW 2, 36, 2 [1987] 1176/243). Aus dem Munde des Alexander v. Aphrodisias liegt eine der seltenen Stellungnahmen zur exegetischen Praxis vor, in der die zeitgenössische Unterrichtsmethode der Kommentierung von Büchern von der im früheren Hellenismus üblichen Diskussion von Thesen abgehoben (in Aristot. top. 1, 2 [CommAristotGr 2, 2, 27]; vgl. Hadot, Unterrichtsbetrieb 62f) u. der fortlaufende K. als innovative Leistung der Gegenwart gewertet wird. Dieser chronologisch unscharfen Darstellung ist immerhin zu entnehmen, dass der lineare Philosophen-K. im 2. Jh. nC. noch als relativ junge Gattung empfunden wurde. – K. zu Aristoteles sind von nun bis zum Ende der Antike erhalten (vgl. die Liste der arab. u. griech. bezeugten u. erhaltenen K. zu Aristoteles bei D'Ancona Costa 250f), zu Platon im Wesentlichen erst seit Porphyrios. Der Befund ergibt, dass die Aristoteleskommentatorik bereits mit Alexander quantitativ einen frühen Höhepunkt erreichte, im Neuplatonismus ungebrochen fortdauerte u. unter Joh. Philoponos im 6. Jh. einen letzten Aufschwung nahm (erhalten: K. zu cat. [CommAristotGr 13, 1], anal. prior. [ebd. 13, 2], anal. post. [ebd. 13, 3], phys. [ebd. 16f], gen. corr. [ebd. 14, 2], meteor. [ebd. 14, 1] u. [umstritten] an. [ebd. 15; ein weiterer K. zu an. 3, 4/8 ist unter dem Namen des Joh. Philoponos in der lat. Übersetzung von W. v. Moerbeke erhalten]). – Neben diesen Lemma-K. fand die paraphrasierende Exegese des Themistios weite Verbreitung auch in der arab. Welt. Nicht kommentiert wurden die zoologischen u. exoterischen Schriften des Stagiriten, die

Ἀθηναίων πολιτεία u. die Briefe. – Die neuplatonische These einer Harmonisierbarkeit von Platon u. Aristoteles (s. unten) bewirkte auch bei den Lateinern ein verstärktes Interesse an Aristoteles u. schlug sich in der Übersetzer- u. Kommentierungstätigkeit des *Boethius, eines Zeitgenossen des Joh. Philoponos, nieder, der das Organon u. die Isagoge des Porphyrios (*Eisagoge) zu den Kategorien übertrug u. kommentierte. K. zu interpr. u. zur Isagoge sind jeweils als einfacherer Lehrer- u. anspruchsvollerer Schüler-K. konzipiert worden, wobei für den kürzeren K. zur Isagoge die Übersetzung des *Marius Victorinus, für die ausführlichere Fassung eine eigene wörtliche Übersetzung die Textgrundlage bildete (vgl. J. Shiel, Boethius' commentaries on Aristotle: Mediev. and Renaiss. Stud. 4 [1958] 217/44). Bereits ab dem 5. Jh. setzt die Aristotelesrezeption bei den Syrern ein, wo in der Schule von Edessa interpr. u. anal. prior. übersetzt u. kommentiert wurden (W. Heffenig, Art. Aristoteles: o. Bd. 1, 664f). Der umfassendste syr. K. zu Aristoteles stammt von Georg dem Araberbischof (gest. 724), von dem K. zu cat., interpr. u. den beiden ersten Büchern von anal. prior. erhalten sind (ebd. 665; C. D. G. Müller, Art. Georg der Araberbischof: TRE 12 [1984] 378/80).

b. Synkretismus von Platonismus u. Aristotelismus. Während Alexander v. Aphrodisias der letzte sich als Aristoteliker fühlende Kommentator des Aristoteles war (Hadot, K. 183/99), vollzog sich ab dem 3. Jh. nC. ein grundlegender Wandel in der Bewertung von Aristoteles u. Platon, deren Lehren nun als vereinbar betrachtet wurden, so dass die Aufgabe der Aristotelesexegese vom dominierenden Platonismus übernommen wurde. Die Synkretisierung erfolgte durch Beschränkung der Kategorien auf die immanente Logik, wodurch diese nicht mehr als Konkurrenzmodell zur Ontologie Platons bewertet wurden. *Jamblich versucht dann, eine Übereinstimmung zwischen Aristoteles u. einer Schrift herzustellen, die unter dem Namen des Archytas v. Tarent als Zeugnis für die Lehre des Pythagoras herhielt (späte, aber zuverlässige Quelle Simplic. in Aristot. cat. prooem. [CommAristotGr 8, 2, 15/20]). Durch den von Porphyrios u. Jamblich vollzogenen Synkretismus von Pythagoreismus, Platonismus u. Aristotelismus, in deren Tradition alle späteren Kommentatoren stehen, entwickelte sich unter dem maßgeblichen Einfluss des Jamblich ein Kanon von Platon- u. Aristoteleswerken, der auch die Kommentierung beeinflusste. Der Studiengang umfasste in dieser Reihenfolge Aristot. cat., interpr., anal. prior., anal. post., top., rhet., poet., eth. Eud., eth. Nic., phys., cael., gen. an., gen. corr., meteor., an., metaph., bevor die Werke Platons in der Anordnung Alc. 1, Gorg., Phaedo, Crat., Theaet., Soph., polit., Phaedr., conv., Phileb., Tim. u. Parm. gelesen wurden (vgl. I. Hadot, La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote: J. Wiesner [Hrsg.], Aristoteles, Werk u. Wirkung 2 [1987] 249/85; L. G. Westerink / J. Trouillard, Prolégomènes à la philosophie de Platon [Paris 1990] LXVIII/XXIV). – Ein positiver Nachweis aller Platon-K. ist weder hier noch überhaupt möglich (Testimonien-Slg. für den Mittelplatonismus bei Dörrie / Baltes 155/7, bis zum späten Neuplatonismus ebd. 188/226), doch geht aus der direkten u. indirekten Überlieferung hervor, dass sowohl im Mittel- als auch im Neuplatonismus K. zu Alc. 1, Gorg., Phaedo, Phaedr., resp., conv., Theaet. u. Tim. verfasst wurden, während nach Aussage der Quellen Crat., leg., Parm., polit. u. Soph. nur im Neuplatonismus kommentiert wurden. Von K. zu apol., ep., Euthyd., Theag., Crit., Lys. u. Men. weiß die Überlieferung nichts. In jeder Phase der Platonexegese spielten der Timaios u. der Staat eine hervorragende Rolle, wobei der große, allerdings verlorene K. des Porphyrios den Ausgangspunkt für alle weiteren Timaios-K. bildete (vgl. Joh. Philop. c. Procl.: 126, 10f. 145, 3f Rabe; A. R. Sodano, I frammenti dei commentari di Porfirio al Timeo di Platone nel De aeternitate mundi di Giov. Filopono: RendicAccadArchNap 37 [1962] 97/125), von denen das Werk des Damaskios der letzte uns erhaltene K. aus der Antike ist (L. G. Westerink, The Greek commentaries on Plato's Phaedo 2 [Oxford 1977] 11). – K. zur Staatsschrift beschränkten sich häufig auf die Erklärung von Einzelstellen, weil dieses Opus im Studiengang keinen festen Platz hatte (Jamblich kommentierte die Politeia überhaupt nicht). Abermals bildete der K. des Porphyrios, von dem nicht sicher ist, ob er das Gesamtwerk umfasste, die Grundlage für Proklos, der nur den Schlussmythos kommentierte. Joh. Philoponos, der im Gegensatz zu allen Neuplatonikern in seinem K. zu den Kategorien den Dissens unter den Platoni-

kern bei der Bewertung dieser Schrift hervorkehrte, stellte sich als Christ außerhalb der Denkgemeinschaft des Platonismus mit seinem Hang zum Synkretismus (Fladerer 53/68). Dieser Bruch mit der Tradition erlaubte es ihm, im autoritativen Genus des Aristoteles-K. das aristotelische Weltbild grundlegend zu erschüttern (Vereinheitlichung der dynamischen Gesetze durch die Impetustheorie: in Aristot. phys. 4, 8 [CommAristotGr 17, 641, 13/642, 20]; Ablehnung des fünften Elements im K. zu meteor.; vgl. Scholten, Naturphilosophie 6/10).

c. Lemmakommentare. Aus den allerdings spärlich erhaltenen K. des Porphyrios u. Jamblich geht hervor, dass in den zwei Generationen nach Plotin der Paraphrasen-K., in dem eine Einteilung in Lemmata nicht vorgenommen wurde, die üblichere Darstellungsform war. Ein markanter Einschnitt in der Formengeschichte des neuplatonischen K. ist mit dem Wirken des Syrianos greifbar (Nachfolger Plutarchs im Scholarchat 431/32 nC.), der den paraphrasierenden K. mit syntaktischer Integration des Texts in den Erklärungsteil zugunsten des Lemma-K. aufgab (D'Ancona 324f; M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 47f). Die Anlehnung an die Form des peripatetischen K. kann mit der intensiven Rezeption der Lemma-K. des Alexander v. Aphrodisias durch Syrian begründet (D'Ancona Costa 209f; D'Ancona 311f), aber aufgrund der allgemeinen Wertschätzung des Alexander u. des Verlustes der K. von Syrians Lehrer Plutarch nicht zwingend auf Syrian allein zurückgeführt werden. Andererseits ist zu bedenken, dass wesentliche Formelemente des späteren Philosophen-K. nicht nur bei Alexander, sondern auch in den K. seines Zeitgenossen Origenes greifbar sind, die an die Dichter-K. der alex. Grammatiker erinnern. Plutarch u. Syrian legten zudem keineswegs nur Platon u. Aristoteles aus, sondern kommentierten auch Homer u. Hesiod (K. für Proklos bezeugt Suda s. v. Πρόκλος [4, 210 Adler]: ὑπόμνημα εἰς ὅλον τὸν Ὅμηρον; s. v. Συριανός [4, 478 Adl.]: εἰς Ὅμηρον ὅλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίοις ἑπτά; Proklos K.' zu Hesiods ,Werken u. Tagen' war vielleicht die Überarbeitung eines Werks seines Lehrers Plutarch; vgl. Mansfeld 55f; Plutarch u. Syrian stehen in der Tradition der Dichter-K.; vgl. C. Faraggiana di Sarzana, Le commentaire à Hésiode et la paideia encyclopédique de Proclus: L. Pépin / H. D. Saffrey [Hrsg.], Proclus lecteur et interprète des anciens [Paris 1987] 21/41). In den nach den Wirren des 3. Jh. neu konstituierten *Hochschulen muss diese Form des K. den Bedürfnissen am ehesten entsprochen haben, da seine formale Struktur bis zum Ausgang der Antike beibehalten wurde. Bezeichnenderweise blieb Themistios, der als Rhetor in Kpel außerhalb dieser Bildungsinstitute stand, dem paraphrasierenden K. treu. Die Orientierung der paganen Philosophen u. christl. Exegeten an der Form des Dichter-K. ist aus dem kaiserzeitl. Bildungssystem heraus verständlich, in dem Grammatik u. Rhetorik, die man aus den K. zu klassischen Dichtern studierte, eine für Schüler u. Lehrer gleichermaßen selbstverständliche Basis für die Verwirklichung einer philosophischen Lebensform darstellte (Hadot, Unterrichtsbetrieb 52/6; Zach. Schol. vit. Sev.: PO 2, 23).

d. Form u. Funktion. 1. Einleitungsschema. Vor der Lektüre der Einzelschrift wurde im Rahmen eines seit Proklos topisch gewordenen schema isagogicum eine Einführung in sechs oder sieben Punkten (κεφάλαια) gegeben: πρόθεσις / σκοπός (operis intentio), τάξις (Platz des Werks innerhalb des Gesamtcorpus), χρησιμόν (utilitas), αἴτιον τῆς ἐπιγραφῆς (Erklärung des Titels), γνήσιον (Authentizität), διαίρεσις (Gliederung) u. ὑπὸ ποῖον μέρος (zu welchem Teil der Philosophie gehört die Schrift; zur Rolle des Proklos vgl. PsElias [David] in Aristot. cat. prooem. [CommAristotGr 18, 1, 107, 24/6]); zu den einzelnen Punkten Hadot, Simplicius 169/77; L. G. Westerink, The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries: R. Sorabji (Hrsg.), Aristotle transformed (London 1990) 325/48; Westerink / Trouillard aO. (o. Sp. 292) LVI/VIII; Mansfeld 10f; zur Verwendung dieses Schemas im hellenist. K. des Theon v. Tarsos zu den Phainomena des Arat mit den isagogischen Elementen Thema, Titel, Struktur, intentio, Echtheit u. Nutzen ebd. 49/52. Überlegungen zu Echtheit u. τάξις sind im zeitgenössischen Demosthenes-K. des Didymos zu finden (PBerol. 9780 col. 11, 7f). Dieses Schema ist noch ohne Formalisierung auch in den erhaltenen K. des Alexander v. Aphrodisias sichtbar u. tritt in zwei K.prologen des Origenes deutlich zutage (Prolog zu Ps. u. Cant.; Neuschäfer 67/84), der bei der Psalmenauslegung wie Donatus in seiner Einlei-

tung zu den Bucolica Vergils den Punkt der Titeluntersuchung hervorhebt, um darin die Authentizität u. die Gattung der Mosepsalmen zu bestimmen. Die mächtige Wirkung dieses Modells vom Hellenismus bis ins 6. Jh. macht die Frage, ob Christen oder Philosophen die Priorität in der Gestaltung des Einleitungsschemas einzuräumen sei, obsolet, denn gebildete Interpreten waren, unbeschadet ihrer Weltanschauung, durch dieselbe Schule der Grammatiker gegangen. Im Gegensatz zum Dichter-K. wird der Schüler der Philosophie bereits im Vorwort dazu angehalten, die Textanalyse nicht als Selbstzweck, sondern als geistige Einübung zu verstehen, deren letzter Sinn in ihr selbst liegt, da sich durch die Schwierigkeit der Texte die Seele reinige u. an den Inhalt der besprochenen Schrift angleiche (Hadot, Simplicius 51/3). – Von daher ist auch die Kommentierung vorphilosophischer Texte wie Hierokles' Carmen aureum oder von Schriften der stoischen *Diatribe wie *Epiktets Encheiridion verständlich, da noch vor dem Studium des Aristoteles die untersten Tugendgrade vermittelt werden sollten. Der neuplatonische Kommentator ist nicht nur Philologe, er ist Priester, der sein Geschäft als Gottesdienst betreibt.

2. Gliederung. Die Formalisierung des fortlaufenden K. in der Schule des Ammonios u. seiner Nachfolger ist der Endpunkt einer lange geübten exegetischen Praxis. Der K. ist in πράξεις (Vorlesungseinheiten) gegliedert, in denen nach der selten ganz ausgeschriebenen, meist durch ἕως τοῦ oder μέχρι τοῦ (bis zu) verkürzten Wiedergabe des Originaltexts (Lamberz 8/13; die Lemmaverkürzung durch ἕως τοῦ ist bereits im hellenist. Pindar-K. des Theon belegt: POxy. 2536 col. 1, 21; vgl. Del Fabbro 78; auch die auf die hellenist. K. zurückgehenden Homerscholien kennen die Überleitung zum letzten Vers mit μέχρι oder ἕως: Schol. A ad Il. 16, 84/6 [4, 180f Erbse]; vgl. H. van Thiel, Die Lemmata der Iliasscholien: ZsPapEpigr 79 [1989] 9/26) Allgemein- (θεωρία) u. Einzelerklärung (λέξις) folgen. In der höheren literarischen Ansprüchen genügenden Form des redigierten u. publizierten Hypomnema werden zur Bewahrung des Zusammenhangs Allgemein- u. Einzelerklärung nicht starr voneinander getrennt; die spezielle Auslegung kann auch vor dem allgemeinen Teil erfolgen (A.-J. Festugière, Modes de composition des commentaires de Proclus: MusHelv 20 [1963] 77/100). Die Gründe für die divergente Umsetzung dieses Gliederungsprinzips, das kein konstitutives Element des Philosophen-K. darstellt (Lamberz 17f), sind ebenso in dem verschiedenen Grad der Überarbeitung der Vorlesung wie in der Tatsache zu suchen, dass die Stellung der kommentierten Schrift im Studienplan eine adressatenbezogene literarische Gestaltung nahe legte.

3. Lemmaeinbindung. Für die Einbindung des zitierten Texts in den Duktus der Auslegung ist bei den späten Neuplatonikern ein reiches System an Konnektoren greifbar, das Aussagen über die Intention u. Sprechweise (‚der Autor sagt / will / beweist usw.'; Wertung des Beweisgangs als ‚καλῶς'), paraphrasierende Rückgriffe auf den Text (neben der Paraphrase Worterklärung, Aufgreifen einer Wendung aus dem Lemma durch eine Frage) u. Rückverweise auf den Text (Demonstrativpronomina, Ortsadverbia, imperativische Anweisungen, das Gesagte so u. nicht anders zu verstehen) umfasst (Untersuchung der Rückverweise zu Ammon. in Aristot. cat.; in Aristot. interpr.; Olympiodor. in Plat. Alc. 1; Joh. Philop. in Aristot. cat.; opif. m.; Procl. in Plat. Tim. 1 bei Fladerer 207/27). Alexandriner u. Athener Neuplatoniker schöpften dabei ebenso wie der Christ Joh. Philoponos bei seiner Auslegung des *Hexaemeron aus einem reichen, in Summe gleich bleibenden Fundus an Möglichkeiten, Text u. K. zu verklammern.

D. Jüdisch. I. Innerbiblische Kommentierung. In der hebr. Bibel sind Spuren anonymer Kommentatoren in Form von Schreiberglossen nachweisbar (zB. Ex. 16, 36: Omer ist ein Zehntel Efa; Jos. 18, 13: Luz, das ist Bethel; Esth. 3, 7: Pur, das ist das Los). Es finden sich aber auch Korrekturen offensichtlicher Fehler (zB. wird 1 Chron. 18, 17 die Stelle 2 Sam. 8, 18 berichtigt, da die dort Genannten keine Priester waren; W. E. Barnes, Ancient corrections in the text of the OT [Tikkun Sopherim]: JournTheolStud 1 [1900] 387/414). Ebenso werden Gesetze (wie Ex. 23, 10f in Lev. 25, 3/7) revidiert oder frühere Rechtstraditionen ergänzt (zB. die Strafen für Gesetzesübertretungen Ex. 31, 12/8; 35, 1/3 in Num. 15, 32/6). Diese Erklärungen sind keine K. im engeren Sinne, da sie nicht getrennt vom Primärtext tradiert werden, sie bezeugen aber eine frühe Form des K. in Form von einfachen Erklärungen,

die selbst wiederum autoritativen Status erhielten u. in den Primärtext eingefügt wurden, als dieser noch nicht als unfortschreibbar galt. Sie bezeugen, dass die bibl. Schriften während einer begrenzten Zeitspanne für Überarbeitungen im Sinne einer ‚interpretativen Tradition' offen waren (M. Fishbane, The garments of Torah [Bloomington 1989] 18). – Ders., Innerbiblical exegesis: G. H. Hartman / S. Budick (Hrsg.), Midrash and literature (New Haven 1986) 19/37; P. R. Ackroyd, The chronicler as exegete: JournStudOT 2 (1977) 2/32; ders., Some interpretative glosses in the book of Haggai: JournJewStud 7 (1956) 163/7; R. Bloch, Ezéchiel 16. Exemple parfait du procédé midrashique dans la Bible: Cahiers Sioniens 3 (1955) 193/223; G. Fohrer, Die Glossen im Buch Ezechiel: ZAW 63 (1951) 33/53; K. S. Freedy, The glosses in Ezekiel 1/24: VetTest 20 (1970) 129/52; H. W. Hertzberg, Die Nachgesch. atl. Texte innerhalb des AT: P. Volz u. a. (Hrsg.), Werden u. Wesen des AT (1936) 110/21; N. Sarna, Psalm 89. A study in innerbiblical exegesis: A. Altmann (Hrsg.), Biblical and other stud. (Cambridge, Mass. 1963) 29/46; A. Schulz, Exegese im AT: ZsSemit 3 (1924) 178/93; J. Weingreen, Rabbinic-type glosses in the OT: JournSemStud 2 (1957) 149/62; I. Willi-Plein, Vorformen der Schriftexegese innerhalb des AT (1971).

II. Frühjüdische Kommentierung. a. Pescher. Dass der Bibeltext über einen gewissen Zeitraum als fortschreibbar galt, bezeugen auch Textfunde aus Qumran (H. J. Fabry, Methoden der Schriftauslegung in Qumranschriften: Stimuli, Festschr. E. Dassmann = JbAC ErgBd. 23 [1996] 18/33; G. Vermes, Die Schriftauslegung in Qumran in ihrem hist. Rahmen: K. E. Grözinger u. a. [Hrsg.], Qumran = WdF 410 [1981] 185/200). Dort wurden sowohl bibelähnliche Texte gefunden als auch K. zu biblischen Schriften (H. Ohme, Art. Kanon: o. Bd. 20, 18f; K. Elliger, Stud. zum Habakuk-K. vom Toten Meer [1953]; H. Feltes, Die Gattung des Habakuk-K. von Qumran [1986]). Erstere formulieren halachische Regeln (M. Lattke, Art. Halachah: o. Bd. 13, 385/7), die sich nicht in der bibl. Tradition finden, dennoch aber als wörtliche Rede Gottes wiedergegeben werden. Diese Texte beanspruchen so formuliert dieselbe Autorität wie die Bibeltexte selbst. – In den K. zu biblischen Schriften wird das hebr. Wort pešer (‚Deutung'; Mayer 1209f) dazu benutzt, die Deutung eines Schriftverses einzuleiten (Hoheisel 741f; M. Fishbane, The Qumran pesher and traits of ancient hermeneutics: Proceed. of the 6th world congr. of Jewish stud. 1 [Jerus. 1977] 97/114; M. P. Horgan, Pesharim. Qumran interpretation of bibl. books [Washington 1979]). Es finden sich sowohl den Bibeltext fortlaufend auslegende als auch thematische K. unter den Pescharim (J. C. VanderKam, Einführung in die Qumranforschung [1998] 64/76). – Gemeinsam ist beiden K.-Typen, dass die Kommentatoren sich in der Endzeit wähnen, die von den bibl. Propheten angekündigt wurde (A. Steudel, Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde [Leiden 1994]; A. S. van der Woude, Melchisedek als himml. Erlösergestalt in den neugefundenen eschatolog. Midraschim aus Qumran Höhle XI: OT-Studiën 14 [1965] 354/73; K. Thraede, Art. Eschatologie: o. Bd. 6, 561f). Daher beziehen sie die bibl. Prophezeiungen auf ihre Gegenwart, indem sie versuchen, die prophetischen Rätsel in Bezug auf ihre Zeit zu entschlüsseln u. gegenwärtigen Ereignissen zuzuordnen (H. Stegemann, Die Essener, Qumran, Johannes d. T. u. Jesus [1999] 172). Die Kommentierung der fünf Bücher Mose erfolgt allerdings nie in Form eines Pescher (J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 3 [1960] 9). Damit ist die Kommentierung von Toratexten u. nichtgesetzlichen Texten klar in Bezug auf hermeneutische Verfahrensweisen unterschieden. – M. J. Bernstein, Pesher Habakuk: L. H. Schiffman / J. C. VanderKam (Hrsg.), Encyclopaedia of the Dead Sea scrolls 2 (Oxford 2000) 647/50; ders., Pesher Hosea: ebd. 650f; ders., Pesher Isaiah: ebd. 651/3; ders., Pesher Psalms: ebd. 655f; Sh. L. Berrin, Pesharim: ebd. 644/6; ders., Pesher Nahum: ebd. 653/5; G. J. Brooke, Exegesis at Qumran. 4Q Florilegium in its Jewish context (Sheffield 1985); J. Maier, Aktuelle Probleme der Qumranforschung: Bull. der Schweiz. Ges. für Judaist. Forsch. 3 (1994) 14/33.

b. Targum. Hier legt eine *Übersetzung die Bedeutung eines Textes in einer anderen Sprache fest. Die Wiedergabe eines autoritativen Primärtextes kann die Form eines K. annehmen, wenn die autoritative (d. h. bibl.) Schrift im Zuge der Übersetzung revidiert wird. Bereits die Übertragung der hebr. Bibel in das Griech. (LXX u. LXX-Varianten) u. die Targumim, die zunächst mündlich aus dem Stegreif formulierten Übersetzungen in

das Aramäische (P. Terbuyken, Art. Improvisation: o. Bd. 17, 1254f), zeigen, wie die Übersetzer sich unverständlichen Formulierungen u. widersprüchlichen Aussagen interpretierend stellten. Sowohl die LXX als auch die Targumim legen die Bibel im Zuge des Übersetzens im Text selbst aus, indem sie teils wörtlich, teils deutend übersetzen (Schäfer 171; Ph. S. Alexander, The Targumim and early exegesis of ‚Sons of God' in Gen. 6: JournJewStud 23 [1972] 60/71). Diese Deutungen u. Interpretationen sind ohne Einleitungsformulierungen mit der Übersetzung des Bibeltextes verwoben u. ohne Vergleich mit dem hebr. Original nicht als Deutung zu erkennen (J. Ribera, The Targum. From translation to interpretation: D. R. G. Beattie / M. J. McNamara [Hrsg.], The Aramaic Bible [Sheffield 1994] 218/25; U. Gleßmer, Einleitung in die Targume zum Pentateuch [1995]). Formal sind die Targumim daher ebenfalls nicht als K. zu betrachten (Hoheisel 742), da Deutung u. zu Deutendes nicht voneinander getrennt werden; sie stehen aber in der Tradition der innerbibl. Kommentierung u. bieten die Möglichkeit, den autoritativen Bibeltext zu verändern.

c. Masora. Die Masoreten, die den Konsonantentext der Bibel vokalisierten u. mit Lesehilfen (Akzenten) versahen, waren darum bemüht, den Sinn des Bibeltextes so zu fixieren, dass nur ein bestimmtes Textverständnis möglich ist (P. H. Kelley u. a., The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia [Grand Rapids 1998]; J. Koenig, L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'AT: RevHistRel 161 [1962] 141/74; H. Schreckenberg, Art. Exegese I: o. Bd. 6, 1179; E. Tov, Der Text der hebr. Bibel [1997]). Um einen jeweils hohen Grad der Exaktheit zu erzielen, war es notwendig, Wortstatistiken zu erstellen u. sprachliche Besonderheiten zu vermerken. Dies geschah am Rand des Bibeltextes oder in externen Listen. Formal hätten diese Randglossen aufgrund ihrer räumlichen Trennung vom Primärtext den Status eines K. Da die Wortstatistik als solche aber keine inhaltliche Deutung oder Erklärung zum Primärtext bietet, die Auswertung der Statistik hingegen sehr wohl, sind die masoretischen Randglossen als Instrument zur Erstellung eines Wort-K. zu betrachten.

d. ‚Rewritten Bible'. Zur Zt. des Zweiten Tempels griffen zahlreiche Werke in verschiedenster Weise die haggadischen u. halachischen Themen der hebr. Bibel auf (Mayer 1204f; *Haggadah; *Halachah). Diese sog. *Apokryphen oder Pseudepigraphen fanden keine Aufnahme in den jüd. Bibel-*Kanon (C. Colpe, Art. Heilige Schriften: o. Bd. 14, 201/7). Da sie thematisch auf die bibl. Schriften zurückzugreifen scheinen, sind diese Werke als ‚rewritten Bible' bezeichnet worden (G. W. E. Nickelsburg, The Bible rewritten and expanded: M. E. Stone [Hrsg.], Jewish writings of the Second-Temple period [Assen 1984] 89; vgl. M. J. Bernstein, 4Q 252. From re-written Bible to bibl. comm.: JournJewStud 45 [1994] 1/27). Diese Einschätzung ist jedoch von Schrift zu Schrift zu hinterfragen. Es kann sich um ‚Stoff-Neugestaltungen' handeln, wenn dieselben Quellen jeweils anders verarbeitet werden (J. Maier, Zwischen den Testamenten [1990] 111), es kann sich aber auch um implizite K. zu einem bibl. Buch handeln, wenn mit Hilfe von Erzählungen u. Deutungen gedankliche Lücken im Bibeltext geschlossen werden u. er so narrativ ausgelegt wird (vgl. Hen. aeth. 6/11 zu Gen. 6, 1/8; G. W. E. Nickelsburg, Apocalyptic and myth in 1 Enoch 6/11: JournBiblLit 96 [1977] 383/405).

III. Philon. Er interpretierte die Bibel in der Begrifflichkeit der griech. Philosophie. Unter seinen Werken finden sich zahlreiche Schriften, die sich kommentierend auf die Bibel beziehen. Die Chronologie der erhaltenen Werke ist umstritten. Inhaltlich könnten sie in folgende sieben Gruppen geordnet werden: 1) Quaestiones in Gen. u. Quaestiones in Ex. (beide lediglich fragmentarisch u. nur in einer armen. Version überliefert; die laufende Kommentierung der bibl. Bücher geht hier in eine selektive Kommentierung über); 2) De opificio mundi (über die Schöpfungsordnung u. die bibl. Gestalten Enosch, *Henoch, Noah, *Abraham u. *Isaak) u. Legum allegoriae (zu Gen. 2, 1/3, 19); 3) De cherubim (zu Gen. 3, 24/4, 1), De sacrificiis Abelis et Caini (zu Gen. 4, 2/4), Quod deterius potiori insidiari solet (zu Gen. 4, 8/15), De posteritate Caini (zu Gen. 4, 16/25), De gigantibus (zu Gen. 6, 1/4), Quod deus sit immutabilis (zu Gen. 6, 4/12), De agricultura (zu Gen. 9, 20), De plantatione (zu Gen. 9, 20b), De ebrietate (zu Gen. 9, 21), De sobrietate (zu Gen. 9, 24/7) u. De confusione linguarum (zu Gen. 11, 1/9); 4) De Abrahamo (über Gesetzesfrömmigkeit vor der Tora-Offenbarung),

De migratione Abrahami (zu Gen. 12, 1/6), Quis rerum divinarum heres sit (zu Gen. 15, 2/18 [über **Erbrecht; *Hereditas]), De congressu eruditionis gratia (zu Gen. 16, 1/6), De fuga et inventione (zu Gen. 16, 4/14), De mutatione nominum (zu Gen. 17, 1/22; Abram wird zu Abraham) u. De deo (zu Gen. 18, 2); 5) De somniis (zu Gen. 28, 12/8; 31, 11/4; 37, 5/10. 40f; *Joseph) u. De Josepho (zu Gen. 39/50); 6) De vita Moysis; 7) De decalogo, De specialibus legibus u. De praemiis et poenis (zu Lev. 26; Dtn. 28; *Lohn u. Strafe). – Ausgangspunkt von Philons Bibelauslegung ist die LXX, wobei er extensiv den Pentateuch zitiert, auf Propheten u. Hagiographen aber nur gelegentlich Bezug nimmt (H. Burkhardt, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo v. Alex.[2] [1992] 134/8). Daraus kann geschlossen werden, dass er diesen Büchern nicht denselben Status wie dem Pentateuch zusprach (anders ebd. 141/3). Den griech. Bibeltext erklärt Philon auf zwei unterschiedliche Arten, nämlich wörtlich u. allegorisch, d. h. er versteht den Wortlaut der Bibel als Bild für eine tiefere, versteckte Weisheit, die es zu entdecken gilt (Hoheisel 746/51). Die allegorische Methode benutzt er immer dann, wenn wörtliches Verstehen zu einem ‚mythischen' Missverständnis führen könnte, oder wenn für das philosophische Empfinden fragwürdige Formulierungen oder Vorstellungen zu klären sind. So wendet er sich u. a. gegen anthropomorphe Aussagen über Gott (Mayer 1205/7). Er wählt einen Mittelweg zwischen ‚reinen' Allegorikern u. ‚reinen' Literalisten (S. Belkin, Philo and the oral law [Cambridge, Mass. 1940] 10f). Ob er damit versuchte, die Bibel den philosophisch Gebildeten nahezubringen (H. A. Wolfson, Philo 1 [ebd. 1947] 105), oder danach strebte, eine Synthese zwischen griechischer Philosophie u. jüdischem Glauben herzustellen, ist nicht eindeutig zu entscheiden. – C. Aslanov, Exégèse philonienne et herméneutique midrashique: C. Lévy (Hrsg.), Philon d'Alex. et le langage de la philos. (Turnhout 1998) 265/86; M. Böhm, Rezeption u. Funktion der Vätererzählungen bei Philo v. Alex. (2004); I. Christiansen, Die Technik der allegor. Auslegungswiss. bei Philon v. Alex. (1969); N. G. Cohen, Philo Judaeus. His universe of discourse (Frankfurt a. M. 1995); dies., Philo and Midrash: Judaism 44 (1995) 196/207; I. Heinemann, Altjüd. Allegoristik (1936); ders., Philons griech. u. jüd. Bildung (1932); J. R. Royse, The original structure of Philo's Quaestiones: StudPhilon 4 (1976/77) 41/78; M. J. Shroyer, Alexandrinian Jewish literalists: JournBiblLit 55 (1936) 261/84; S. G. Sowers, The hermeneutics of Philo and Hebrews (Zürich 1965); E. Stein, Die allegor. Exegese des Philo aus Alex. (1929); ders., Philo u. der Midrasch (1931).

IV. Rabbinische Kommentare. Da der Sinn eines Textes unterschiedlich gefasst u. durch verschiedene hermeneutische Regeln u. Techniken ermittelt werden kann (Hoheisel 744/7; Mayer 1196/204; D. Instone Brewer, Techniques and assumptions in Jewish exegesis before 70 CE [Tübingen 1992]; M. L. Chernick, Hermeneutical studies in talmudic and midrashic literature [hebr.] [Lod 1984]; S. Lieberman, Rabbinic interpretation of scripture: ders., Hellenism in Jewish Palestine[2] [New York 1962] 47/82), ist die Zahl der Deutungen, Interpretationen u. Auslegungen potentiell unbegrenzt (B. Gladigow, Der K. als Hypothek des Textes: Assmann / Gladigow 35/49); das Charakteristische eines K. besteht dann in der Auswahl u. Zusammenstellung (Komposition) der einzelnen Kommentierungen. Primärtexte, die durch die rabbin. Schulen kommentiert werden, sind die Bibel u. die Mischna (u. deren Parallel-Slg., die Tosefta), das seit dem 3. Jh. nC. autoritative jüd. Religionsgesetz. K. zur Bibel liegen in den in Palästina seit dem 3./4. Jh. nC. konzipierten Midraschim vor (G. Stemberger, Art. Juden: o. Bd. 19, 198; Mayer 1196 zum hebr. Verb daraš), K. zur Mischna finden sich als Gemara im paläst. u. babyl. Talmud. In letzteren wurden außerdem Bibel-K. aufgenommen, da die babyl. Schulen keine separate Midraschliteratur entwickelten (Hoheisel 739). Die Mischna selbst wiederum ist in Teilen ein K. zur Bibel, da die Anwendung eines allgemeinen, d. h. bibl. Gesetzes auf den besonderen Fall als interpretativer Akt verstanden werden kann (Assmann 17f).

a. Offenbarung u. Kommentierung. Nicht nur für die hebr. Bibel, sondern auch für die rabbin. Literatur ist die Verknüpfung von Offenbarung u. Kommentierung zentral. Die Bibel gilt nach rabbinischer Tradition als ‚schriftliche Tora', die in der ‚mündlichen Tora' erklärt wird. Beide Torot sind, so die rabbin. Theologie, Offenbarung Gottes vom Sinai, die von Generation zu Generation überliefert wurde. Für die ‚mündliche Tora'

gilt nach rabbinischer Tradition ein Schreibverbot, um sie von der ‚schriftlichen Tora' klar zu trennen. Seit Patriarch Jehuda ha-Nasi um 200 nC. die Mischna konzipierte, ist dieses Schreibverbot ein theol. Desiderandum, dessen Übertretung in Kauf genommen wird, um ein angemessenes Studium der ‚mündlichen Tradition' zu ermöglichen. Im theol. System der Rabbinen gilt damit die gesamte rabbin. Literatur (Mischna, Tosefta, Talmudim, Midraschim) als schriftliche Fixierung der ‚mündlichen', geoffenbarten Tora, was einschließt, dass diese Literatur autoritativ u. damit eigentlich unfortschreibbar ist. De facto lassen aber Hss. u. Texteditionen erkennen, dass die einzelnen Schriften trotz ihres Autoritätsanspruchs in jeder Schreibergeneration bestimmten Veränderungen unterlagen. Ausgehend von diesem Befund ist es gerechtfertigt, zwischen theologischen Argumenten der rabbin. Bewegung einerseits u. literaturwissenschaftlichen Kriterien andererseits zu trennen. Das theol. Programm der Rabbinen, Erklärungen, Deutungen u. auch die Einführung neuer Richtlinien als geoffenbarte mündliche Tora auszuweisen (bMenaḥot 29b), diente apologetischen Zielen, denn mit dem Offenbarungscharakter ist der Anspruch auf höchste Autorität verbunden, deren alleinige Verwalter die Rabbinen sind. Schäfer bezeichnet daher den Midrasch als ‚inspirierte Deutung', dem er eine K.-Funktion abspricht (Schäfer 184; vgl. A. R. E. Agus, Doomed and quickened. Regeneration of scripture in rabbinic midrash: Assmann / Gladigow 141/61). Literaturwissenschaftlich betrachtet unterliegen die rabbin. Schriften aber denselben Kriterien wie andere antike oder mittelalterliche K.; daher wurden sie in der Texttradition letztlich als ‚anders autoritativ' eingestuft als die Bibel, die sich nach Schließung des Kanons kaum mehr änderte. – Einzelne rabbin. Kommentierungen können die Doppelfunktion haben, sowohl zu erklären als auch die Erklärung als Tradition zu positionieren, indem sich die Deutung an bestimmten Stellen innerhalb der rabbin. Literatur wiederholt (Parallelüberlieferungen). Millard bezeichnet dies als ‚Kanonhermeneutik', bei der rätselhafte Einzelkommentierungen erst im Zusammenspiel mit anderen K. als ‚Teil einer impliziten Hermeneutik' verständlich sind (Anfang u. Schluß der Gen. in klass. jüd. K.: Bodendorfer / Millard 170). Auch aus diesem Grund ist Goldbergs Klassifizierung der Midraschim als ‚lemmatische K.' zu eng (Formen u. Funktionen von Schriftauslegung in der frührabbin. Lit.: Assmann / Gladigow 187/97; zu Lemma-K. o. Sp. 293f).

b. Hermeneutische Regeln. Auslegung u. Interpretation der autoritativen Schriften werden in der rabbin. Literatur ausschließlich durch Anwendung hermeneutischer Regeln erzielt (Mayer 1195/203; D. Patte, Early Jewish hermeneutic in Palestine [Missoula, Mont. 1975]). Traditionell unterscheidet man die sieben Regeln Hillels (Tos. Sanhedrin 7, 2; 'Avot de-Rabbi Natan A 37; Sifra: 2, 4/6 Finkelstein), die 13 Regeln Rabbi Jischmaels (ebd. 2, 3f) u. die 32 Regeln Rabbi Eliezers (im Talmud noch nicht genannt, womöglich erst aus dem MA; Stemberger 32f). Herkunft u. Entstehung aller dieser Auslegungsregeln sind umstritten (gegen Mayer 1195/9). Je nach Standpunkt des Betrachters werden sie als göttliche Überlieferung vom Sinai, als Produkt rabbinischer Logik oder hellenistischer Rhetorik betrachtet (D. Daube, Rabbinic methods of interpretation and hellenist. rhetoric: HebrUnCollAnn 22 [1949] 239/64). Die Auswahl der jeweiligen Regel zur Lösung eines exegetischen Problems ist vom Sprachverständnis des Exegeten abhängig. Die ‚Schule Jischmaels' vertritt die Auffassung, dass Redewendungen nicht in ihre Bestandteile zerlegt u. einzeln gedeutet werden dürfen, da Gott (u. damit die Bibel) in menschlicher Sprache redet (‚die Sprache der Tora ist wie menschliche Sprache': bJebamot 71a). Die ‚Schule Aqibas' vertritt dagegen die Auffassung, dass jeder Buchstabe zur Auslegung genutzt werden darf. Allerdings lässt sich keine klare Grenzlinie zwischen beiden Richtungen ziehen (Stemberger 32). Beide Schulen sind sich einig, dass die Regeln nicht angewendet werden dürfen, um eine strengere Strafe aus einem Gesetz zu deduzieren u. dass Regeln, die eine sehr weite Interpretationsmöglichkeit zulassen (zB. Notarikon: ebd. 39f), im halachischen Bereich nicht zulässig sind. – Die Notwendigkeit, im Bereich des Religionsgesetzes zu kommentieren, ergab sich besonders in den babyl. Schulen, da das soziale u. kulturelle Umfeld in Mesopotamien sich von dem in Palästina unterschied, wo Mischna u. Tosefta zusammengestellt worden waren. Aber auch der zeitbedingte Wandel forderte eine Neu-

orientierung u. Anpassung der bibl. Vorschriften, die auszulegen u. in K. zu dokumentieren war. Daher weist der jeweilige Sprachgebrauch (etwa Lehnwörter aus dem Griech., Lat. oder Pers.) auf Zeit u. möglicherweise auch den Ort der Entstehung eines rabbin. K.werkes hin; allerdings gilt es hierbei zu berücksichtigen, dass die formalisierte Sprache von Midrasch u. Talmud leicht imitiert werden kann. Dem wiederum ist entgegenzuhalten, dass der Gebrauch griechischer u. lateinischer Lehnwörter mit der Zeit abnimmt; viele wurden nur noch stark entstellt tradiert, was zeigt, dass sie bald nicht mehr verstanden wurden.

c. Einzelne ‚Werke'. 1. Midraschim. Die Bezeichnung Midrasch gebührt denjenigen rabbin. Schriften, die sich kommentierend auf die Bibel beziehen (Stemberger, Juden aO. [o. Sp. 302] 198; Ph. S. Alexander, Midrash: R. J. Coggins u. a. [Hrsg.], A dict. of Bibl. interpret. [London 1990] 452/9). Formal zu unterscheiden sind exegetische u. homiletische Midraschim. Erstere bieten mehr oder weniger vollständig Erklärungen zum fortlaufenden Bibeltext; letztere stellen Deutungen zu ausgewählten Versen der Bibel zusammen (M. Sachot, Art. Homilie: o. Bd. 16, 148/55). Die elementare Grundform des Midrasch besteht aus dem vollständigen oder abgekürzten Zitat des zu kommentierenden Bibelverses u. der sich anschließenden Anmerkung, der mit einer Einleitungsformel versehenen oder bestimmte Sprachmuster aufweisenden Kommentierung. Keiner Auslegung wird autoritativer Anspruch beigelegt, denn verschiedene rabbin. Kommentierungen zu ein u. demselben Problem u. verschiedene K. zu ein u. demselben bibl. Buch können gleichberechtigt nebeneinander stehen. Dies zeigt, dass die in den Midraschim betriebene Rechtssetzung keinen normativen, sondern explikativen u. didaktischen Charakter hat. Einzelne Kommentierungen bieten Lösungen für sprachliche Probleme (bes. zu Hapaxlegomena der Bibel u. zu nicht geläufigen Formulierungen) oder diskutieren theologische Fragen oder Widersprüche im Bibeltext. Andere Kommentierungen deduzieren Gesetze u. Vorschriften, die in der Bibel nicht explizit enthalten sind. Zur Deduktion eines Gesetzes dienen die ‚Middot', die verschiedenen Auslegungsregeln (Hoheisel 743/6; s. o. Sp. 304). Dabei wählt man vom Zielpunkt abhängig die exegetische Regel, die es erlaubt, mit Hilfe des definierten Regelsystems die intendierte Aussage zu konstruieren. Die Wahl der jeweils benutzten Auslegungsregel kann von anderen Kommentatoren kritisiert werden; die wechselseitige Kritik ist zumeist an zentralen Stellen im Midrasch dokumentiert. In diesen Diskussionen geht es nicht darum, den Inhalt (die Substanz) einer Kommentierung zu hinterfragen; problematisiert wird immer nur die Regel, die gewählt wurde, um zu einer Deutung zu gelangen. Auch die Kommentierung der erzählenden Teile der Bibel geschieht mit Hilfe der hermeneutischen Regeln; vorrangiges Ziel ist es dabei, die Geschichte Israels mit seinem Gott so genau wie möglich zu rekonstruieren. – Die tannaitischen oder halachischen Midraschim (Mekhilta de-Rabbi Jischmael, Mekhilta de-Simeon ben Jochai, Sifra, Sifre Numeri, Sifre Zutta, Sifre Deuteronomium, Midrasch Tannaim) sind exegetische K. (3./4. Jh. nC.) zu den bibl. Büchern Ex., Lev., Num. u. Dtn. Sie enthalten in hebr. Sprache Erklärungen zum jeweiligen Bibeltext (Stemberger 245/71). Die ältesten haggadischen Midraschim sind Genesis Rabba (ebd. 272/9) u. Lament. Rabba, der zahlreiche mit der Zerstörung des Tempels iJ. 70 verbundene Erzählungen enthält (ebd. 279/83). Beide Midraschim weisen galiläisches Aramäisch, rabbinisches Hebräisch sowie griech. Lehnwörter auf u. sind daher nach Palästina in das 5./6. Jh. nC. zu datieren. Als homiletische Midraschim sind zu nennen Leviticus Rabba (ebd. 284/7), die Pesiqta de-Rav Kahana, ein Homilienmidrasch für die Lesung an Festen u. besonderen Sabbaten (ebd. 287/91; beide 5./6. Jh. nC.) u. die Predigt-Slg. der Pesiqta Rabbati aus dem 6./7. Jh. (ebd. 292/7). Zu erwähnen sind außerdem die unter dem Namen Tanḥuma bzw. Jelamdenu tradierte Slg. von Homilien-Midraschim zum Pentateuch, wohl aus dem 5. Jh. nC. (ebd. 298/301), u. Deuteronomium Rabba, eine Homilien-Slg. zu den Lesetexten des dreijährigen Lesezyklus, die zwischen 450 u. 800 entstand (ebd. 301/3).

2. Mischna. Die Bezeichnung Mischna leitet sich von dem hebr. Verb šanah ab, das ‚wiederholen' u. im übertragenen Sinn ‚lernen' bedeutet (vgl. Th. Klauser, Art. Auswendiglernen: o. Bd. 1, 1033f). Als terminus technicus bezeichnet ‚Mischna' das um 200 nC. endredigierte rabbin. Religionsgesetz. Natan ben Jechiel (1035/ca. 1110) erklärt

,Mischna' als ,das Zweite (das Wiederholte) gegenüber der Tora'. Dies entspricht der Auffassung der Kirchenväter, die ,Mischna' mit δευτέρωσις übersetzten (H. Bietenhard, Art. Deuterosis: o. Bd. 3, 846f; Stemberger, Juden aO. [o. Sp. 302] 182). – Die Mischna ist eine Slg. von Rechtsdiskussionen zu verschiedenen Themen, die in sechs Ordnungen (sedarim) eingeteilt ist u. insgesamt 63 Traktate enthält: 1) ,Zera'im' (,Samen'; behandelt werden Landwirtschaft, Abgaben an Priester u. Leviten); 2) ,Mo'ed' (,Festzeiten'; *Fest); 3) ,Našim' (,Frauen'; Familienrecht; *Gelübde; *Familie; *Frau); 4) ,Neziqin' (,Schädigungen'; Zivil- u. Strafrecht); 5) ,Qodašim' (,Heiliges'; Tempelkult; *Heilig) u. 6) ,Toharot' (,Reinheiten'). Die Mischna enthält drei unterschiedliche Gruppen von Vorschriften (Halachot): 1) aus der Bibel abgeleitete Verordnungen; 2) von der Bibel unabhängige Verordnungen; 3) von der Bibel unabhängige Verordnungen, die nachträglich mit einem Bibelvers verbunden wurden. Insgesamt sind direkte Bibelzitate in der Mischna jedoch selten; allerdings folgen die Traktate der fünften Ordnung in der Behandlung ihrer Themen weitgehend der Darstellung der entsprechenden bibl. Bücher (Stemberger 133). – Da die Bibel nicht für jeden Fall des täglichen Lebens eine Regelung enthält, mussten im Bedarfsfall neue Normen gefunden werden. Die Vorgehensweise bei der Rechtssetzung der Rabbinen ist in der Mischna aber nur vereinzelt dokumentiert; zumeist wird nur das Endresultat als Vorschrift oder Anweisung mitgeteilt. Dies, so hat man vermutet, sei nicht in allen rabbin. Kreisen akzeptiert worden. Die halachischen u. tannaitischen Midraschim, die zu großen Teilen dieselben Themen wie die Mischna behandeln, seien daher konzipiert worden, um den in der Mischna fehlenden Deduktionsprozess zu dokumentieren (ebd. 131/4). – In der Tradition ist die Autorität der Schriftgelehrten bei der Entwicklung von neuen Gesetzen streng geregelt; nur in Ausnahmefällen konnten sie eine bibl. Vorschrift außer Kraft setzen oder neu interpretieren. Sie konnten aber ,einen Zaun um die Tora setzen' ('Avot 1, 1) u. biblische Gebote u. Vorschriften so eng eingrenzen, dass eine neue Regelung möglich wurde; hierzu konnten die Rabbinen Taqqanot u. Gezerot erlassen. Eine Taqqana ist ein rabbin. Erlass, der ein bibl. Gesetz radikal uminterpretiert, um es den zeitgenössischen Verhältnissen anzupassen. Sie ist so lange gültig, wie die Umstände es erfordern. Eine Gezera ist eine rabbin. Anordnung (zumeist ein Verbot), die erlassen wird, um die Einhaltung einer bibl. Vorschrift zu gewährleisten. Auch hier handelt es sich um eine zeitlich beschränkte Anordnung, die nicht mehr gilt, wenn der Grund weggefallen ist.

3. Tosefta. Die Bezeichnung Tosefta (,Hinzufügung', ,Ergänzung') bezieht sich auf eine zweite Slg. von Rechtsvorschriften, die dem Aufbau der Mischna entspricht u. dieselben sechs Ordnungen mit denselben Traktatnamen aufweist (lediglich 'Avot, Tamid, Middot u. Qinnim fehlen). Die Tosefta (zusammengestellt 3./4. Jh. nC.), deren Sprache dem Hebräischen der Mischna entspricht, auch wenn sich vereinzelt aramäische Passagen u. zahlreiche Lehnwörter griechischer u. lateinischer Herkunft finden, ist viermal so umfangreich wie die Mischna. – Das Verhältnis zwischen Mischna u. Tosefta ist nicht vollständig geklärt; oberflächlich betrachtet bestehen folgende Beziehungen zwischen beiden Werken: 1) die Tosefta bietet einen K. oder eine Begründung zu einer Rechtsentscheidung der Mischna; 2) zu einer in der Mischna anonym tradierten Lehre bietet die Tosefta die Autorennamen; 3) die Tosefta zitiert einen ausführlicheren Mischnatext; 4) die Tosefta zitiert eine Mischna aus einem anderen Traktat, um eine Mischna u. ihre Quellen zu erklären; 5) die Tosefta ergänzt die Darstellung der Mischna; 6) die Tosefta wirkt wie ein K. zu nicht zitiertem Mischnamaterial; 7) die Tosefta enthält eigenständiges Material; 8) die Tosefta widerspricht der Mischna in Bezug auf *Halacha oder Tradentennamen (H. Fox / T. Meacham [Hrsg.], Introducing Tosefta [Hoboken 1999]; J. Hauptman, Mishnah as a response to ,Tosefta': Sh. J. D. Cohen [Hrsg.], The synoptic problem in rabbinic literature [Providence 2000] 13/34; A. Houtman, Mishna and Tosefta. A synoptic comparison of the tractates Berakhot and Shebiit [Tübingen 1997]; Stemberger 151/66).

4. Talmudim. Die Mischna entwickelte sich bereits im 3. Jh. nC. selbst zu einem autoritativen Text, sie avancierte zur Grundschrift des jüd. Religionsgesetzes u. wurde damit in den paläst. u. babyl. Lehrhäusern der Rabbinen ebenfalls zum Gegenstand von Kommentierungen, die im paläst. u. babyl.

Talmud (Stemberger, Juden aO. [o. Sp. 302] 197f [Jerušalmi]. 216 [Bavli]) zusammengestellt wurden. – Im paläst. Talmud wurden zunächst alle Kommentierungen hintereinander gestellt, ohne den Mischnatext zu zitieren, auf den sie sich beziehen. Erst spätere Hss. wie Ms. Leiden Scaliger 3 (vJ. 1289, die einzige vollständige Hs. des paläst. Talmuds) teilen die Kommentierungen in Texteinheiten auf u. fügen den Mischnatext aus einer anderen Vorlage in den K.-Text ein (I. Z. Feintuch, The Mishna of the MS Leiden of the Palestinian Talmud [hebr.]: Tarbiz 45 [1975/76] 178/212). Zunächst war im paläst. Talmud der K. vom kommentierten Text räumlich völlig getrennt. Im babyl. Talmud wird die Kommentierung zur Mischna mit dem Wort ‚Talmud' (Lehre) oder ‚Gemara' (aram. gamar, ‚vollenden' [durch Auslegung], ‚lernen') gekennzeichnet (Stemberger 168). – Die Kommentierungen beider Talmudim widmen sich in aramäischer Sprache verschiedensten Problemen, die sich aus dem (in den einzelnen Schulen oft unterschiedlich tradierten) Mischnatext ergeben. Die babyl. Rabbinen hatten darüberhinaus das Problem, die Mischna mit den zuweilen abweichenden Rechtsvorschriften in Babylonien zu harmonisieren. Nicht alle Traktate werden in den beiden Talmudim kommentiert; im paläst. Talmud liegen Kommentierungen zu 39 von 63 Traktaten vor; im babyl. Talmud werden 36,5 Traktate der Mischna kommentiert. Führt der paläst. Talmud oft Diskussionen der Tosefta, die häufig als erste Quelle zur Interpretation der Mischna bezeichnet werden kann, zu Ende, ist das Verhältnis der Tosefta zum babyl. Talmud nicht klar bestimmbar (ebd. 159/62).

E. Christlich. I. Einleitung. Aufgrund der in der direkten Überlieferung verlorenen K. u. *Homilien muss zu deren Rekonstruktion häufig auf die Katenen zurückgegriffen werden, eine Literaturgattung, die durch fortlaufende Aneinanderreihung von Stellungnahmen der Kirchenväter zu einem Bibelvers eine Anthologie aus Homilien u. K. bot (H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1151f). Allerdings ist wie im Fall des Prokop v. Gaza auch der umgekehrte Vorgang der Konstituierung eines K. auf der Grundlage bereits älterer katenenartiger Exzerpte möglich (Scholten, Titel 257). Seit dem 7. Jh. sind Katenen auch im syr., armen. u. kopt. Raum weit verbreitet (zur syr. Severos-Katene [o. Bd. 17, 592f] F. Kruisheer, Ephrem, Jacob of Edessa, and the monk Severus: Symposium Syriacum 7 = OrChrAn 256 [Roma 1998] 599/605).

II. Vorgeschichte. Der K. zu den Büchern der Hl. Schrift war nicht die älteste u. niemals die einzige Form philologischer Auseinandersetzung mit der Bibel. Die Exegese biblischer Texte setzte bereits in der Bibel selbst ein (Lc. 4, 16/30: erste Predigt Jesu in Nazareth mit Kommentierung von Jes. 61, 1f; zum AT o. Sp. 296f), wobei dann die urchristl. Auslegung die jüd. Bibel für die Gemeinde aktualisierte u. christologisch umdeutete (Markschies 69). Die im 1. u. 2. Jh. nC. entstehende Bibelkommentierung beanspruchte weder vom Titel der Werke noch von der Auslegungspraxis her, K. im Sinne der alex. Textwissenschaft zu sein, sondern gehörte zur Gattung der συγγράμματα oder περὶ-Literatur, entsprach also dem Typus des themenzentrierten Einzeltraktats. In diesem Kontext sind auch die Erklärung der Herrenworte durch Papias v. Hierapolis oder die Rekonstruktion der Jesusvita im Diatesseron des Tatian zu sehen. In dieser Phase wird der Terminus ὑπόμνημα noch untechnisch im Sinn von ‚Abhandlung' verwendet (ebd. 70/6 zu Basilides, Papias, Markion, Tatian u. Hippolyt v. Rom). Die Angaben des Hieronymus (vir. ill. 25. 61. 101. 104. 119 [120. 162/4. 206. 208. 220 C.-G.]), Theophilos v. Ant. (vgl. o. Sp. 282), Hippolytos (C. Scholten, Art. Hippolytos II: o. Bd. 15, 495), Victorinus v. Pettau, *Apollinaris v. Laodicea u. Eusebios v. Emesa hätten Bibel-K. geschrieben, sind nicht in jedem Fall verifizierbar (Froehlich 472f). Die fünf Bücher des Hegesippos mit kirchengeschichtlichem Stoff bezeichnet Eus. h. e. 4, 22, 1 zwar als ὑπομνήματα, doch ist eine Zugehörigkeit zur Gattung des K. nicht anzunehmen (Markschies 74). Von Hippolyt v. Rom ist zwar mit dem 200/04 verfassten K. zu Dan. (Hieron. vir. ill. 61 [162f C.-G.] mit dem Titel De Daniele) die älteste fortlaufende exegetische Schrift erhalten (der Cant.-K., Eus. h. e. 6, 22 als εἰς τὸ Ἆισμα, Hieron. vir. ill. 61 in Canticum Canticorum genannt [164 C.-G.], entstand um 214; vgl. das Werkverzeichnis bei Scholten, Hippolytos aO. 493/7), doch überwiegen im K. zu Dan. chiliastische Fragestellungen das Interesse an einer vollständigen Kommentierung (*Chiliasmus). Als letzter Griechisch schreibender Exeget des Westens wurde Hippolyt

von Origenes, Kyrill v. Alex. u. Ambrosius benutzt.

III. Griechisch. a. Herakleon. Der erste christl. K. wurde etwa 160/80 nC. vom Gnostiker Herakleon zum Joh.-Evangelium geschrieben u. ist fragmentarisch bis zum 20. Buch von Orig. in Joh. comm. erhalten (Datierung Wucherpfennig 370; Frg. bei W. Völker, Quellen zur Gesch. der christl. Gnosis [1932]). Herakleon konzipierte seinen K. als fortlaufende Auslegungsschrift mit kurzen Lemmazitaten u. Erklärungen (Orig. in Joh. comm. 6, 15, 92 = frg. 4 Völker); seine Befassung mit dem vierten Evangelium steht auf dem Boden der zeitgenössisischen Philologie: detailliertes Sachwissen über Kultpraxis u. Topographie im ἱστορικόν (Orig. in Joh. comm. 10, 33, 210f = frg. 13 V.), Worterklärung mit Glossen u. Paraphrasen, Untersuchung intertextueller Bezüge nach dem Prinzip des Homerum ex Homero explanare, Berücksichtigung der Ethopoiie. Im Gegensatz zu Origenes zeigt Herakleon nur geringes Interesse an Textkritik u. greift nicht auf den hebr. Urtext zurück. Was die lebensweltliche Verankerung angeht, so legen formale Gestaltung u. äußere Zeugnisse über die Gnosis die Annahme einer Schulschrift nahe (Iren. haer. 1 praef. 2: μαθηταί des Valentinus; ebd. 1, 11, 1. 30, 15: σχολή, αἵρησις u. διδασκαλεῖον; vgl. Wucherpfennig 363/6; Orig. in Joh. comm. 20, 8, 54. 20, 170 = frg. 43f V. über Schüler Herakleons).

b. Origenes. 1. Funktion. Die Auslegungsschriften des Origenes zerfallen nach Hieron. in Orig. in Hes. hom. praef. (GCS Orig. 8, 318) in σχόλια (excerpta), homiliae u. τόμοι (volumina), umfassten also die kürzere Erklärung schwieriger Stellen, die Auslegungspredigt u. den umfangreichen K. Ausgehend von der durchgehenden Inspiration u. Lebendigkeit der Hl. Schrift (Hermeneutik rekonstruierbar aus princ. 4, 1/3 u. philoc. 1/20; grundlegend M. Harl / N. R. M. de Lange [Hrsg.]: SC 302 [1983] 42/157; Heiter; Junod 50. 55f; Pépin 753/5) als einer bis in das einzelne Wort reichenden Mitteilung des Geistes, sieht Origenes in der Bibel ein kohärentes Ganzes, einen Körper (in Joh. comm. 6, 1, 1; vgl. Perrone 188), dessen Teile untereinander auf geheimnisvolle Weise verknüpft sind. Was Einheit ist, kann nach Origenes nicht in einen literalen oder geistigen Sinn aufgespalten werden; wissenschaftliche Inspiration u. spirituelle Exegese sind ebenso verbunden wie AT u. NT, kein Buchstabe im bibl. Text ist überflüssig oder falsch (in Mt. comm. 16, 12 [GCS Orig. 10, 513]). So sind Origenes' Zurückhaltung bei Textemendationen im Rahmen des διορθωτικόν wie die harmonisierende Interpretation divergierender Varianten in der LXX, bei Theodotion oder Aquila als Respekt vor dem inspirierten Wort verständlich u. als Sorge um den von der Kirche etablierten Text zu verstehen.

2. Sitz im Leben. Biblische *Exegese ist bei Origenes kontroverstheologisch u. missionarisch begründet; sie will Häresien konturieren u. Orthodoxie begründen. Dieses Ziel strebt Origenes durch die Anpassung seiner Lehrtätigkeit an die psychische u. ethische Entwicklung seines Schülers im Rahmen eines Studiengangs an, in dem nach Dialektik (*Logik), Naturlehre mit Geometrie u. *Astronomie u. *Ethik die philosophische Theologie als Exegese der Schrift den Abschluss bildete (Scholten, Katechetenschule 24f; ders., Unterricht; vgl. Greg. Thaum. paneg. in Orig. 2, 13 [SC 148, 101]: ἐξομοιοῦσθαι θεῷ als Endpunkt der Bibelunterweisung). Der Bibel-K. richtet sich somit an den Eingeweihten, dem aufgrund seines bereits erworbenen Vorverständnisses auch das Referat divergierender Ansichten zugemutet werden kann; der Auftraggeber u. Empfänger des Joh.-K., ein gewisser Ambrosius (A. Jülicher: PW 1, 2 [1894] 1812), ist bereits ein Mann Gottes (in Joh. comm. 1, 2 [3]; vgl. T. Dolidze, Der Glaube als Erkenntnis bei Origenes: Geerlings / Schulze 2, 185/211).

3. Kommentar u. Homilie. Nach den verfügbaren Quellen verfasste Origenes sowohl K. als auch Homilien zu den atl. Schriften Gen., Ps., Prov., Cant., Jes. u. zu den ntl. Schriften Mt., Lc., Joh., Gal., Tit., 1 Thess. Ihm zufolge hebt sich der K. durch seine Vollständigkeit von der einem zeitlichen Korsett unterworfenen Homilie ab (in Num. hom. 14, 1 [SC 442, 160/4]; vgl. Junod 66), nicht aber durch grundsätzlich verschiedene Interpretationsmethoden oder Lehrinhalte. Als ein auf eine heterogene Gruppe von Hörern abgestellte Auslegungsrede unterliegt die Homilie zahlreichen Beschränkungen (keine Verwendung eines Texts bei der Gemeindeversammlung; zum Vortrag in der Kirche vgl. Pamph. Caes. apol. pro Orig. praef. u. 1 [PG 17, 545BC. 557A]; Socr. h. e. 5, 22; Scholten, Unterricht 275 möchte Orige-

nes' Homilien nicht ausschließlich der Liturgie zuordnen u. denkt an innerschulische Lehrvorträge; in welcher Form die Homilien als christlicher Unterricht, dem im paganen Bereich die Lektüre beim Grammatiker entsprach, in den Gottesdienst integriert waren, bleibt offen; vgl. ebd. 261). Während der K. sich in der Regel zum ganzen Text äußert, ohne die ganze Kirche anzusprechen, ist die Homilie auf die ganze Kirche ausgerichtet, ohne den ganzen Text auszulegen (Junod 67). Die populäre Predigt wurde aber von Origenes nicht als minderwertig empfunden, da er an mehreren Stellen seiner K. (Belege ebd. 58_{37}) auf Stellen aus den Homilien verweist. Als Eröffnung des Geistes im Menschen kann der K. bei Origenes auch ohne Verankerung in einer institutionellen Schule wirken; er bedarf nicht unbedingt des Hörers, sondern richtet sich auch an einen räumlich vom Kommentator getrennten Idealleser, an den Exponenten einer Gedankenschule. Charakteristikum dieses Adressaten ist seine Wissbegierde, die, wie im Falle des Ambrosius, mit der reinen, d. h. orthodoxen Auslegung genährt werden muss, damit sie nicht von den verbotenen Speisen der Häretiker kostet (Orig. in Joh. comm. 5, 8; in Mt. comm. 11, 2 [GCS Orig. 10, 37]). Im Idealfall vermag der Leser als Komplize des Lehrers dessen K. schlussfolgernd (συναγαγεῖν: in Joh. comm. 1, 15, 88; Perrone 191) fortzusetzen. Die Aufnahme von Elementen des Quaestionen-K. im K. zu Mt. spiegelt die offene Exegese des Origenes, der dem Leser eine autonome Rolle im Zuge der Interpretation zubilligt (ebd. 194f).

c. Antiochener. 1. Vertreter u. hermeneutisches Prinzip. **Diodor v. Tarsus, *Theodor v. Mops., *Theodoret v. Kyrrhos u. *Joh. Chrysostomos zählen zu den Meistern der antiochenischen Exegetenschule, deren Hermeneutik für die Bewahrung des wörtlichen u. historischen Sinns auch in den über ihn hinausweisenden Prophezeiungen steht (zur Opposition von anagogischer u. historischer, also literaler, Interpretation vgl. grundlegend Joh. Chrys. in Job comm. 40, 5, 5/9 [SC 348, 230]; zu Philon o. Sp. 300/2). Die allegorische Auslegung als Bestreben, prinzipiell einen höheren Sinn zu eröffnen, wird durchgehend abgelehnt (Diod. Tars. [?] in Ps. 118 praef. [RechScRel 9 (1919) 90/100]), doch kann Theodor eine punktuelle Verwendung der Allegorie als konventionelles Mittel der Rhetorik beim bibl. Autor durchaus annehmen. Anstelle der Allegorie setzen die Antiochener als Schlüsselbegriff ihrer Hermeneutik die Theoria, die ‚Vision' der Geheimnisse in den Tatsachen der bibl. Erzählung (Pépin 765f; Viciano 375). Der Grundsatz, die Bibel aus sich selbst zu erklären, ist für die Antiochener das wichtigste Hilfsmittel zum Verständnis des Wortlauts, wobei Theodoret aber, der rhetorischen Stasislehre folgend, auch aus Ungeschriebenem Hypothesen ableitet (vgl. das Referat bei Joh. Philop. opif. m. 1, 14 [33f Reichardt] über die von Theodoret vertretene Präexistenz der *Engel). Charakteristisch für die Antiochener ist ihre umfangreiche Kommentierung beinahe der gesamten Bibel (Werkübersicht zu Diodor: Suda s. v. Διόδωρος [2, 103 Adler]; L. Abramowski, Art. Diodore de Tarse: DictHistGE 14 [1960] 496/504; Ch. Schäublin, Art. Diodor v. Tarsus: TRE 8 [1981] 763/7; zu Theod. Mops. s. den Schriftenkatalog des Ebedjesu [G. S. Assemani, Bibliotheca Orient. Clementino-Vaticana 3, 1 (Romae 1725) 30/4]; Chronik v. Seert 53 [PO 5, 289/91]; P. Bruns, Art. Theodor v. Mops.: TRE 33 [2002] 241f; zu Theodoret s. ep. S 113 [SC 111, 56/66]; J.-N. Guinot, Art. Theodoret v. Kyrrhos: TRE 33 [2002] 250/4) sowie ihre gründliche rhetorische u. philosophische Bildung, die sich Diodor etwa in Athen aneignete (vgl. Iulian. Imp. ep. 90 [1, 2^2, 174 Bidez]; nach Soz. h. e. 8, 2 hörte Theodor v. Mops. den heidn. Rhetor *Libanios).

2. Exegetische Verfahren. Die Antiochener hängen in ihren K. von der paganen Philologie u. Schulrhetorik ab; dies zeigt sich an der Einleitung der Psalmen bei Theodor v. Mops. durch ὑποθέσεις (Schäublin 92/4), schema isagogicum (ebd. 66/72), Auffassung der Psalmen als Ethopoiien, wonach David sich in vergangene u. künftige Situationen prophetisch hineinversetzen konnte u. so sprach wie Mose oder *Josua (Theod. Mops. in Ps. frg. 34. 67 [StudTest 93, 169/93. 428/47]; vgl. Schäublin 86/8), am Vergleich der Bibelübersetzungen sowie an der Untersuchung der bibl. ἰδιώματα rhetorischer Tropen u. Figuren. Üblich ist die Form des paraphrasierenden K., selten die Gattung der *Erotapokriseis, wozu zB. Diodors Oktateuch-K. zählt. Oft wird die Verbindung zum Text mit wertenden Adverbien (καλῶς, σαφῶς; s. o. Sp. 296) u. der Rekapitulation des Gesagten in partizipialen Wendungen hergestellt (Viciano

378), wie sie auch in den K. der alex. Neuplatoniker zur Lemmaeinbindung dienen. Die Antiochener waren des Hebräischen nicht mächtig u. hier auf Informationen aus zweiter Hand angewiesen (J.-M. Olivier: CCG 6 [1980] XCVIII). Die Form des K. als commentarius currens konnte modifiziert werden, wenn ein pastorales Interesse die Konzentration auf relevante Stellen nahe legte. So lässt Joh. Chrysostomos in seinem Hiob-K. größere Versgruppen unbesprochen, die für die Vermittlung praktischer Weisheit u. christlicher Erbauung unproduktiv erscheinen (zur eklektischen Kommentierung H. Sorlin: SC 346 [1988] 50f; A.-M. Malingrey, Frg. du comm. de Jean Chrys. sur les Psaumes 103/6: J. Dummer u. a. [Hrsg.], Texte u. Textkritik = TU 133 [1987] 351/78).

d. Joh. Philoponos. 1. Formprinzipien. Der einzige Bibel-K. des *Joh. Philoponos ist dem *Hexaemeron gewidmet (Titel: τὰ εἰς τὴν Μωϋσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικά; Scholten, Naturphilosophie 15/20; Datierung nach 553 bei Fladerer 369/84) u. entspricht formal dem fortlaufenden wissenschaftlichen Philosophen-K. Die durchgehende Berücksichtigung des Theodotion, Aquila u. Symmachos neben dem Text der LXX ist in der Geschichte der Hexaemeronliteratur einzigartig u. erhellt den philologischen Anspruch, dem dieser K. verpflichtet ist. Das Werk ist in sieben Bücher gegliedert, wobei ursprünglich die Kapitelüberschriften vor jedes Buch gestellt waren. Das Proömium zeigt wesentliche Elemente, wie sie in den K. der Ammoniosschule zum Einleitungsrepertoire gehörten (σκοπός, χρησιμόν, τάξις; Scholten, Naturphilosophie 35/44). Die Kapitelgliederung selbst gehorcht einem axial-symmetrischen Prinzip, indem um eine Mittelachse inhaltlich analoge Motive spiegelbildlich angeordnet werden, um die Kohärenz des Buches zu gewährleisten (Fladerer 391). Joh. Philoponos, der souverän über die grammatischen u. rhetorischen Techniken der Exegese verfügt, begreift das bibl. Wort als Homonym, das auf ontologisch abgestufte Gehalte verweist. So kann derselbe Begriff als Zeichen der Erfahrungswelt, aber auch der verhüllten Wirklichkeit des Intelligiblen verstanden werden.

2. Zielsetzung. Joh. Philoponos lehnt das in der zeitgenössischen Hexaemeronliteratur favorisierte, hinter dem wissenschaftlichen Standard zurückbleibende Weltbild der Antiochener ab, um die Übereinstimmung der Aussagen der Bibel mit den empirischen Fakten zu demonstrieren u. so den Angriffen der Heiden auf die bibl. Kosmogonie zu begegnen (opif. m. 1, 1; 3, 8. 14 [2, 1/4; 126, 13/21; 149, 8/12 Reich.]; Scholten, Naturphilosophie 47/9). Die Kosmologie des Mose wird dabei nicht bloß mit den neuplatonischen Entwürfen harmonisiert, sondern auch unter Anwendung der Impetustheorie (opif. m. 1, 12 [28, 20/29, 9 Reich.]) der grundsätzliche Anspruch formuliert, die Bibel lehre die Erfahrungswelt zu verstehen; die Schrift ist jetzt theologisch, aber auch naturphilosophisch normativ gültig (C. Scholten, Weshalb wird die Schöpfungsgesch. zum naturwissenschaftl. Bericht? Hexaemeronauslegung von Basil. v. Cäs. bis zu Joh. Philop.: TheolQS 177 [1997] 1/15).

IV. Lateinisch. a. Grundlagen. Der K. ist im lat. Westen eine vergleichsweise späte Frucht der Bibelexegese, die aber, wie die Beispiele Tertullians oder Cyprians lehren, bereits die Methoden einer höher entwickelten u. bei griech. Kirchenlehrern begegnenden Interpretation kannte. Diese Verzögerung in der Rezeption einer literarischen Gattung lässt sich mit dem divergierenden kirchl. Umfeld erklären, das ganz im Gegensatz zu den kirchl. Zentren des Ostens keine ‚Schule' als Hort der bibl. Unterweisung kannte. So geht das Fehlen eines in periodischen Abständen stattfindenen Unterrichts zu längeren Abschnitten der Hl. Schrift mit dem Fehlen der Lemma für Lemma den Text entlang gehenden Homilie einher (Simonetti 10f). Außerdem verhinderte die späte Kanonisierung eines lat. Bibeltexts die intensive philologische Arbeit am Wort (*Kanon). Der lat. Bibel-K. konnte also nicht wie sein griech. Vorgänger in einer christl. Schule geboren werden, sondern verdankte seine Existenz einem Rezeptionsprozess, der Adaption des in Blüte stehenden griech. K. (ebd. 17). Auch die K. des christl. Neuplatonikers **Calcidius (zu Plat. Tim. 31c/53c) u. des *Marius Victorinus (zu Cic. top. [verloren], den Rhetorica Ciceros u. zu Eph., Gal. u. Phil.), die ganz oder teilweise außerhalb der Traditionslinien der Bibelexegese entstanden sind, zeigen den Zusammenhang zwischen der Rezeption der Graeca (beide wirken als Übersetzer) u. der Übernahme der genusspezifischen Elemente des Lemma-K.

b. Victorinus v. Pettau. Ein erster Vorbote dieser Entwicklung ist Victorinus aus dem

stark griechisch geprägten Poetovium (Pettau), der wie Rufin, Hieronymus, Eusebius v. Vercelli (Hieron. vir. ill. 96 [200 C.-G.]) u. Hilarius v. Poitiers (ebd. 100 [204]) griechische exegetische Literatur übersetzte. Er ist mit seinen K. zu Gen., Ex., Lev., Jes., Hes., Hab., Koh., Cant., Apc. (ebd. 74 [180]) u. Mt. (Hieron. hom. Orig. in Lc. prol. [GCS Orig. 9, 1]) der erste lat. Kommentator der Hl. Schrift. Erhalten hat sich die Urfassung des Apc.-K. u. ihre Bearbeitung durch Hieronymus; dieser K. entspricht nicht dem Typus des durchgehenden u. systematischen Hypomnema, sondern setzt die Schwerpunkte auf eine stark chiliastisch geprägte *Eschatologie (O. Böcher, Art. Joh.-Apokalypse: o. Bd. 18, 635; *Chiliasmus). Die häufigen Zahlenangaben in Apc. interpretierte Victorin im Gegensatz zu Tyconius, dem zweiten lat. Kommentator von Apc., im Sinne der Naherwartung eines einmalig bevorstehenden u. berechenbaren Weltenendes (R. Gryson, Les commentaires patrist. lat. de l'Apocalypse: RevThéolLouv 28 [1997] 305/37), gestützt auf eine literale Auslegung (Hieron. in Jes. comm. 18 prol. [CCL 73A, 740/2]). Anlass für die Abfassung eines K. zu Apc. könnte die Verfolgungszeit unter *Diocletianus gewesen sein, der Victorinus zum Opfer fiel. – Die Kommentierung von Mt. entspricht der Vorliebe früher lat. Exegeten für diesen Evangelisten; auch Tyconius (s. unten) zitiert in seinem Liber Regularum vorwiegend Mt., u. Hilarius v. Poitiers kommentierte von den Evangelisten ebenfalls nur Mt. Möglicherweise wurde ein innerer Zusammenhang zwischen Endzeiterwartung u. moralischer Belehrung gesehen, die man mit Mt. assoziierte, dem Evangelisten, der praecepta vivendi vermittelt (Ambr. in Lc. prol. 3 [CSEL 32, 4, 5]).

c. Tyconius. Der hochgelehrte Donatist Tyconius verfasste um etwa 380 nC. (Pollmann 37) einen nur unvollständig erhaltenen K. zu Apc. (Böcher aO. 636; F. Lo Bue / G. G. Willis, The Turin frg. of Tyconius' comm. on Revelation = Texts and Studies NS 7 [Cambridge 1963]; R. Gryson, Frg. inédits du comm. de Tyconius sur l'Apocalypse: RevBén 107 [1997] 189/226; insgesamt liegt die Auslegung zu Apc. 2, 18/4, 1; 6, 6/13; 7, 16/12, 6 vor). Anlass des K. ist die von weiten Teilen der Donatisten (*Donatismus) vertretene, von Tyconius aber abgelehnte Naherwartung der Endzeit, der er eine andere Auffassung von Prophetie entgegensetzt, wonach die Eschata nicht auf ein punktuelles Ereignis zu reduzieren sind, sondern repetitiv eintreten u. eintreten werden (Pollmann 52). Dieses Erklärungsziel wird mit der Annahme der rhetorischen Synekdoche in der Bibel zu erreichen versucht, die als Ergänzungsfigur (pars pro toto, genus pro specie) Literalsinn u. übertragene Bedeutung als komplementäre Elemente versteht, die aufeinander verweisen u. beide wahr sind. So interpretiert Tyconius im Gefolge der Antiochener nicht allegorisch, sondern typologisch (ebd. 43f), d. h. er führt nach dieser Methode das im Text angelegte prophetische Potential weiter u. sieht Ereignisse des NT als Erfüllung des *AT (RAC Suppl. 1, 198; generell ablehnend gegenüber einer Unterscheidung zwischen Allegorie u. Typologie Ch. Jacob, Der Antitypos als Prinzip ambrosianischer Allegorese: StudPatr 25 [Leuven 1993] 107/14).

d. Hilarius v. Poitiers. Der um 350 nC. zum Bischof von Poitiers gewählte *Hilarius wurde aufgrund seiner konsequenten Verteidigung des Nicaeanums u. des Athanasios gegen **Constantius II nach Phrygien verbannt (Hieron. vir. ill. 100 [204 C.-G.]; Sulp. Sev. chron. 2, 42 [SC 441, 322]), wo er seine große Bildung u. seinen Glaubenseifer bis zu seiner Rückkehr 360 nC. einsetzte, um gegen die *Arianer zu wirken. Durch den Kontakt mit dem exegetischen Schrifttum des Origenes führte Hilarius den lat. Bibel-K. zu einem ersten Höhepunkt. Der vor dem Exil verfasste Mt.-K. (Hieron. vir. ill. 100 [206]) zeigt noch geringe Spuren der Origenesrezeption; eine bedeutende Rolle spielen Tertullian, Cyprian u. auch nichtchristliche Autoren wie *Cicero u. *Seneca (M. Simonetti, Note sul comm. a Mt. di Ilario di Poitiers: VetChr 1 [1964] 35/64; Doignon 151f. 156/63). Ohne Prooemium wird in fortlaufender Exegese der Text Mt. 1/28, 15 erklärt, wobei die klass. Bildung des Vf. an der Konzentration auf rhetorische Figuren in den Reden Jesu erkennbar wird (P. Smulders, Hilarius v. Poitiers als exegeet van Mt.: BijdrPhilosTheol 44 [1983] 59/82; ders., En marge de l'In Mt. de S. Hilaire de Poit.: Lectures anc. de la Bible = Cah. de Biblia Patrist. 1 [Strasbourg 1987] 217/52). Hilarius, der bereits im Mt.-K. entsprechend der K.tradition auf eine Ordnung im Aufbau dieses Evangeliums rekurriert hat, behält dieses Denkmodell auch im

fünf Jahre später in Gallien (Hieron. ep. 5, 2) veröffentlichten Ps.-K. (Tractatus super Psalmos) bei, dem er eine instructio voranstellt, in der er für eine Dreiteilung des Psalters zu jeweils 50 Psalmen argumentiert, die stufenweise die drei Ebenen des Menschen (äußerer Mensch, innerer Mensch, der Mensch, der Gott anzieht) abbildet (comm. in Ps. instr. 9 [CSEL 22, 10]; Doignon 152). Auch in den Strophen von Ps. 118, Ps. 119/22 u. den Lob-Ps. 145/8 erkennt er eine graduelle Ordnung, die für ein Erziehungsprogramm nutzbar gemacht werden kann (in Ps. 118 prol. 1 [SC 344, 90f]). Die Auslegungsmethode (der K. erklärt Ps. 1f. 9. 13f. 51/69. 118/ 50) stellt keinen radikalen Bruch zum Mt.-K. dar, doch zeigt sich der Einfluss des Origenes u. des griech. K. in einer gesteigerten Sensibilität für die Mangelhaftigkeit des lat. Texts (in Ps. 118 comm. 4, 12; 5, 1. 7 [SC 44, 192f. 196f. 206f]; Doignon 153) u. dem grundsätzlichen Forschen nach einem höheren Sinn.

e. Ambrosius. Wie die lat. Kirche des 4. Jh. steht auch der Mailänder Bischof im Banne der Auslegungskunst des Origenes, die er aber als vereinbar mit dem eher nüchternen Stil des Basil. v. Caes. betrachtet (zu Basil. v. Caes. s. o. Bd. 1, 1261/5; zu den Hexaemeron-Homilien J. C. M. van Winden, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1260/2). Seine exegetischen Werke entstanden vorwiegend aus Predigten; so bezeichnet er seine nach dem Vorbild des Basilius (vgl. Hieron. ep. 84, 7) an sechs Tagen gehaltenen Homilien zum Sechstagewerk (*Hexaemeron) als tractatus (hex. 2, 1, 2 [CSEL 32, 1, 42]). Auch in den Auslegungen zu Ps. 1. 35/40. 43. 45. 48. 61 u. im K. zu Ps. 118 stehen Spuren des mündlichen Vortrags (in Ps. 35, 20; 36, 2 [CSEL 64, 64. 71]) Passagen gegenüber, in denen ein Leser vorausgesetzt wird (in Ps. 36, 5 [ebd. 73]). Da die Bibel in ihrer Gesamtheit auf Christus verweist, muss sie auch in ihrer Totalität gedeutet werden; so versucht Ambrosius im Lc.-K. (der Titel Expositio evangelii sec. Lucam bei Aug. c. Iulian. 2, 5, 10 [PL 44, 680]; veröffentlicht wurde er iJ. 391; Graumann 10), Widersprüche durch den Blick auf die anderen Evangelisten zu glätten. Die Wahl des Lc., die einzige von Ambrosius ausführlich kommentierte Schrift des NT, wird im Prolog unter dem Punkt stilus abgehandelt u. mit der Zuordnung dieses Evangeliums zum historischen Genus begründet (in Lc. prol. 1 [CSEL 32, 4, 3]), das alle drei virtutes sapientiae, d. h. die sapientia naturalis, moralis u. rationalis in vollständiger Weise vermittle (ebd. 4 [5]). Das Bestreben, die pagane Philosophie mit ihren Teilen *Physik, *Ethik u. *Logik ihrer Vorrangstellung für den persönlichen Aufstieg zu Gott zu berauben u. durch die paränetische Auslegung beider Testamente zu ersetzen, ist somit die eigentliche Intention hinter dem K. des Ambrosius (ep. 18 [70], 8 [CSEL 82, 1, 131f]; vgl. G. Madec, S. Ambroise et la philosophie [Paris 1974]; E. Dassmann, Art. Ambrosius: TRE 2 [1978] 378f). Der K. zu Lc. entspricht in seiner Endgestalt weder einer Homiliensammlung noch einem durchgängig wissenschaftlichen K., sondern geht auf eine redaktionelle Endbearbeitung zurück, die klar die zeitgenössischen Forderungen an einen K. zeigt, denen Ambrosius genügen möchte: Die Prooemien vor Buch 1 u. 4 werden mit den Auslegungsergebnissen eng vernetzt, intratextuelle Referenzen neben Querverweisen zu anderen Schriften des Ambrosius sind ebenso Resultat der Überarbeitung wie Referate divergierender Exegeten (Graumann 26; dies war eine der Forderungen des Hieronymus an einen K, vgl. adv. Rufin. 1, 16; o. Sp. 282). Schließlich lassen sich im Prooemium deutliche Spuren der exordialen K.-Topik feststellen (Darstellungsweise des Lc., Gliederung, Hinweis auf den Titel, Thematik des Evangeliums u. dessen Zuordnung zur sapientia-Lehre; Graumann 34f).

f. Hieronymus. 1. Exegese als scripturarum ars. Als einer der wenigen Kommentatoren der lat. Kirche reflektierte *Hieronymus über die Gattung des Bibel-K., dessen Funktion er im Gegensatz zu den nur summarisch u. exzerpierend erklärenden Scholien darin erkannte, die Meinungen anderer Ausleger wiederzugeben u. dem Leser ein eigenständiges Urteil zu ermöglichen (adv. Rufin. 1, 16; vgl. P. Siniscalco, La teoria e la tecnica del comm. bibl. sec. Girolamo: AnnStorEseg 5 [1988] 225/38). Für dieses Ziel postulierte er eine wissenschaftliche Befähigung des Exegeten (ep. 57, 12, 4), die er als Schüler des Donatus für sich zu Recht behaupten durfte (Biographie: Hagendahl / Waszink 118). Eine der kritischen Überprüfung standhaltende Exegese baut auf verifizierbaren Methoden auf u. verfolgt ein definiertes Ziel, womit Hieronymus die Bibelexegese zur scripturarum ars (ep. 56, 6, 2/7, 1) aufwertete.

INHALTSVERZEICHNIS

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-0502-8 (RAC Lieferung 163)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 164

Kommentar [Forts.] – Konstantinopel



2005

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

2. Charakteristik. Die K. des Hieronymus erwachsen nicht aus mitstenographierten Predigten, auch wenn er sich als Vielschreiber mit einem Tagespensum von 1000 Zeilen manchmal der Tachygraphen bediente (Hieron. in Eph. comm. 2 prol. [PL 26^2, 507]; in Gal. 3 praef. [ebd. 427]; vgl. H. Hagendahl, Die Bedeutung der Stenographie für die spätlat. christl. Lit.: JbAC 14 [1971] 24/38; *Kurzschrift). Seine im intellektuellen Leben der Epoche herausragende Stellung erlaubte es Hieronymus auch in der Klostergemeinschaft von Bethlehem, wo alle K. entstanden (K. zu den zwölf kleinen Propheten, zu Dan., Jes., Jer., Hes., Koh., Phil., Gal., Eph., Tit. u. Mt.), nicht, einmal begonnene Projekte ohne Unterbrechung zu Ende zu führen. So wurden die K. zu den zwölf kleinen Propheten nach Beginn um 393 mehrmals aufgeschoben u. erst nach 406 fertiggestellt (in Ion. prol. [CCL 76, 377]). Als charakteristisch für seine als Auftragswerke entstandenen K. empfindet Hieronymus die ihm auferlegte Eile u. die mangelnde stilistische Eleganz (in Zacch. prol. [ebd. 76A, 747f]). Von den Quellen, den genannten wie den ungenannten, ist Origenes der wichtigste Gewährsmann; das Werk des **Ambrosiaster, ein literaler K. zu den Paulusbriefen mit minutiösen lexikalischen u. sachlichen Erklärungen (A. Stuiber, Art. Ambrosiaster: TRE 2 [1978] 356/62; W. Geerlings, Der Ambrosiaster. Ein Pauluskommentator des 4. Jh.: ders. / Schulze 2, 213/23), wird benutzt, aber verschwiegen; klassische lat. Autoren wie Vergil spielen eine große Rolle, besonders im Jes.-K. (M. Simonetti, Sulle fonti dell comm. a Isaia di Girolamo: Augustinianum 24 [1984] 451/69), Cicero ist oft präsent (Hagendahl / Waszink 132). In dem 407 entstandenen K. zu Dan., in dem er gegen Porphyrios' Kritik die Bezugnahme des Propheten auf Christus erweisen will u. dadurch auf eine durchgehende Auslegung verzichtet, bezieht er neben christl. Vorarbeiten (Methodios v. Olymp., Eusebios v. Caes., Apollinaris v. Laod.) auch zahlreiche verlorene, ihm nur aus zweiter Hand geläufige (W. C. McDermott, S. Jerome and pagan Greek literature: VigChr 36 [1982] 372/82) griech. Historiker (in Dan. comm. prol. [CCL 75A, 771/5]) sowie die jüd. Auslegungstradition mit ein, die er gleichberechtigt nach der Behandlung der Vätertradition zitiert. Das Postulat eines wissenschaftlichen K. im Rahmen des Möglichen wurde somit realisiert (Rist 444f). Kommentatorik als ars ist für Hieronymus nicht Selbstzweck, vielmehr wird sie in den Dienst heilspädagogischer, apologetischer (Dan.-K.) u. konsolatorischer (K. zu Gal. als Trostschrift für Marcella) Anliegen fruchtbar gemacht.

g. Augustinus. 1. Genesiskommentare. Die über Jahrzehnte dauernde Beschäftigung mit dem Schöpfungsbericht fand ihren Niederschlag in mehreren K., von denen Gen. c. Manich., verfasst 388/89-90, das erste exegetische Werk Augustins überhaupt ist. Daran schlossen sich Gen. ad litt. imperf. (393/94) u. Gen. ad litt. (vollendet 416; Datierung D. Weber: CSEL 91 [1998] 11_{11}) an. Besonders Gen. c. Manich. zeigt Augustinus' freien u. situationsbestimmten Umgang mit der traditionellen K.technik: Die beiden bibl. Schöpfungsberichte werden in zwei Büchern kommentiert, wobei er in Buch 1 das klass. Schema von Praefatio, Lemma u. Erklärung einhält, während er in Buch 2 den Text des Jahwistenberichts (Gen. 2, 4b/3, 24) geschlossen zitiert u. dann auslegt. Gegen den Usus des K. beschließt eine Gegenüberstellung von manichäischen u. katholischen Glaubenslehren zum Schöpfungsbericht das Buch 2. Der homiletische Charakter dieses K. erklärt sich aus der kirchl. Praxis, den Taufbewerbern in Predigtzyklen zu Gen. eine Zusammenfassung der wesentlichen Glaubenslehren zu bieten (*Katechese). Dieser katechetische, also schulische Kontext von Gen. c. Manich. wird auch durch zahlreiche eingeschobene Fragen deutlich; hier hat sich Augustinus die Form des Quaestiones-K. zu Nutze gemacht (pie quaererent: Gen. c. Manich. 1, 9; rectissime quaeritur: ebd. 1, 30 [CSEL 91, 75. 97] sind Floskeln aus der Zetemataliteratur). Wenn auch in Gen. c. Manich. das pastorale Anliegen über die Rezeption der K.form bestimmt, ist diese sekundär gleichwohl vorhanden: Einbindung des Texts in den Auslegungsteil durch Aufgreifen der relevanten Schlüsselbegriffe, Gedanken zur τάξις (ebd. 1, 5 [71f]), Beweisführung aus der Bibel, Textvergleich (1, 9 [75f]), Hinweis auf biblischen u. gewöhnlichen Sprachgebrauch (1, 11 [77f]), Einsatz der Paraphrase, Verweis auf das Hebräische (1, 18 [83f]), Sacherklärung, aporetische Zurückhaltung des wissenschaftlichen Erklärers (1, 26 [92/4]). Die Entscheidung zwischen literaler oder allegorischer Exegese traf Augustinus nach Maßgabe der polemischen oder didaktischen

Intentionen; in der Widerlegung der Manichäer, die ihrerseits die Allegorese verwarfen, deutete auch er den ersten Schöpfungsbericht nach dem Buchstaben. Wo allerdings die moralische Belehrung des Volks die antihäretische Polemik überwiegt, wendet er sich der Allegorese zu (Weber 226f). Der Umstand der durchgängig literalen Methode in Gen. ad litt. imperf. u. Gen. ad litt. ist somit nicht Ergebnis einer intellektuellen Entwicklung Augustins, der in Gen. ad litt. imperf. literal, einige Jahre später in conf. den Schöpfungsbericht wieder allegorisch interpretiert, sondern Ausdruck des antimanichäischen Zuges dieser Werke (ebd. 229/31). Neben direkter Beeinflussung durch Ambrosius sind damit auch wesentliche Elemente der Hexaemeronhomilien des Basilius u. des Origenes in Augustinus' Deutung des Schöpfungsberichts eingeflossen (R. J. Teske, Origen and St. Augustine's first commentaries on Gen.: R. J. Daly [Hrsg.], Origeniana Quinta [Leuven 1992] 179/85).

2. Psalmenkommentar. Das von Erasmus v. Rotterdam als Enarratio in Psalmos betitelte Corpus (nach Aug. ep. 149, 5 [CSEL 44, 352] war der ursprüngliche Titel Expositio psalmorum) ist gattungsmäßig inhomogen u. über einen mehr als 25 Jahre dauernden Zeitraum entstanden (grundlegend die Datierung u. Lokalisierung der im Corpus überlieferten Predigten bei Müller, Enarrationes 810/29; vgl. Aug. in Ps. 118 prooem. [CCL 40, 1664f]). Der K. zu Ps. 118 beschloss die auf Augustinus zurückgehende Sammlung, die aus K. (Ps. 1/32), Predigten u. diktierten Auslegungen bestand. Die Serie zu Ps. 1/32 zerfällt in zwei verschiedene Gattungen, wobei die K. zu Ps. 1/14 dem gängigen Lemmatypus entsprechen (Weidmann, Technik 234f). Ab Ps. 15 wechselt er das Verfahren u. stellt wie im zweiten Buch von Gen. c. Manich. den gesamten Psalmtext vor die geschlossene Paraphrase des jeweiligen Psalms. Die in den Editionen aufscheinende Form des Zeilen-K. geht auf spätere Bearbeiter zurück (ebd. 242f; ders., Struktur); ursprünglich waren Text u. K. getrennt, aber durch ein numerisches Referenzsystem aufeinander bezogen (greifbar im Codex P_{11}; vgl. ebd. 121). Signifikant für die zweite Hälfte der Psalmen-K. ist die Anwendung der Ethopoiie, wenn die Erklärung der Verse nicht aus dem Munde des objektiven Betrachters Augustinus, sondern aus der Person des Psalmsprechers, Christus oder auch der Kirche (so en. in Ps. 29 [CCL 38, 173/86]) erfolgt. Hier ist eine Beeinflussung durch die Psalmen-K. der Antiochener anzunehmen. Die später diktierten K. zu Ps. 67. 71. 77f. 81f. 87. 89. 104f. 107f. 135. 150 (vgl. Müller, Enarrationes 829/32) folgen wieder dem traditionellen Typus, doch leben auch diese K. vom Geist der Predigt; die Philologie ist der Paränese untergeordnet.

3. Andere Kommentare. Das Johannesevangelium wurde durchgehend in sechs Codices kommentiert (Possid. indic. 10^4, 5 [Wilmart aO. (o. Sp. 281) 182]; vgl. Milewski 62/5); wie im teilweise parallel entstandenen Psalmenkommentar finden sich in der Zusammenstellung der Traktate zu Joh. diktierte Predigten neben oralen Formen mit Kennzeichen des K. Als Exeget des Paulus (Th. G. Ring: AugLex 2 [2002] 1199/207. 1207/9. 1209/18) verfasste Augustinus die Expos. quarundam propositionum ex ep. apost. ad Rom. (vermutlich iJ. 394, Titel in retract. 1, 23), den Ep. ad Rom. inchoatae expos. liber unus (bis Rom. 1, 7; entstanden iJ. 394/95; Th. G. Ring: AugLex 2 [2002] 1057/62), die Expos. ep. ad Gal. (etwa 394/95, Titel retract. 1, 24) u. die Expos. ep. Iac. ad XII tribus (verloren, aus retract. 2, 32 u. Possid. indic. 10^3, 10 [Wilmart aO. 179] bekannt, ca. 409 entstanden). In diesen Schriften steht grundsätzlich das exegetische Interesse vor einer antihäretischen Zielsetzung, die Auslegung ist weitgehend literal. Augustinus' Römerbrief-K. nahm zunächst von Fragen seiner Mitbrüder in Karthago ihren Ausgang (retract. 1, 13, 1), deren Beantwortung dann verschriftlicht wurde. Obwohl die Exegese der Disposition des Paulusbriefes folgt, werden von diesem nur 113 Verse in Sinnabschnitten unterschiedlicher Länge traktiert, so dass das Werk einerseits dem Quaestiones-K., andererseits dem Scholion verwandt ist (Fuhrer 142; Ring aO. 1211). In dieser frühen exegetischen Befassung mit Paulus sind die großen Themen von Augustinus' Gnadenlehre angesprochen, wobei hier noch der Glaube dem menschlichen Willen zugeordnet wird, der seinerseits auf den gnadenhaften Anruf Gottes zurückgeht (in Rom. 61f [CSEL 84, 42f]): Es ist Gnade, glauben zu wollen. War die Form der ersten Römerbriefkommentierung Konsequenz einer mündlichen Diskussion zu einer eingeschränkten Thematik, sollte daran anschlie-

ßend der gesamte Brief systematisch interpretiert werden. Für diese Aufgabe wählte Augustinus die Form des mehrbändigen K., der unter dem Titel Ep. ad Rom. inchoatae expos. liber unus allerdings nicht vollendet wurde (zum Grund der Aufgabe retract. 1, 25). Die traditionellen Formen des ant. K. sind am deutlichsten im K. zu Gal. präsent, in dem Augustinus einen schulmäßigen Prolog (in dem er auf Titel, σκοπός, historischen Zusammenhang, Inhalt, Vergleich mit dem Römerbrief eingeht) verfasst u. eine durchgehende Auslegung sämtlicher Verse vornimmt. Der Umstand, dass neben Augustinus' Exegese zum selben Paulusbrief fünf weitere K. des 4. u. 5. Jh. vorliegen (Marius Victorinus; Ambrosiaster [beide um 363]; Hieronymus [vJ. 386]; der ‚Budapester' K. eines Anonymus [ca. 396/405, vgl. H. J. Frede, Ein neuer Paulustext u. K. = Vetus Latina 7f (1973/74)]; Pelagius [vor 410]), lässt eine vergleichende Würdigung von Augustins K.technik zu: Ohne antihäretische Ausrichtung, beschränkt sich Augustinus auf eine textimmanente Interpretation, in der er wie Marius Victorinus, der Ambrosiaster u. Pelagius die einzelnen Arbeitsschritte des Grammatikers nicht differenziert (Fuhrer 148/52). Aus Notizen (adnotationes: retract. 2, 32) an den Rändern seiner lat. Jac.-Übersetzung fertigten Mitbrüder eine Buchausgabe unter dem Titel Expos. ep. Iac. ad XII tribus, die allerdings nicht erhalten ist.

h. Syrisch-christliche Kommentare. Von *Ephraem Syrus (306-9/73) sind ein K. (pušaqa) zu Gen. u. eine unvollständige Homilie (turgama) des Buches Ex. (bis Kap. 32) erhalten (CSCO 152f/Syr. 71f). Der K. zu Gen. ist zwar fortlaufend konzipiert, legt seinen Schwerpunkt aber auf 1, 1/6. Beide Schriften sind wesentlich der jüd. Auslegungstradition verpflichtet (Brock 22/4). Der Ephraem zugeschriebene K. zum Diatesseron legt den harmonisierten Text der Evangelienharmonie aus u. zeigt formale Vielfalt in kurzen Bemerkungen zum Text, theologischen Digressionen u. lyrischen Partien (CSCO 137. 145/Arm. 1f). In armenischer Übersetzung sind K. zu Act. u. den paulin. Briefen erhalten (I. Ortiz de Urbina, Patrologia Syr.² [Romae 1965] 63). – Der 523 verstorbene Philoxenos v. Mabbug nahm gegen die dyophysitische Christologie der Schule von *Edessa, wo er studierte, Stellung (o. Bd. 15, 39 [Lit.]). Noch vor seiner Verbannung als Gegner des Konzils v. Chalkedon iJ. 518 verfasste er K. zum Prolog von Joh., zu Mt. u. Lc., die nur fragmentarisch erhalten sind u. in ihrer Ausrichtung einer monophysitischen Christologie folgen (D. J. Fox, The ‚Matthew-Luke commentary' of Philoxenus [Missoula 1979]; J. W. Watt [Hrsg.], Philoxenus of Mabbug. Frg. of the Commentary on Matthew and Luke = CSCO 392f/Syr. 171f [Louvain 1978]; zu beiden Ausgaben mit deutlicher Kritik an Fox A. de Halleux: Muséon 93 [1980] 5/35; ders. [Hrsg.], Philoxène de Mabbog. Commentaire du prologue johannique = CSCO 380f/Syr. 165f [1977]). **Jakob v. Edessa (640/708) erwarb sich als Schüler des Severos Sebokt u. durch Studien in Alexandria hervorragende philologische Kenntnisse. Im Kloster von Eusebona lehrte er elf Jahre Griechisch (Brock 58), schuf eine Textrevision des AT u. verbesserte u. a. Übersetzungen des Organon. Sein gelehrter K. zum *Hexaemeron, der erste syr.-christl. K. zu Gen., blieb unvollendet u. wurde von Georg dem Araberbischof fertiggestellt (s. o. Sp. 291).

j. Rufus v. Sotep. (K. Pinggéra: BBKL 19 [2001] 1169/72.) Der Ende des 6. Jh. im oberägypt. Sotep (Hypselis/Hypsele) wirkende kopt. Bischof steht gegen den vorherrschenden Antiorigenismus der kopt. Kirche in seinen Homilien zu Mt. u. Lc. (J. M. Sheridan, Rufus of Shotep. Homilies on the gospels of Matthew and Luke [Roma 1998]; E. Lucchesi, Feuillets édités non identifiés du Commentaire sur l'évangile de Matthieu attribué à Rufus de Chotep: Muséon 115 [2002] 261/77) formal u. inhaltlich in der Tradition der allegorisierenden Exegese des großen Alexandriners. Die Verfasserschaft eines K. zu Lc. 1, 5/7 wird für möglich gehalten (Sheridan aO. 11; G. Garitte, Rufus, évêque de Sotep et ses comm. des évangiles: Muséon 69 [1956] 29), als Originalsprache der Predigten zu den Evangelien wird mehrheitlich das Kopt. angenommen (vgl. aber E. Lucchesi, La langue originale des comm. sur les Évangiles de Rufus de Shotep: Orientalia 69 [2000] 86f).

V. Zusammenfassung. Der K., von Origenes bleibend in die christl. Literatur eingeführt, stand bereits am Anfang in reifer Blüte. Auch wenn Origenes die pagane Philologie in ihrer Gesamtheit in der christl. Exegese beheimatet hat, ist er ebenso wenig wie seine Nachfolger bei Aristarch stehengeblie-

ben. Trotz der Abhängigkeit des christl. K. von der alex. Interpretationskunst u. trotz der häufig feststellbaren Nähe zu einer christl. Hochschule erhebt diese Gattung den Anspruch, Weltauslegung auf dem Fundament der Philologie zu sein, hinter dem Wortsinn den Sinn zu klären, sei es um ihn anagogisch für Leser bzw. Hörer fruchtbar zu machen, sei es um ihn gegen pagane wie häretische Widersacher zu schützen. Der Umstand, dass der neuplatonische Philosophen-K., der eine Wegmarke beim spirituellen Aufstieg zum Einen sein wollte, gleichzeitig mit dem Bibel-K. seinen Höhepunkt erlebte, erweist beide Typen von K. als Phänomen einer Epoche, die in ihrer Haltung zur Schrift als der Schrift im emphatischen Sinne eine kohärente Auffassung vertrat.

J. Assmann, Text u. K. Einführung: Assmann / Gladigow 9/33. – J. Assmann / B. Gladigow (Hrsg.), Text u. K. = Archäol. der lit. Kommunikation 4 (1995). – G. Bardy, Art. Commentaires patristiques de la Bible: DictB Suppl. 2 (1934) 73/103. – O. Behrends, Der K. in der röm. Rechtslit.: Assmann / Gladigow 423/62. – G. Bendinelli, Il comm. a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica nell'antichità = Stud. Eph. Augustinianum 60 (Roma 1997). – G. Bodendorfer / M. Millard (Hrsg.), Bibel u. Midrasch. Zur Bedeutung der rabbin. Exegese für die Bibelwiss. = Forsch. AT 22 (1998). – S. P. Brock, A brief outline of Syriac literature = Moran 'Etho ser. 9 (Kottayam 1997). – H. Cancik, M. Tullius Cicero als Kommentator: Assmann / Gladigow 293/310. – C. D'Ancona, Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote: Goulet-Cazé 311/27. – C. D'Ancona Costa, Commenting on Aristotle. From late antiquity to the Arab Aristotelianism: Geerlings / Schulze 1, 201/51. – M. Del Fabbro, Il comm. nella tradizione papiracea: AmStudPapyr 18 (1979) 69/132. – S. Diederich, Der Horaz-K. des Porphyrio im Rahmen der kaiserzeitl. Schul- u. Bildungstradition = UntersAntLitGesch 55 (1999). – J. Doignon, Art. Hilarius v. Poitiers: o. Bd. 15, 139/67. – T. Dorandi, Le comm. dans la tradition papyrologique. Quelques cas controversés: Goulet-Cazé 15/27. – H. Dörrie / M. Baltes, Der Platonismus im 2. u. 3. Jh. nC. = Platonismus in der Antike 3 (1993). – M. Durst, Hegesipps ‚Hypomnemata'. Titel oder Gattungsbezeichnung?: RömQS 84 (1989) 299/330. – L'Esegesi dei Padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno 1/2 = Stud. Eph. Augustinianum 68, 1/2 (Roma 2000). – M. Fishbane, Bibl. interpretation in ancient Israel (Oxford 1985). – L. Fladerer, Joh. Philoponos, De opificio mundi. Spätantikes Sprachdenken u. christl. Exegese = BeitrAltK 135 (1999). – K. Froehlich, Bibel-K. Zur Krisis einer Gattung: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 84 (1987) 465/92. – Th. Fuhrer, Zu Form u. Funktion von Augustins exegetischen Schriften: StudPatr 38 (Leuven 2001) 136/52. – W. Geerlings, Die lat.-patr. K.: ders. / Schulze 1, 1/14. – W. Geerlings / Ch. Schulze (Hrsg.), Der K. in Antike u. MA 1/2 = Clavis Commentariorum Antiquitatis et MA 2/3 (Leiden 2002/04). – A. Gelin, La question des ‚relectures' bibl. à l'intérieur d'une tradition vivante: L. Coppens / A. Descamps / E. Massaux (Hrsg.), Sacra pagina 1 = BiblEphTheolLov 12/3 (Gembloux 1959) 303/15. – M.-O. Goulet-Cazé (Hrsg.), Le commentaire entre tradition et innovation = Bibl. d'hist. de la philos. NS (Paris 2000). – Th. Graumann, Christus interpres. Die Einheit von Auslegung u. Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius v. Mail. = PTS 41 (1994). – I. Hadot, Der fortlaufende philosophische K. in der Antike: Geerlings / Schulze 1, 183/99; Simplicius. Comm. sur le ‚Manuel' d'Épictète (Leiden 1996); Der philos. Unterrichtsbetrieb in der röm. Kaiserzeit: RhMus 146 (2003) 49/71. – H. Hagendahl / J. H. Waszink, Art. Hieronymus: o. Bd. 15, 117/39. – P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese (Barnabas, Justin u. Clemens v. Alex.) = Atl. Abh. 1, 1/2 (1908). – Th. Heiter, Origenes als Exeget: Stimuli aO. (o. Sp. 297) 141/53. – K. Hoheisel, Art. Hermeneutik (Jüdisch): o. Bd. 14, 739/46. – R. Jakobi, Die Kunst der Exegese im Terenz-K. des Donat = UntersAntLitGesch 47 (1999). – E. Junod, Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen K.?: E. Mühlenberg / J. van Oort (Hrsg.), Predigt in der alten Kirche (Kampen 1994) 50/81. – E. Lamberz, Proklos u. die Form des philosophischen K.: J. Pépin / H. D. Saffrey (Hrsg.), Proclus lecteur et interprète des anciens (Paris 1987) 1/20. – B. Lang, Homiletische Bibel-K. der Kirchenväter: Assmann / Gladigow 199/218. – J. Lundon, Σχόλια. Una questione non marginale: Discentibus obvius, Festschr. D. Magnino (Como 1997) 73/86. – G. Mayer, Art. Exegese II (Judentum): o. Bd. 6, 1194/211. – J. Mansfeld, Prolegomena = PhilosAnt 61 (Leiden 1994). – Ch. Markschies, Origenes u. die Kommentierung des paulin. Römerbriefs: Most 66/94. – D. Milewski, Augustine's 124 Tractatus on the Gospel of John: AugStudies 33 (2002) 61/77. – G. W. Most (Hrsg.), Commentaries - K. = Aporemata 4 (Göttingen 1999). – H. Müller, Art. Enarrationes in Ps. A. Philol. Aspekte: AugLex 2 (2001) 804/38; Zur Struktur des patr. K.: Geerlings / Schulze 1, 15/31. – B. Neuschäfer, Origenes als Philologe = SchweizBeitrAltWiss 18 (Basel 1987). – J. Pépin, Art. Hermeneutik: o.

Bd. 14, 722/39. 746/71. – L. PERRONE, Continuité et innovation dans les comm. d'Origène: Goulet-Cazé 183/97. – R. PFEIFFER, Gesch. der klass. Philologie (1978). – K. POLLMANN, Apocalypse now?! Der K. des Tyconius zur Johannesoffenbarung: Geerlings / Schulze 1, 33/54. – K. PRAECHTER, Richtungen u. Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon, Festschr. C. Robert (1910) 103/56. – A. PRIMMER / K. SMOLAK / D. WEBER, Textsorten u. Textkritik = SbWien 693 (Wien 2002). – W. RAIBLE, Arten des Kommentierens - Arten der Sinnbildung - Arten des Verstehens: Assmann / Gladigow 51/73. – J. RIST, Hieronymus als Apologet, Exeget u. Geschichtstheologe: Esegesi 2, 439/48. – P. SCHAFER, Text, Auslegung u. K. im rabbin. Judentum: Assmann / Gladigow 163/86. – CH. SCHAUBLIN, Unters. zu Methode u. Herkunft der antiochen. Exegese = Theophaneia 23 (1974). – J. SCHMID, Die griech. Apokalypse-K.: BiblZs 19 (1931) 228/54. – C. SCHOLTEN, Die alex. Katechetenschule: JbAC 38 (1995) 16/37; Antike Naturphilos. u. christl. Kosmologie in der Schrift ,de opificio mundi' des Joh. Philoponos = PTS 45 (1996); Titel - Gattung - Sitz im Leben: Stimuli aO. 254/69; Psychagogischer Unterricht bei Origenes: Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 (2002) 261/80. – M. SIMONETTI, L'esegesi patristica in occidente: Esegesi 1, 7/22. – I. SLUITER, Commentaries and the didactic tradition: Most 173/205. – G. STEMBERGER, Einleitung in Talmud u. Midrasch[8] (1992). – S. TROJAHN, Die auf Papyri erhaltenen K. zur alten Komödie = BeitrAltK 175 (2002). – S. UHL, Servius als Sprachlehrer = Hypomnemata 117 (1998). – H. USENER, Ein altes Lehrgebäude der Philologie: SbMünchen 1892, 10, 582/648 bzw.: ders., Kl. Schriften 2 (1913) 265/314. – A. VICIANO, Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung: Stimuli aO. 370/405. – M. VINZENT, ,Oxbridge' in der ausgehenden Spätantike: ZsAntChrist 4 (2000) 49/81. – D. WEBER, In scripturis exponendis tirocinium meum succubuit. Zu Augustins frühen Versuchen einer Gen.-Exegese: Esegesi 1, 225/32. – C. WEIDMANN, Zur Struktur der Enarrationes in Ps.: Primmer / Smolak / Weber 105/24; Unde ipsi transtulimus. Zur exeget. Technik Augustins in den ältesten Enarrationes in Ps.: Esegesi 1, 233/43. – A. WUCHERPFENNIG, Heracleon Philologus = WissUntersNT 142 (2002).

Ludwig Fladerer (A/C. E) / Dagmar Börner-Klein (D).

Kommunion s. Gemeinschaft: o. Bd. 9, 1100/45; Homonoia (Eintracht): o. Bd. 16, 176/289; Mahl.

Kommunismus s. Gütergemeinschaft: o. Bd. 13, 1/59.

Komödie.

A. Griechisch. I. Anfänge u. Begriff. a. Antike Quellen. Antike Quellen bieten drei Ableitungen des Wortes κωμῳδία u. verbinden sie jeweils mit einer bestimmten Entstehungshypothese des Phänomens ,K.': 1) von κῶμος (,festlich-ausgelassener Umzug'), 2) von κώμη (,Dorf'), 3) von κῶμα (,tiefer Schlaf'). Die beiden ersten Ableitungen kennt bereits Aristoteles, der sie als Argumente in dem Streit zitiert, den diverse dorisch-griech. Städte einerseits u. Athen andererseits um die Priorität der Erfindung dieser Dramenform führten (poet. 3, 1448a 30/4; s. u. Sp. 332): Die Dorer wiesen die Ableitung von κωμάζειν (,einen κῶμος feiern') zurück u. bevorzugten stattdessen die von dem, angeblich dorischen, Wort κώμη; Umzüge in Dörfern hätten den Ursprung der K. dargestellt. In späteren Texten wird daraus ein regelrechter Gegensatz zwischen Dörflern u. Städtern: Die Dörfler hätten auf ihre Verachtung durch die Städter mit Spott- u. Rügegesängen reagiert (Schol. in Dion. Thrac.: W. J. W. Koster [Hrsg.], Prolegomena de comoedia [Groningen 1975] 70, 2/11 nr. 18a); dabei ging wohl schon in hellenistischer Zeit der Bezug auf die dorischen Prioritätsansprüche verloren (vgl. ebd. 7, 1/5 nr. 3; Kerkhof 13f). Diese Konstruktion wurde dann noch mit dem dritten Ableitungsver-

such (κῶμα) verbunden: Diese frühen Gesänge hätten zuerst im Schutze der Dunkelheit stattgefunden, bevor sie zu Tageslicht-Institutionen wurden. Die drei Ableitungsversuche (u. Erklärungen) finden sich in unseren Quellen verschieden kombiniert: die Verbindung von Ableitung nr. 2 (,Dorf') u. nr. 3 (,Schlafenszeit') in den erwähnten Dionysios-Thrax-Scholien u. in Koster aO. 11f. 50 nr. 4. 12b; alle drei zusammen in Etym. M. s. v. τραγῳδία (2141f Gaisford = Koster aO. 68, 10/7 nr. 16, 1) u. bei Joh. Tzetz. diff. poet. (Koster aO. 85, 23/86, 53. 90, 114/9 nr. 21a). Ableitung nr. 2 (,Dorf') steht oft auch allein, vgl. Pollux 9, 11 (Lexicogr. Gr. 9, 2, 149 Bethe) u. wiederum diverse Dionysios-Thrax-Scholien (Koster aO. 72/4 nr. 18b1. 18b2. 18c); selbst lateinische Autoren der Spätantike u. des Früh-MA bieten sie: vgl. Cassiod. var. 4, 51, 7 (CCL 96, 178); Isid. Hisp. orig. 8, 7, 6 hat sowohl Ableitung nr. 2 als auch nr. 1 (comisatio = κῶμος); im 9. Jh. bietet Sedulius Scotus neben Ableitung nr. 2 (In Donati artem maiorem 2: CCM 40B, 115, 13f) u. nr. 1 (ebd.: 115, 16/8) noch zwei andere: von comestio (ebd.: 116, 18f) u. von κομῶ = orno (ebd.: 116, 21f). – Neben diesen Erklärungsversuchen gibt es Versuche, einen individuellen ,Begründer' der K. zu finden: Erstmals im Marmor Parium (FGrHist 239 A 39 = Susar. testim. 1 [PoetComGr 7, 661], Mitte 3. Jh. vC.) erscheint der Name Susarion (ebd. 661/5) im Zusammenhang mit der Aufstellung eines ,Komöden-Chores' im frühen 6. Jh. durch Bewohner des attischen Demos Ikaria. Spätere Zeugnisse (Joh. Tzetz. prooem. 1 = Susar. testim. 8 [ebd. 662]; Anon. in Aristot. eth. Nic. 4, 6 = Susar. testim. 10 [ebd. 663]) nennen ihn einen Megarer; auch in dieser Diskrepanz spiegelt sich die erwähnte dorisch-athenische Kontroverse um den Anspruch, die K. erfunden zu haben. Zwar sind die wenigen Susarion zugeschriebenen Verse eine spätere Erfindung, doch besteht wohl kein Anlass, seine einstige Existenz ganz u. gar zu bestreiten (Kerkhof 48/50); er könnte ein früher Vertreter einer in Megara (s. u. Sp. 333) angesiedelten vorliterarischen Posse gewesen sein. – Daneben ist zu beachten, dass κωμῳδία / κωμῳδέω immer auch einfach nur ,Spott' / ,verspotten' bedeuten kann (älteste Belege: PsXen. resp. Ath. 2, 18; Lys. or. 24, 18; Plat. Parm. 128c 5/d 2; conv. 193b 6f. d 7/9; resp. 3, 395e 7/10), was sicher mit der starken Präsenz von Spott u. Invektive in der attischen Alten K. zusammenhängt (s. u. Sp. 334). Diese Bedeutung ist durchgehend bis in die Spätantike anzutreffen, so dass oft zu prüfen ist, ob an einer Stelle wirklich von ,K.' oder nur von ,Spott' die Rede ist: So scheinen in einer Rede des Aelius Aristides (2. Jh. nC.) an die Bürger von Smyrna (or. 29 [2, 191/200 Keil]) gegen das bei den Festen der Stadt übliche κωμῳδεῖν zwar ausgelassene Spottbräuche, nicht aber regelrechte K.veranstaltungen gemeint zu sein. Bei christlichen Autoren ist dies häufig genauso: Wenn zB. Joh. Chrysostomos feststellt, dass κωμῳδεῖν einem wahren Christen fernliegt, meint er wahrscheinlich ,Spottreden' allgemein (in Eph. hom. 17, 3 [PG 62, 119]; in Joh. hom. 84, 3 [PG 59, 458]; vgl. in 1 Cor. hom. 19, 1 [PG 61, 107]), ebenso Gregor v. Naz., wenn er or. 2, 84 (SC 247, 200) von einem Χριστιανὸς κωμῳδούμενος spricht, u. Isidor v. Pelus., wenn er erklärt, das Tun schlechter Kleriker κωμῳδεῖται ἀνὰ πᾶσαν τὴν πόλιν καὶ περιβόητόν ἐστιν (ep. 2, 28 [PG 78, 476]; vgl. ebd. 1, 329 [372]; das Wort κωμῳδία gebraucht ebenso Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 106]).

b. Forschungsstand. Die plausibelste der oben referierten aniken Etymologien von ,K.' ist ,Komos-Lied'; Komoi (Umzüge von Menschengruppen bzw. regelrechten Chören) werden seit dem frühen 7. Jh. vC. auf Vasen dargestellt; ebenso erscheinen auf korinthischen Vasen des 6. Jh. sogenannte ,Dickbauchtänzer' (A. Seeberg, From padded dancers to comedy: Stage directions, Festschr. E. W. Handley [London 1995] 1/12) u. Gruppen in Tierkostümen, die die Tierchöre der späteren attischen Alten K. vorwegnehmen. Manche Vasenbilder zeigen auch die Phallos-Prozessionen, die laut Aristoteles (poet. 4, 1449a 10f) am Beginn der K. stehen. Wohl aus diesem Nebeneinander von festlich-burlesken Erscheinungen (dazu J. Rusten: Bryn Mawr Class. Rev. [e-Zeitschr.] 2001.12.23) entwickelten sich noch im 6. Jh. komödienhafte Spielformen, die innerhalb wie außerhalb Attikas in der griech. Welt anzutreffen waren.

II. Komödienformen außerhalb Attikas. Volkstümliche komische Schauspiele haben sich auch im dorisch geprägten westgriech. Raum Siziliens u. Unteritaliens entwickelt; vgl. die o. Sp. 330 erwähnte Diskussion zwischen Dorern u. Athenern um die Erfindung der K. Laut Sosibios Lakon (FGrHist 595 F

7) u. Semos v. Delos (ebd. 396 F 24) war ein volkstümliches Possenspiel in den dorischen Siedlungsgebieten mit vielen lokalen Spielarten weit verbreitet. Der aus dem sizilischen Megara Hyblaia stammende u. in Syrakus tätige Epicharm, der älter war als die frühesten attischen K.vertreter Chionides u. Magnes (Aristot. poet. 3, 1448a 31/4), selber seine Stücke allerdings nicht κωμῳδίαι, sondern δράματα nannte, wird von einigen Zeugnissen sogar zum eigentlichen Begründer der K. erklärt (Theocr. epigr. 18 [D. L. Page (Hrsg.), Epigrammata Graeca (Oxonii 1975) 131]; Suda s. v. Epicharmos [2, 393 Adler]; Schol. in Dion. Thrac.: Koster aO. 73f nr. 18b3; Isid. Hisp. orig. 14, 6, 33). Bei ihm gelangte die dorische Posse jedenfalls erstmals zu literarischer Höhe, u. laut Aristoteles (poet. 5, 1449b 5/7) hatten die sizilischen Dichter in der Entwicklung komischer Handlungsverläufe einen wichtigen Einfluss auf die späteren attischen K.dichter (Kerkhof 173/8). Im griech. Mutterland erhoben auch die Einwohner von Megara Anspruch auf eine eigenständige vor-attische Form der K. (vgl. den ‚Megarer' Susarion; s. o. Sp. 331; Kerkhof 17/24).

III. Die Attische Komödie. a. Anfänge. Die für die antike (u. europäische) Theatergeschichte folgenreichste Entwicklung der Gattung K. vollzog sich in Athen. Die Entstehung der attischen K. lässt sich nicht sicher über den Anfang des 5. Jh. vC. zurückverfolgen (Aristot. poet. 5, 1449a 38/b 5); Aristoteles weiß noch nichts von dem bereits erwähnten Susarion (ebd. 3, 1448a 31). Die plausibelste Theorie (A. Koerte: PW 11, 1 [1921] 1221) sieht die attische K. aus einer Verbindung der volkstümlichen dorischen Posse (in der Einzelschauspieler dominieren) mit den vom Phallos geprägten Komoi (die man als frühe Chor-Formationen ansehen kann) entstanden; andere Entwürfe, die den Ursprung der K. aus nur einem Element erklären wollen (Kulttänze, hymnische Götteranrufungen, Prozessionen in Tierverkleidung u. a.), berücksichtigen zu wenig den Kompositcharakter der Alten K.

b. Alte Komödie. Die beiden ältesten namentlich bekannten athenischen K.dichter sind Chionides, offenbar der Sieger des ersten (iJ. 486 vC.) von der Polis Athen durchgeführten K.wettbewerbs an den Großen Dionysien (Suda s. v. Chionides [4, 808 Adler] = Chionid. testim. 1 [PoetComGr 4, 72]), u. Magnes (frühester Sieg inschriftlich für das Jahr 472 vC. belegt: IG^2 2318, 7 = Magnes testim. 5 [PoetComGr 5, 626]), der noch ein halbes Jh. später der Inbegriff eines erfolgreichen K.dichters war (Aristoph. equ. 520/5). Mit Kratinos (490-80/nach 423 vC.) tritt um 450 vC. der früheste der drei ‚großen' Vertreter der sog. Alten attischen K. auf den Plan; manche Quellen (Koster aO. 14, 15/9 nr. 5 = Cratin. testim. 19 [PoetComGr 4, 116]) schreiben ihm eine ähnlich wichtige Rolle bei der Entwicklung der Alten K. zu (ebd.), wie sie bei der Tragödie **Aischylos hatte. Bei ihm tritt erstmals als Hauptcharakteristikum der Alten K. die politische Invektive zum Vorschein. Daneben hat er auch Mythenparodien geschrieben (zB. die Odysses) u. sich gelegentlich sogar über eigene Schwächen lustiggemacht, etwa in seinem wahrscheinlich erfolgreichsten Stück Πυτίνη, ‚Die Flasche', vJ. 423 vC. (vgl. Cratin. testim. pyt. 2. frg. 193 [PoetComGr 4, 219f]). – Aus dem Jahr 425 vC. stammt die erste vollständig erhaltene griech. K., die Acharner des **Aristophanes, der schon in der Antike als Höhepunkt der Alten K. galt. Fast gleichzeitig mit Aristophanes (in den frühen 420er Jahren) begannen zwei andere bedeutende K.dichter, Eupolis u. Phrynichos, ihre Bühnenkarriere, womit die zweite Hochphase der Alten K. beginnt. Vor allem für diese Phase erscheinen folgende Merkmale charakteristisch: Die K. dieser Zeit steht mitten in der politisch-kulturell-religiösen Wirklichkeit Athens; sie nimmt so explizit (u. ‚anstößig') zu zeitgenössischen Phänomenen Stellung, dass ihre Redefreiheit offenbar wenigstens zweimal politisch eingeschränkt wurde (440-39/437-6 u. um 415). Die Behandlung sehr realer Fragen wird dabei gern u. oft mit irreal-phantastisch-märchenhaften Handlungs-Elementen (Himmelsflügen, Abstiegen in die Unterwelt u. ä.) gemischt, bei denen die normale Logik von Zeit u. Raum aufgehoben erscheint (vgl. die lange Reise zwischen Aristoph. Ach. 133 u. 174); auch Absurdes bekommt einen prominenten Platz (vgl. die ‚Geiselnahme'-Szenen in Aristophanes' Acharnern u. Thesmophoriazusen). In den Stücken treten Chöre in vielfältigsten Gestalten auf (neben Tieren wie Wespen, Vögeln, Fröschen, Fischen, Ziegen auch Personifikationen von Städten u. Inseln); die bewusste Störung der Bühnenillusion hat in der sog. Parabase des Chores (s. unten) im

mittleren Stückteil einen festen Platz. Hinzu kommt eine Vielfalt optischer (Kostümierung, Requisiten, Masken) u. sprachlicher Mittel, die auch mit ganz verschiedenartigen Metren kombiniert sind. Diese Vielfalt ist zugleich in feste Bauformen gefasst: Im ‚Agon' tritt der Held oder die Heldin des Stücks Widersachern gegenüber; in der ‚Parabase' verlässt der Chor seine dramatische Rolle u. wendet sich direkt an die Zuschauer; danach folgt oft eine Reihe kürzerer paralleler Szenen (mit zT. drastischer Handlung); am Ende steht in der Regel der (oft hedonistisch eingefärbte) Triumph der Hauptfigur. Sexualität u. Obszönität spielen eine große Rolle u. zeigen sich ebenso in der Sprache wie beim Standardkostüm der Einzelschauspieler (großer Leder-Phallos; *Genitalien). Die Alte K. parodiert auch gern die zeitgenössische Tragödie u. übernimmt von ihr zunehmend Handlungsmuster, womit die K. selbst allmählich eine geschlossenere Form entwickelt. Solche Tendenzen lassen die Stücke des Aristophanes etwa seit den ‚Vögeln' (414 vC.) erkennen.

c. Auflösung der Alten u. Entwicklung der Mittleren Komödie. Neben den politischen K. des Kratinos, Eupolis, Aristophanes u. anderer kennt bereits die Alte K. einen anderen Stück-Typus, der weitgehend auf Spott gegen reale Personen verzichtet, fiktive Handlungen entwickelt (Aristot. poet. 4, 1449b 6/9) u. damit zukunftweisend ist. Die 405 vC. aufgeführten ‚Frösche' des Aristophanes sind die letzte erhaltene ‚typische' Alte K. In den zwei letzten erhaltenen Stücken des Aristophanes (Ekklesiazusen u. Plutos) wird die Rolle des Chores zunehmend reduziert; zwei Generationen später ist der Chor in den Stücken Menanders nur noch als Akttrenner vorhanden u. die K. ein Sprechdrama geworden. Leider ist gerade die Zeit dieses starken Wandels seit etwa 400 vC. (die Zeit der ‚Mittleren K.'; der Begriff geht wahrscheinlich auf hellenistische Philologen in Alexandria zurück; vgl. Nesselrath, Mittlere K. 172/87) schwer zu fassen, da zwischen 388 (Aristoph. Plut.) u. 321 (erstes Auftreten Menanders) nur mehr oder weniger kurze Fragmente erhalten sind, die gleichwohl noch zwei Phasen erkennen lassen (Nesselrath, Mittlere K. 334/8): eine ‚eigentliche' Mittlere K. zwischen etwa 380 u. 350 u. eine Übergangsphase zur Neuen K. (bis etwa 320). Die Vorbehalte, die E. Csapo, From Aristophanes to Menander? Genre transformation in Greek comedy: M. Depew / D. Obbink (Hrsg.), Matrices of genre. Authors, canons, and society (Cambridge, Mass. 2000) 115/33 gegen die Komödiendreiteilung vorbringt, schlagen gegen deren von Nesselrath, Mittlere K. vertretene Auffassung nicht durch. – In den ersten Jahrzehnten des 4. Jh. vC. zeigt die K. eine merkliche Vorliebe für mythische Stoffe (mit häufigen Anleihen bei der Tragödie), stellt diese Stoffe aber nicht mehr (wie die Alte K.) phantastisch-märchenhaft dar, sondern mit einer starken Tendenz zur Verbürgerlichung (Nesselrath, Mittlere K. 204/41). Nach der Mitte des 4. Jh. ist diese Mythen-K. weitgehend verschwunden, u. übrig bleibt das bürgerlich-attische Milieu. Auch die sprachliche u. metrische Vielfalt der Alten K. geht zurück; nach der Mitte des 4. Jh. bleiben in der Metrik fast nur noch zwei Sprechvers-Arten (iambischer Trimeter u. trochäischer Tetrameter) u. in der Sprache eine leicht gehobene Version des attischen Alltags-Idioms übrig. Es verschwindet auch der Hang der älteren K. zu Obszönem für Auge u. Ohr; der riesige Phallos macht ‚normaler' bürgerlicher Kleidung Platz. Gar keinen Platz mehr hat die in der Alten K. offen dargestellte *Homosexualität. Neue Elemente hat die nacharistophanische K. namentlich bei ihrem ‚Personal' entwickelt, denn etwa seit der Mitte des 4. Jh. lassen sich in ihren Fragmenten bestimmte Rollenmuster erkennen, die dann auch das für die Neue K. typische Figurenrepertoire darstellen (ebd. 280/330): der Sohn aus gutem Hause (sympathisch, meist verliebt, ängstlich gegenüber seinem Vater), sein Vater (meist darum bemüht, seinen Sohn vor Eskapaden zu bewahren), gelegentlich dessen resolute Ehefrau, oft auch eine zweite bürgerliche Familie ähnlicher Art. Daneben gibt es weniger ‚bürgerliche' Figuren, die das hauptsächliche komische Potential der Stücke bilden: der gewiefte Sklave (als wichtiger Helfer seines jungen Herrn), die verlockende Hetäre, der prahlende Soldat (oft Konkurrent des Bürgersohnes um die Gunst der Hetäre), der Koch (zuständig für den regelmäßig stattfindenden Hochzeitsschmaus, ein Fachmann, selbstverliebt, geschwätzig u. unstillbar neugierig), der raffgierige Kuppler oder ‚Hurenwirt' (oft der eigentliche Bösewicht) u. schließlich der stets hungrige Parasit. Zusammen mit die-

sem Personal haben die Dichter der Mittleren K. auch das für die Neue K. dann typische Fünfaktschema einer geschlossenen, fiktiven (aber plausiblen) Handlung ausgebildet.

d. Neue Komödie. Vor allem seit dem Auftreten Menanders (seit 321 vC.) gibt es auf der attischen Bühne eine K.form, die gegenüber früheren Formen des Genres schon bald (spätestens in alexandrinischer Zeit; s. o. Sp. 335) als etwas wirklich Neues empfunden wurde u. deshalb die Bezeichnung ‚Neue K.' erhielt. *Menander wird erst nach seinem Tod zum Hauptvertreter dieser K.form; laut *Gellius (17, 4, 1) zogen dagegen die zeitgenössischen Athener Philemon häufig dem Menander vor. – Die Neue K. zeichnet sich vor allem durch folgende Merkmale aus: Bevorzugte Themen sind Probleme innerhalb der bürgerlichen Familie sowie deren Konflikte mit Randfiguren der bürgerlichen Gesellschaft (Kuppler, Hetären [*Dirne], Soldaten). Die Handlung besteht im Wesentlichen aus der Interaktion der Typenrollen, die die K.dichter in den mittleren Jahrzehnten des 4. Jh. entwickelt hatten (s. o. Sp. 336). Bei Menander findet bereits wieder eine gewisse Individualisierung dieser Typen statt; außerdem zeigen seine Stücke großes Interesse am menschlichen Innenleben u. stehen damit in der Tradition der Tragödie des **Euripides; bei großer Wirklichkeitsnähe wollen sie dem Zuschauer zugleich eine moralisch wünschbare Welt der ‚Humanität' vor Augen führen. – Die eigentlich bedeutende Zeit der Neuen K. geht schon um die Mitte des 3. Jh. vC. zu Ende; bereits jetzt werden ihre großen Dichter Menander, Philemon u. a. zu fortan wiederaufgeführten Klassikern (IG^2 2, 2323, 101. 130. 164. 207. 233). Doch werden noch sehr lange auch neue K. geschrieben: Aus dem 3. Jh. vC. sind über 50 Dichternamen bekannt, aus dem 2. noch über 30, aus dem 1. immerhin zehn, aus dem 1. bis 3. Jh. nC. weitere sechs; doch sind von ihnen meist nur wenige Stücktitel u. kaum noch Fragmente aus den Stücken selbst erhalten. Athenische K.agone sind inschriftlich noch lange belegt u. jedenfalls im 2. Jh. vC. gut bezeugt (PoetComGr 2, 2. 536. 560; 4, 36. 69. 82. 346; 5, 41. 130. 164. 274. 544. 608f; 7, 51. 94f. 101. 321. 361. 593. 603. 783. 789f). Vom 1. Jh. vC. bis ins 2. Jh. nC. sind auch von anderen Orten solche (wohl nicht immer regelmäßig stattfindende) *Agone (mit neu dafür geschriebenen K.) dokumentiert (PoetComGr 2, 1. 17. 212. 311. 483. 570; 4, 37. 77. 349; 5, 17. 31; 7, 14. 50. 560. 583; Suet. vit. Claud. 11, 2). In den Theatern der röm. Kaiserzeit dominieren dann jedoch andere Genera (s. u. Sp. 343), während die K.texte (vor allem die der drei Großen aus der Alten K. u. die Menanders aus der Neuen) schon seit hellenistischer Zeit immer mehr zum Gegenstand gelehrter Beschäftigung, privater (vor allem rhetorisch geprägter) Bildung u. gehobener Unterhaltung (bei Gastmählern u. Symposien) werden (s. u. Sp. 343f).

B. Römisch. I. Anfänge. Die produktive Zeit der attischen Neuen K. war bereits beendet, als sich in Rom ein Interesse für diese K.form entwickelte. In einem berühmten Kapitel des *Livius (7, 2), das die Anfänge des röm. Theaters zu rekonstruieren versucht u. wahrscheinlich auf Varro zurückgeht (J. H. Waszink, Zum Anfangsstadium der röm. Lit.: ANRW 1, 2 [1972] 869/74), werden italische Elemente stark hervorgehoben u. die eigentlich entscheidende Etappe (die Übertragung griechischer dramatischer Formen durch Livius Andronicus, s. unten) abgewertet. In neuerer Zeit werden ebenfalls (wie von dem in Varros Tradition stehenden Livius) die einheimischen italisch-röm. Komponenten der röm. K. von manchen Klassischen Philologen stark betont (s. unten), u. sicher stellt zB. der Reichtum an Gesangspartien in den röm. Stücken gegenüber der griech. Neuen K. einen auffälligen Unterschied dar. Dennoch schlug die eigentliche Geburtsstunde des röm. Theaters, als der wohl aus Tarent stammende Grieche Livius Andronicus 240 vC. erstmals eine Tragödie u. eine K. in lateinischer Sprache vor römischem Publikum aufführte (Cic. Tusc. 1, 3; Brut. 71f; Cassiod. chron. zJ. 239 [MG AA 11, 128]); damit setzte die durchgehende Praxis der röm. K. ein, Stücke einer griech. Vorlage (in der Regel einem Stück der Neuen K.) nachzubilden. Wie eng dieser Anschluss an die griech. Originale war (dazu namentlich O. Zwierlein, Zur Kritik u. Exegese des Plautus 1/4 [1990/92]), ist, wie die Frage nach den italischen Komponenten der röm. K.entstehung (s. oben), in jüngerer Zeit Gegenstand angeregter Diskussionen gewesen; dabei wird von denen, die für größtmögliche röm. Originalität eintreten (E. Stärk, Die Menaechmi des Plautus u. kein griech. Original [1989]; E. Lefèvre /

E. Stärk / G. Vogt-Spira [Hrsg.], Plautus barbarus. 6 Kap. zur Originalität des Plautus [1991]; L. Benz / E. Stärk / G. Vogt-Spira [Hrsg.], Plautus u. die Tradition des Stegreifspiels [1995]; L. Benz / E. Lefèvre [Hrsg.], Maccus barbarus. 6 Kap. zur Originalität der Captivi des Plautus [1998]; Th. Baier [Hrsg.], Stud. zu Plautus' Amphitruo [1999]; U. Auhagen [Hrsg.], Stud. zu Plautus' Epidicus [2001]; S. Faller [Hrsg.], Stud. zu Plautus' Persa [2001]), möglicherweise übersehen, dass uns von den griech. Vorlagen nur noch ein Bruchteil bekannt u. daher immer damit zu rechnen ist, dass in dem viel umfangreicheren Verlorenen auch die Elemente bereits vorgebildet gewesen sein können, die heute gern als ,original-römisch' angesehen werden; sie lassen sich wenigstens in Ansätzen schon in erhaltenen griech. K.fragmenten finden (hierzu A. Antonsen-Resch, Von Gnathon zu Saturio. Die Parasitenfigur u. das Verhältnis der röm. K. zur griech. [2004 (2005)]).

II. Palliata. Die älteste u. bedeutendste Spielart der literarischen röm. K. ist die sog. Palliata, benannt nach dem griech. Mantel (lat. pallium), der bereits auf das griech. Sujet u. Ambiente dieser Stücke (deren Originale von griechischen Dichtern der Neuen K. verfasst worden waren; s. o. Sp. 338) hinweist. So bot die Palliata dem röm. Zuschauer nicht (wie die Neue K. dem Athener) ein komisch verfremdetes Abbild seiner eigenen, sondern einer anderen Welt, die er oft nur vom Hörensagen kannte u. von vornherein mit bestimmten Klischees verband. Trotzdem, oder gerade deswegen, erfreute sich die Palliata wenigstens 100 Jahre lang großer Popularität, da sie ihrem Publikum ermöglichte, in diese fremde Welt einzutauchen u. den röm. Alltag hinter sich zu lassen. – Livius Andronicus war (mit nur zwei K.) der erste, aber keineswegs der bedeutendste Palliatendichter; er wurde rasch von seinem Nachfolger Cn. Naevius, der seit 235 vC. über 30 K. verfasste, erheblich übertroffen. Naevius wurde vor allem in zweierlei Hinsicht für die weitere Entwicklung der röm. K. wichtig: Er vermehrte den metrischen Formenbestand (so dass aus den Sprechstücken der Neuen K. Singspiele wurden) u. wendete als erster die sog. ,contaminatio' an (d. h. er bereicherte das zur Bearbeitung gewählte griech. Original stofflich durch Teile, Szenen oder Charaktere eines anderen Stücks). – Einige Jahrzehnte später wurde der für uns bedeutendste röm. K.dichter tätig, der aus dem umbrischen Sarsina stammende Plautus, für den sich Aufführungen zwischen 205 (mil. 211) u. 184 vC. (Cic. Brut. 60) erschließen lassen. Er produzierte möglicherweise bis zu 130 Stücke (Gell. 3, 3, 11; Deufert 103); erhalten sind (darunter die Vidularia nur bruchstückhaft) die 21, die Varro als unzweifelhaft echt ermittelt hatte, vgl. Gell. 3, 3, 3. Bei diesen Stücken fällt besonders die reichhaltige Metrik u. Lyrik ins Auge. Plautus' dramatische Kunst gründet auf drei Quellen: 1) griechische Dramentext-Vorlagen; 2) die zeitgenössischen reisenden griech. Schauspielertruppen, die jedenfalls in Italien u. wohl auch in Rom aufführten; 3) (in schwer abschätzbarem Umfang) die Volksposse (Atellane), die Plautus wohl aus eigener Schauspielerzeit kannte. An den griech. Textvorlagen hat Plautus verschieden starke Veränderungen vorgenommen (nicht zuletzt durch die bereits erwähnte ,contaminatio'; s. oben), deren Ausmaß zur Zeit lebhaft diskutiert wird (s. o. Sp. 338f). – Geringfügig jünger als Plautus ist Caecilius Statius (230-20/ca. 168 vC.; 42 Stücktitel überliefert). Caecilius suchte engeren Anschluss an die griech. Vorlagen (vor allem Menander) als seine Vorgänger u. mied die ,contaminatio'. Dank Gellius (2, 23) sind einige Partien aus Caecilius' Plocium u. dessen Entsprechungen in der menandrischen Vorlage erhalten; der Vergleich fällt bei Gellius allerdings deutlich zu Ungunsten des Römers aus (s. u. Sp. 344). Cicero schätzte Caecilius (de orat. 2, 257; opt. gen. 2, 18; auch zitierte er 15-mal aus den Synephebi), empfand sein Latein jedoch als unbefriedigend (Brut. 258; Att. 7, 3, 10). – Eine Generation jünger ist der in Karthago geborene *Terenz (195-4 oder 185-4/159-8 vC.), der einzige Palliatendichter neben Plautus, von dem noch ganze Stücke erhalten sind (sogar das gesamte Œuvre von nur sechs K. [wegen Terenz' frühem Tod], die zwischen 166 u. 160 entstanden). Terenz orientierte sich noch mehr als Caecilius an Menander u. nahm weitgehend Abschied von den bei Plautus so häufigen Gesangseinlagen; auch seine Sprache war gegenüber der des Plautus gebändigter, glatter u. eleganter u. daher später gut für Schulzwecke geeignet (trotz mancher Bedenken gegenüber dem Inhalt: Aug. conf. 1, 16, 26). Einige Jahre nach seinem Tod gab es in begrenztem Umfang

Wiederaufführungen seiner Stücke. Varro (Menipp. 399 [67 Astbury]) lobte seine Charakterzeichnung; Cäsar aber sah in ihm nur einen dimidiatus Menander (carm. in Ter. 1, 1 [FrgPoetLat[3] 190]). – Mit Terenz' Tod endete die lebendige Fortentwicklung der Palliata; bezeichnenderweise setzen gleich nach seinem Tod die Wiederaufführungen von Stücken des Plautus ein, die mit massiven Eingriffen in deren Texte verbunden waren (Deufert 29/43. 383). Schon gegen Ende des 2. Jh. vC. konnte die ‚Rangliste' der Palliatendichter des Volcacius Sedigitus (bei Gell. 15, 24; dazu Deufert 71/4) Rückschau auf die zum Abschluss gekommene Gattung halten; dabei erhielt Caecilius den ersten (Cic. opt. gen. 2), Plautus den zweiten, Naevius den dritten, Terenz nur den sechsten Platz.

III. Togata. Die fabula togata (‚K. im Kleid der Toga'), die italische Inhalte zum Gegenstand ihrer Stücke machte, erreichte als jüngere Schwester der Palliata nie deren Bedeutung (von ihr sind daher nur insgesamt 600 Verse u. 70 Stücktitel erhalten). Ihre Hauptvertreter waren Titinius (zZt. des Plautus) u. Afranius (2. H. 2. Jh. vC.), den man sogar mit Menander verglich (Hor. ep. 2, 1, 57); seine Stücke wurden noch zu Ciceros u. Neros Zeiten aufgeführt. Ihr letzter Dichter, T. Quinctius Atta, starb 77 vC.

IV. Weitere Formen. In frühbyzantinischer Zeit kennt Joh. Lydus (magistr. 1, 40 [41 Wünsch]) insgesamt sieben Spielarten der röm. K.: Palliata, Togata, Atellana, Tabernaria, Rhintonica, Planipedaria, Mimica. Lediglich die bereits erwähnte fabula Atellana (s. o. Sp. 340) verdient hier einige Bemerkungen: Benannt nach Atella bei Neapel u. im dortigen oskischen Sprachgebiet spätestens seit dem 4. Jh. als Volksposse vorhanden, gelangte sie spätestens im 3. Jh. nach Rom u. wurde als kurzes Stegreifspiel offenbar von freien Römern mit Masken gespielt. Ihre vier typischen Figuren (Maccus, ‚der Dummkopf'; Manducus / Dossennus, ‚der Bucklige, Fresser'; Bucco, ‚der Maulheld, der Vielfraß'; Pappus, ‚Großväterchen') haben vielleicht auf die Charakterisierung zB. plautinischer Figuren eingewirkt (Hor. ep. 2, 1, 170/4). Nach dem Schwinden der Togata (s. oben), scheint die zuvor subliterarische Atellane eine Zeitlang deren Stellung auf der röm. Bühne übernommen zu haben: Um 90 vC. standen zwei literarische Atellanendichter, L. Pomponius u. Novius, auf dem Höhepunkt ihres Schaffens. Zur Zt. Cäsars musste die Atellane dem Mimus (einer volkstümlichen Schauspielart mit verschieden umfänglichen improvisierten Anteilen u. teils derb-komischen, teils auch melodramatischen Inhalten) weichen, lebte aber im 1. Jh. nC. noch einmal auf (Macrob. Sat. 1, 10, 3; Petron. sat. 53, 13: Trimalchio lässt seine comoedi nur Atellanen spielen) u. konnte gelegentlich sogar politisch brisant werden (Suet. vit. Cal. 27, 4; vit. Ner. 39, 3; vit. Galb. 13, 1). Schließlich geht die Atellane im Mimus auf; aber noch in der Spätantike wird ihre Obszönität von christlichen Schriftstellern angeprangert (M. Bonaria, Romani mimi [Roma 1965] 169/274). Zuletzt wird sie bei Hieron. ep. 147, 5, 1 als noch existent erwähnt.

C. Jüdisch. Zwar gibt es in der Lit. des Alten Orients, u. auch im AT, genügend Beispiele für Witz u. *Humor (eine Übersicht dazu in: B. R. Foster, Humor and wit in the ancient Near East: J. M. Sasson [Hrsg.], Civilizations of the ancient Near East 4 [New York 1995] 2459/69; T. Y. Radday / A. Benner [Hrsg.], On humour and the comic in the Hebrew Bible [Sheffield 1990]); doch ist ein auch nur entferntes Äquivalent zu den in Athen (u. anderen Teilen der griech. Welt) entstandenen komischen Dramen nicht feststellbar. Auch diverse Versuche, komödienartige Strukturen in bestimmten Büchern des AT auszumachen (J. W. Whedbee, The Bible and the comic vision [Cambridge 1998], der einen komödienhaften ‚U-shaped plot … in Gen., Ex., Esth., and especially Job' [ebd. 7] nachweisen möchte; speziell zum Buch Esther als K.: A. Berlin, Esther [Philadelphia 2001] XVI/XXII), lassen sich nur dann als erfolgreich bezeichnen, wenn man das ‚Komödienartige' auf allgemeinste Merkmale reduziert. – Anders als im Fall der griech. Tragödie (vgl. die Exagoge des Ezechiel; RAC Suppl. 1, 59 [Lit.]) gibt es auch keine Belege dafür, dass das hellenisierte Judentum in analoger Weise die griech. K. rezipiert u. auf diese Weise eigene Dramen heiteren Inhalts geschaffen hätte. Bei Philon v. Alex. beginnt immerhin eine Art der Rezeption dieser K., wie sie sich dann auch bei den christl. Autoren beobachten lässt (s. u. Sp. 349): die Verwendung von einzelnen sentenzenhaften Zitaten, um moralische Positionen zu begründen (quis rer. div. her. 5; vit. cont. 43). An anderen Stellen freilich hat Philon nur wenig schmeichelhafte Worte für das

Phänomen K. übrig (congr. erud. gr. 61; vit. Moys. 1, 3) u. zeigt damit seine grundsätzliche Distanz zum heiteren Schauspiel.

D. Rezeption u. Nachleben der Komödie in Kaiserzeit u. Spätantike. I. Heidnisch. a. Auf der Bühne u. bei anderen performativen Gelegenheiten. Aus der frühen Kaiserzeit gibt es noch vergleichsweise viele Nachrichten von wirklichen dramatischen Aufführungen von K.: Sueton zufolge soll Augustus häufig comoediae veteres auf die Bühne gebracht haben (vit. Aug. 89, 1), während Tiberius an solchen Schauspielen kaum Interesse zeigte (vit. Tib. 47, 1). Germanicus soll selbst griechische K. geschrieben (vit. Cal. 3, 2), Claudius in Neapel bei einem Theater-Wettbewerb eine griech. K. des Germanicus (vit. Claud. 11, 2) u. Nero in Rom die Togata ‚Incendium' des Afranius aufgeführt haben (vit. Ner. 11, 2); derselbe Nero zwang Frauen u. Männer des Ritter- u. Senatorenstands, bei Aufführungen von Tragödien u. K. mitzuspielen (Dio Cass. 61, 17, 3). In inst. 11, 3, 178/80 berichtet Quintilian von den mimetischen Künsten der zeitgenössischen comoedi Demetrius u. Stratokles. In der Zeit Dions v. Prusa (1. Jh. nC.) werden K. noch ganz, von Tragödien nur die iambischen Teile vorgeführt (or. 19, 5; zu Aufführungen auch or. 15, 7; 57, 11). – Inschriften bezeugen noch für das 2. Jh. nC., dass K. für Theaterfestspiele im griech. Mutterland neu geschrieben wurden (s. o. Sp. 337f); wir hören auch von gelegentlich neu geschaffenen sogar noch in der Spätantike: Ausonius' Freund Axius Paulus schrieb in der 2. H. des 4. Jh. nC. einen Delirus, der vielleicht aber keine K., sondern ein Mimus war (Jürgens 84), ein unbekannter Autor des 3. bis 5. Jh. einen Querolus in rhythmischer Prosa; aber die zuletzt genannten Stücke waren wohl von vornherein nicht für eine Aufführung bestimmt. Insgesamt spricht nicht viel für wirklich häufige Aufführungen (Zeugnisse wie Marc. Aurel. seips. 12, 36 u. Phryn. Atticist. ecl. 135 sind auch anders interpretierbar). – Seit der frühen Kaiserzeit sind Mimus u. Pantomimus die überwiegend in den Theatern gespielten Schauspielgattungen, während K. (wie auch Tragödien) zunehmend zum Gegenstand von teils öffentlichen, teils privaten Rezitationen u. privater Lektüre werden: Bezeichnend ist die Bemerkung des jüngeren Plinius (ep. 5, 3, 2), er pflege K. zu hören, Mimen zu schauen u. lyrische Dichter zu lesen (vgl. auch ep. 6, 21, 2/5 über den zeitgenössischen Dichter Vergilius Romanus, der seine im Stil des Menander, Plautus, Terenz u. sogar der vetus comoedia geschriebenen griech. u. lat. Stücke vor auserlesenem Publikum vortrug). Weitere Plinius-Stellen belegen, dass bei Tisch vortragende comoedi ein wichtiger Bestandteil gehobener Unterhaltung waren (ep. 9, 17, 3; 36, 4; 40, 2); Sen. apocol. 4, 2 zufolge hauchte Kaiser Claudius sein Leben aus, während er comoedi zuhörte; Apul. flor. 16 lässt in anachronistischer Weise sogar den Dichter Philemon selbst vor großem Publikum eines seiner Stücke lesen u. nicht etwa aufführen; vgl. auch Plut. vitios. pud. 6, 531B.

b. Als Gegenstand der Lektüre u. der Bildung. Erheblich präsenter als auf der Bühne waren K. im Bildungswesen, namentlich im Rhetorikunterricht. Bereits im späteren 2. Jh. vC. hebt PsSkymnos die klare Sprache der K. als für die Vermittlung von Lehrgegenständen außerordentlich geeignetes Medium hervor (Orbis descriptio 1/10; 33f [GeogrGr 1, 196f]). Dionys v. Halikarnass hält die ‚sprachlichen Tugenden' der K. allesamt für nachahmenswert u. spricht darüber hinaus gerade Menander auch inhaltlichen Wert zu (imit. frg. 31, 2, 11 [2, 207 Usener / Raderm.]); eine eindringliche Empfehlung, Menander zu lesen, gibt auch Dion v. Prusa (or. 17, 6f). Laut PsAristides (rhet. 2, 6, 1 [Rhet. Gr. 2, 534 Spengel]) tragen Anleihen bei der K. erheblich zur γλυκύτης eines Logos bei. Bei *Lukian gehört die K. als Ganzes in den Kanon derjenigen Lit., an der man seinen eigenen Stil schulen kann u. muss (Lex. 22). Auf römischer Seite spricht Quintilian der K.lektüre außerordentlich viel Nutzen für den angehenden Redner zu (freilich erst in einem Alter schon gefestigten Charakters); dabei nennt er an erster Stelle Menander u. erst mit größerem Abstand die lat. Dichter (inst. 1, 8, 7f; 1, 11, 1/3. 12f). Ein noch größeres Lob Menanders als eines gerade für rhetorische Zwecke in jeder Hinsicht vorzüglichen Autors findet sich in Quintilians (10, 1, 69/72) berühmtem Literaturüberblick (wobei zuvor auch die Alte K. gewürdigt wird: 10, 1, 65f), daneben aber auch eine noch deutlichere Konstatierung der Defizite seiner lat. Nachfolger (10, 1, 99f). Dass Quintilian mit dieser Meinung nicht allein stand, zeigen ähnlich deutliche Sätze des Gellius (2, 23, 1/3. 7. 19). So hat sich die Lektüre von

Menander-Stücken auch im lat. Westen bis weit in die Spätantike gehalten; noch der spätere Bischof Sidonius Apollinaris las solche Stücke zusammen mit seinem Sohn (ep. 4, 12, 1f [MG AA 8, 64]). – Nicht nur auf rhetorischem Gebiet wird die K. als wertvoll betrachtet, sondern (etwas seltener) auch in anderen pädagogischen Bereichen: So lässt Lukian ihr durch keinen Geringeren als den großen Solon, wenn auch für dessen Zeit anachronistisch, einen umfassenden (auch moralischen) Bildungsauftrag zusprechen (neben der Tragödie: Anach. 22); die Rhetorik des PsDion. Hal. sieht durch die K. sowohl staatsbürgerliche als auch philosophische Inhalte vermittelt (8, 11 [2, 309 Usener / Raderm.]: Ἡ … κωμῳδία … πολιτεύεται … καὶ φιλοσοφεῖ). Wenn im 6. Jh. nC. der Rhetor Chorikios v. Gaza versichert, dass von der K. keine Gefahr für die Sittlichkeit ausgehe, dann will er freilich daraus vor allem ein Argument gewinnen, um auch die Unbedenklichkeit des von ihm verteidigten Mimus zu erweisen (or. 32, 83f [362 Förster / Richtst.]). Im Gefolge des Aristoteles u. seiner auf die Tragödie bezogenen Katharsis-Lehre (poet. 6, 1449b 27f; pol. 8, 7, 1341b 36/1342a 28) hat anscheinend der spätere Peripatos eine Katharsis-Vorstellung auch für die K. entwickelt u. ihr damit ebenfalls eine wichtige Funktion als Regulativ für menschliche Emotionen zugewiesen (Iambl. myst. 1, 11 [39, 14/40, 5 Parthey]; Procl. in Plat. remp. 1 [49, 14/9 Kroll]; Nesselrath, Mittlere K. 117f. 130/3); dem wurde aber wiederum von spätantiken Neuplatonikern widersprochen (s. u. Sp. 346).

c. Kritische Stimmen. Selbst wenn nichtchristliche Autoren keinen Anlass zu so negativen Urteilen über die K. hatten, wie sie zT. bei christlichen zu finden sind (s. u. Sp. 352f), so gibt es dennoch mindestens seit dem 4. Jh. vC. bereits auch komödienkritische Strömungen, die sich bis in die Spätantike nachweisen lassen. Bei Platon fand die K.kritik ihre erste Nahrung wahrscheinlich in der gerichtlichen Verurteilung seines Lehrers Sokrates zum Tod, für die er, zumindest zu einem großen Teil, den K.spott gegen Sokrates (namentlich in den ‚Wolken‘ des Aristophanes) verantwortlich machte (apol. 18b 1/d 7. 19c 2/5). Später, bei der zunehmenden Ausformung der platonischen Philosophie, kamen tiefergehende Gründe hinzu: Aus dem in der Politeia entworfenen Idealstaat will Platon neben der Tragödie auch die K. verbannen, weil die von beiden dramatischen Genera (abgesehen davon, dass sie deformierende Nachahmungen dritten Grades der wahren Wirklichkeit sind) dargestellten Inhalte auf die charakterliche Formung des Menschen zu bedenkliche Auswirkungen haben könnten (resp. 3, 394d 1/395a 9; 10, 606c 2/9); in den Nomoi wird etwas verächtlich festgestellt, dass die K. am meisten Anklang bei größeren Kindern findet (2, 658d 1/3). Immerhin wird die K. im Staat der Nomoi wieder zugelassen, doch mit den strikten Auflagen, dass sie nur von Sklaven u. Nichtbürgern gespielt werden (7, 816d 3/e 10) u. ihren Spott auch keinesfalls gegen die Bürger richten darf (11, 935d 3/936a 5). Die ‚Sünde‘, die die Alte K. mit der (in der Tat drastischen) Verspottung des Sokrates beging, ist auch in der Kaiserzeit noch nicht vergessen (Max. Tyr. dialex. 3, 3c [33 Koniaris bzw. 24 Trapp]; Ael. var. hist. 2, 13; Eunap. vit. soph. 6, 2, 4f [19 Giangr.]), u. Platons Ablehnung der K. wird noch im 5. Jh. von dem Neuplatoniker Proklos wortreich erläutert u. legitimiert (in Plat. remp. 1 [49, 14/50, 17 Kroll]), nicht zuletzt auch gegen aristotelisch-peripatetische Kreise, die der K. offenbar ähnlich kathartische Wirkungen zuzuschreiben suchten wie der Tragödie (s. o. Sp. 345). Andere Platoniker versuchten demgegenüber zwischen einer ‚richtigen‘ u. einer ‚nicht richtigen‘ K. zu differenzieren (Damasc. in Plat. Phileb. 203 [95 Westerink]). – Die Ablehnung der K. war nicht auf platonische Kreise begrenzt. Bereits zZt. Platons wurden auch Stimmen laut, die die Redefreiheit der K. als zu groß u. damit schädlich für das Interesse u. Ansehen der Polis Athen empfanden (Isocr. or. 8, 14; Cic. resp. 4, 11f). Diese Ablehnung zu großer Redefreiheit der K. wurde regelrecht zum Topos (vgl. noch in der Spätantike die Kritik des Aineias v. Gaza an einer K., die schamlos überall intimste Geheimnisse ausplaudere, ep. 7 [42f Positano]), u. bereits in hellenistischer Zeit wurde in ihr einer der wesentlichen Auslöser für die tiefgreifende Veränderung der Gattung hin zu einem harmlosen Lustspiel gesehen, da staatliche Stellen sich (nach manchen Quellen sogar wiederholt) zum Verbot der persönlichen Angriffe der K. veranlasst gesehen hätten; wohl der älteste Beleg für diese Sichtweise (die dann in vielen späteren Abrissen wieder auftaucht; Nesselrath, Mittlere K. 32. 36/42)

ist Hor. ars 281/4. Auch Plutarch hat für gesetzliche Beschränkung des allzu freizügigen K.spotts viel Verständnis (curios. 8, 519B). Bekanntlich ging der nahezu schrankenlose politische Spott der Alten K. mit einer ebenso unbekümmerten Darstellung intimster Sphären des menschlichen Privatlebens einher; in dieser Hinsicht hatte selbst der der K. so aufgeschlossen gegenüberstehende Aristoteles bereits dazu geraten, Jugendlichen erst dann den Zutritt zu K. zu gestatten, wenn sie auch gelernt haben, mit Alkohol umzugehen (pol. 7, 17, 1336b 20), u. noch Kaiser Julian vertritt in seinem Brief an die heidn. Priesterschaft (ep. 89b, 300c/d [1, 2, 168 Bidez]) die Auffassung, dass allzu anzügliche Partien der Alten K. nicht in die Hände dieser Priester gehören (generelles Theaterverbot: ebd. 304b/c [172]). – Schließlich gibt es aber auch Stimmen (vor allem wieder unter Philosophen), die die K. generell als etwas Läppisches u. Nutzloses betrachten. Für Plutarch verhindert gerade die übertriebene Komik, dass in einer K. vielleicht vorhandene ernsthaftere Inhalte überhaupt wirken können (adul. et am. 27, 68B/C; curios. 13, 521E; glor. Ath. 5, 348B; etwas anders dagegen adv. Colot. 33, 1127A); u. für den spätant. Platon-Kommentator Olympiodor ist bereits der Grund, dass die K. nur ‚Altweiber-Geschichtlein' auf die Bühne bringt, völlig ausreichend dafür, dass Platon sie aus seinem Idealstaat ausschloss (in Plat. Gorg. 33, 3 [172, 6/8 Westerink]). Andere wollen stärker nach Epochen differenzieren: So sieht *Marc Aurel die Alte K. durchaus als pädagogisch wertvoll an u. ihre Redefreiheit als eine würdige Vorläuferin des Kynikers *Diogenes, während Mittlere u. Neue K. zu einer reinen Unterhaltungskunst ohne sittliche Ziele geworden seien (seips. 11, 6, 2). Die gleiche Trennungslinie zog der streng attizistisch ausgerichtete Grammatiker Phrynichos in sprachlicher Hinsicht, dem es nicht in den Kopf wollte, wie man den sprachlich seiner Meinung nach völlig verwahrlosten Menander so hoch schätzen konnte (ecl. 394 [104 F.]).

II. Christlich. a. Vorbemerkung. Auch die christl. Stimmen zur K. sind im Folgenden, abgesehen von einem kurzen Abschnitt über das NT (s. unten), wie die paganen in positive (s. u. Sp. 349) u. kritische bzw. ablehnende (s. u. Sp. 352) gegliedert; dies mag sehr schematisch erscheinen, dürfte aber der vergleichsweise beste Weg sein, das vielgestaltige u. disparate Material überhaupt zu erfassen. Die Analogie zur Anordnung der paganen Stimmen darf dabei nicht darüber hinwegtäuschen, dass christliche Ablehnung der K. in der Regel unter viel grundsätzlicheren Vorzeichen geschieht: Noch im 5. Jh. betrachtet Sedulius (carm. pasch. 1, 19 [CSEL 10, 16]) die K. als einen sehr prominenten Bestandteil der paganen Literatur, die als ganze für Christen höchst verderbliche (eben heidnische) Inhalte präsentiert. Auch die christl. Autoren, die dessen ungeachtet eine größere Vertrautheit mit K. oder wenigstens mit einzelnen Verszitaten aus ihnen zeigen, werden sich dieser Gefahren bewusst gewesen sein, nahmen sie jedoch in Kauf, um pagane Bildungsinhalte, in geprüfter u. klug ausgewählter Form, für christliche Zwecke instrumentalisieren zu können (vgl. dazu die geradezu programmatischen Äußerungen des Kirchenhistorikers Sokrates [h. e. 3, 16, 17/22], die in einer Tradition stehen, die wenigstens bis Clemens v. Alex. [strom. 1, 177, 2] zurückgeht). – Zum Begriff ‚K.' im weiteren Sinn auch bei Christen s. o. Sp. 331f.

b. Neues Testament. Nur an einer einzigen Stelle des NT (1 Cor. 15, 33) ist ein Vers zitiert, der aus einer griech. K. stammen könnte (Men. frg. 165 [PoetComGr 6, 2, 124f]); doch führt etwa der Kirchenhistoriker Sokrates (h. e. 3, 16, 26) gerade dieses Zitat auf Tragödien- (spezieller: Euripides-) Kenntnisse des Apostels zurück, u. es bleibt auch noch die Möglichkeit, dass der Vers sich bereits als sprichwörtliche Weisheit verselbständigt hatte u. von Paulus gar nicht mehr als Dramen-Reminiszenz rezipiert wurde. Zwar ist von einem sehr speziellen Verständnis von K. her versucht worden, längere Partien von Paulus-Briefen u. sogar das ganze Markus-Evangelium als ‚komödienartig' zu verstehen (vor allem wegen der Handlungsabfolge Tod - Auferstehung, die auch der Entstehung der altattischen K. zugrunde liege: D. O. Via, Kerygma and comedy in the NT [Philadelphia 1975] 15. 39. 45/52. 78. 90), doch kann dieser Versuch nicht überzeugen, da für ihn nicht nur ein extrem idiosynkratischer K.begriff, sondern auch eine Beschränkung auf allgemeinste Parallelen notwendig sind. Wenn antike Christen mit der K. in Berührung kamen, dann taten sie dies nicht als Leser des NT, sondern als Mitbenutzer des paganen Schulsystems (s. u. Sp. 351. 353).

c. Positive Urteile. Christliche Stimmen zur K. lassen sich in zwei scharf voneinander geschiedene Lager unterteilen, welche auch jeweils eine sehr unterschiedliche Einstellung zur paganen Bildung überhaupt kennzeichnet. Diejenigen, die die paganen Bildungstraditionen als auch für Christen geeignet ansehen, haben keine Schwierigkeiten, die K., die ja einen wesentlichen Teil dieser Bildungstraditionen darstellt (s. o. Sp. 344), ebenfalls als Bildungsgut zu akzeptieren, aus dem man sich sogar mit Argumenten gegen heidnische Gegner bei Bedarf munitionieren kann; dies heißt aber nicht, dass diese Autoren eine grundsätzlich positive Einstellung zur K. haben müssen, sondern nur, dass sie sich nicht scheuen, geeignetes K.material in christlichem Sinne zu verwenden (s. o. Sp. 348). – Diese Art der K.verwendung beginnt, in der Nachfolge Philons v. Alex. (s. o. Sp. 342), bereits bei den Apologeten des 2. Jh. nC.: *Iustinus Martyr zitiert Menander (frg. 501 [PoetComGr 6, 2, 283]) als Zeugen für die jüd.-christl. Lehre, kein von Menschenhand gemachtes Bild zu verehren (apol. 1, 20, 5), u. Theophilos v. Ant. bedient sich Philemons, um auf die Notwendigkeit rechter Gottesfurcht hinzuweisen (ad Autol. 3, 7: frg. dub. 197 [PoetComGr 7, 316f]). Gegen Ende des 2. Jh. greift dann *Clemens v. Alex. noch in erheblich größerem Umfang auf Komikerzitate zurück, um gegen falsche Gottesvorstellungen vorzugehen (protr. 75, 2/4: Men. frg. 156. 188 [PoetComGr 6, 2, 120. 139]), u. ebenso, um moralische (zT. auch theologische) Lehren einzuschärfen (paed. 2, 22, 1: Men. frg. 735 [PoetComGr 6, 2, 358]; 108, 4: Philem. frg. 105 [ebd. 7, 284]; 109, 2: Aristoph. Lys. 42/4; 124, 1/3: Aristoph. frg. 332 [3, 2, 183/7]; 3, 6, 2: Men. frg. 450 [6, 2, 264]; 7, 1: Aristoph. Lys. 42f; 7, 2: Antiphan. frg. 146 [2, 391]; 8, 1/3: Alexis frg. 103 [2, 75/7]; 69, 2: Com. adesp. 138 [8, 49]; 73, 1: Philem. frg. 115 [7, 289]; strom. 2, 137, 2: Men. frg. 453 [6, 2, 266]; 141, 1: Men. frg. 236 [6, 2, 164]; 4, 23, 4: Antiphan. frg. 259 [2, 461]; 5, 11, 3: Men. frg. 145 [6, 2, 114]; 5, 118, 1: Epich. frg. spur. 240 [1, 139]; 119, 2/120, 1: Men. frg. spur. 1001 [6, 2, 430]; 121, 1: Diph. frg. spur. 136 [5, 122]; 128, 1: Philem. frg. 125 [7, 293]; 130, 3: Men. frg. 500 [6, 2, 282]; 133, 3: Diph. frg. spur. 137 [5, 123]; 6, 14, 4: Moschio frg. 1 [7, 27]; 14, 6: Aristoph. frg. 616 [3, 2, 327]; 7, 26, 4: Diph. frg. 125 [5, 118f]; 30, 3f: Pherecr. frg. 28 [7, 118]). Anders als bei paganen Autoren (zB. Plutarch, Marc Aurel, Phrynichos, Julian; s. o. Sp. 347) zeigt Clemens keine explizite Präferenz für die Alte oder für die Neue K., jedoch eine deutliche Vorliebe für Menander: Er zitiert viermal Kratinos u. siebenmal Aristophanes, daneben aber 17-mal Menander, fünfmal Philemon u. fünfmal Diphilos. Erstaunlicher ist vielleicht, dass er daneben auch noch insgesamt 14 weitere griech. K.dichter ein- oder zweimal zu Wort kommen lässt. Man wird jedoch kaum annehmen dürfen, dass er (mit Ausnahme wohl Menanders u. vielleicht des Aristophanes, evtl. auch des Philemon u. Diphilos) alle die Stücke gelesen hat, aus denen er zitiert; vermutlich lagen die von ihm verwendeten Sinnsprüche bereits in thematisch angeordneten Sammlungen (in der Art des späteren *Florilegiums des Joh. Stobaios) bequem greifbar vor. Bemerkenswert ist die herausragende Verwendung Menanders, die sich freilich ebenfalls nicht nur durch seine große Beliebtheit als Leseautor erklären lässt (vgl. noch Sidonius Apollinaris; s. o. Sp. 345), sondern vermutlich auch dadurch, dass bereits besondere Sammlungen seiner Gnomen im Umlauf waren; die handschriftlich überlieferten Menandri Monosticha dürften ihren Ursprung in Sammlungen haben, die bereits in den ersten nachchristl. Jhh. entstanden (S. Jaekel, Menandri monosticha [1964] XVIIf). – Nicht wenige christl. Autoren vom 3. bis zum 5. Jh. sind Clemens (der freilich derjenige ist, der am häufigsten von diesem Mittel Gebrauch gemacht hat) auf dem Weg der argumentativen Verwendung von K.zitaten gefolgt: Eusebius v. Caes. (praep. ev. 13, 13, 45 [SC 307, 372]: erneut Men. frg. spur. 1001 [PoetComGr 6, 2, 430] als Kronzeuge für eine Bibelvorschrift [richtiges Opfern]; 13, 47 [374]: erneut Diph. frg. spur. 137 [ebd. 5, 123] als Kronzeuge für Gerechtigkeit im Jenseits; 13, 55 [386]: noch einmal Philem. frg. 125 [7, 293] gegen die Götzenverehrung; 13, 59 [388/90]: wiederum Men. frg. 500 [6, 2, 282] über die Güte Gottes; 13, 62 [392]: noch einmal Diph. frg. spur. 137 [5, 123] über die Verehrung des einen, wahren Gottes), Epiphanios v. Salamis (anc. 104, 3 [GCS Epiph. 1, 124f]: Philem. frg. dub. 197 [7, 316f] gegen paganen Götterglauben u. für die Stärkung des Christentums [in 104, 2 (124) ist ein falscher K.dichter namens Eudaimon hineingeraten]), Palladios (vit. Ioh. Chrys. 16, 40/4 [SC 341, 304]: Men. epitr. frg.

7 [34 Koerte]), Theodoret (affect. 6, 16: noch einmal Philem. frg. 125 [PoetComGr 7, 293] als Zeuge gegen blinden Tyche-Glauben, gegen Vogelschau u. ä.; 6, 23: erneut Diph. frg. spur. 136 [ebd. 5, 122] als Zeuge für göttliche Gerechtigkeit). – Es lässt sich dabei recht leicht erkennen, dass diese Autoren manche Zitate einfach voneinander übernahmen u. es sich gar nicht selten auch um Pseudo-Zitate handelt, die den betreffenden K.dichtern geradezu untergeschoben erscheinen (alle soeben zitierten ‚Spuria'). Aber selbst wenn die christl. Autoren diese Zitate selbst fingiert haben sollten (vielleicht haben sie sie auch aus früheren, evtl. bereits jüdischen, Sammlungen übernommen), so wäre auch dies noch bemerkenswert genug, denn es würde zeigen, dass man die zitierten oder auch fingierten K.dichter für ebenso würdige wie überzeugende Gewährsleute hielt, um christliche Vorstellungen mit ihnen zu untermauern. Als einen wie wichtigen Teil des Bildungskanons diese christl. Kreise die K. namentlich eines Menander empfanden, zeigt die Initiative des *Apollinaris v. Laodikeia, der dem berüchtigten Schuledikt des Kaisers *Iulianus vom Sommer 362 (das christl. Lehrern die Vermittlung der paganen Klassiker untersagte) dadurch entgegenzutreten suchte, dass er eine christl. Ersatzliteratur in traditionellen Formen zu schaffen unternahm, zu der auch K. im Stil Menanders gehörten (Soz. h. e. 5, 18, 2). – Im lat. Westen ist seit dem frühen 4. Jh. (vorher nur sehr vereinzelt) eine ausgedehntere Kenntnis der K.dichter Plautus u. (noch stärker) Terenz bei christlichen Autoren festzustellen (Jürgens 88/107 zu Plautus u. 107/42 zu Terenz), die mit der Lektüre dieser Autoren in der Schule zusammenhängen dürfte (Deufert 386f zu Plautus u. 392f zu Terenz). *Hieronymus liest Plautus auch nach seinen Schulzeiten (Jürgens 89) u. äußert sich positiv über seinen Stil (ep. 57, 12, 3; ähnlich Claud. Mam. ep. ad Sap. 2 [CSEL 11, 205, 30f], der im fortgeschrittenen 5. Jh. neben Plautus auch noch Naevius als stilistisches Vorbild empfiehlt). Terenz wird freimütig zitiert; seine Dichtung, so Hieronymus, ziele darauf ab, humanos mores nosse atque describere (ep. 54, 9, 5). Nach Meinung des *Apollinaris Sidonius (carm. 23, 148f [MG AA 8, 253]) übertrifft Plautus sogar den Witz der griech. K. (die Sidonius immerhin auch noch las; s. o. Sp. 345). Dass ein Mann wie Hieronymus diversen Gegnern die K.lektüre andererseits jedoch auch geradezu als ehrenrührig u. einem christl. Bildungsverständnis wenig angemessen vorhalten konnte (s. u. Sp. 353f), zeigt eine eigentümlich zwiespältige Haltung u. ein generelles Unbehagen, das sicher mit der, in breiten christlichen Kreisen offenbar sehr starken, Ablehnung der K. zusammenhängt, die im nächsten Abschnitt zu behandeln ist.

d. Negative Urteile. Diejenigen Christen, die die pagane Bildung als für den Christen nicht nur wertlos, sondern sogar schädlich ansahen, konnten auch mit der K. wenig anfangen. Theater u. Schauspiel gelten grundsätzlich als ‚ein Herrschaftsbereich, ja sogar 'der Versammlungsort' des Teufels' (Binder 115). In dieses generelle Verdammungsurteil über die scaenica (Min. Fel. Oct. 37, 12; Tert. spect. 10. 17) ist die K. immer, zumindest implizit, einbezogen; aber auch explizit wird sie im gleichen Atemzug wie der Mimus verdammt (Tert. nat. 1, 16, 13; Aug. soliloq. 2, 16 [CSEL 89, 66, 10/3], was sich nahezu wörtlich bei Isid. Hisp. diff. 1, 210 [PL 83, 31 bzw. 120 Codoñer] wiederfindet; Hieron. in Eph. comm. 3 [PL 26, 574]; adv. Iovin. 2, 8 [PL 23, 311]; pauschale Ablehnung von Tragödie u. K. auch bei Tat. orat. 24, 2). – Explizite Verurteilung speziell der K. findet sich, im Vergleich zu der des Mimus u. Pantomimus, relativ selten, was sicher damit zusammenhängt, dass szenische Aufführungen von K. in der Kaiserzeit eben selten geworden waren (s. o. Sp. 343). Wenn spezifischere Vorwürfe gegen die K. geäußert werden, dann tauchen zumindest teilweise die gleichen Gesichtspunkte auf wie in der paganen Kritik (s. o. Sp. 346f). Eine wichtige Rolle spielt dabei die Unsittlichkeit (mehr als im paganen Bereich; doch vgl. etwa Julian; s. o. Sp. 347): Wohl in der einzigen Stelle, an der Tertullian speziell K. (neben Tragödien) verurteilt, nennt er sie libidinum auctrices ... lascivae ... et prodigae (spect. 17, 7). Die Unsittlichkeit der K. generell prangert auch Laktanz an (inst. 6, 20, 27); speziell gegen Menander richtet diesen Vorwurf Epiphanios v. Salamis (haer. 66, 46, 11 [GCS Epiph. 3, 84, 19/22]). Augustinus dagegen bezeichnet K. u. Tragödie differenzierter als scaenicorum tolerabiliora ludorum (civ. D. 2, 8), weil sie zwar mit schändlichem Inhalt, aber wenigstens nicht in obszöner Sprache (wie wohl die Mimen) daher kämen. An anderer Stelle jedoch

schließt sich Augustinus der Kritik Ciceros an der K. an und stimmt ihm darin zu, dass die K. nur deshalb Anklang bei den Menschen finde, weil ihre Darstellung dem wirklichen Leben entspreche (ep. 91, 4 [CSEL 34, 429f]; vgl. Cic. resp. 4, 10f). – Ein Vorwurf, der auch im paganen Umfeld recht oft zu finden war, ist der des mangelnden pädagogischen Nutzens. Bereits Philon v. Alex. beklagt, dass griechische Gelehrte ihre Geisteskräfte in der Beschäftigung mit K. u. anderen unnützen Dichtwerken verschwenden, statt Sinnvolles zur menschlichen Lebensbewältigung beizutragen (vit. Moys. 1, 3; s. o. Sp. 342f). Dieser Vorwurf wird von zahlreichen christl. Autoren aufgegriffen: Schon der Apologet Theophilos v. Ant. fragt provozierend, welchen Nutzen denn griechischen Dichtern (darunter ausdrücklich auch K.autoren wie Menander u. Aristophanes) ihre Werke eingetragen hätten (ad Autol. 3, 2), u. Origenes begründet mit dem gleichen Argument, warum christliche Seelsorger ihre Gemeinden davon abzubringen suchen, sich von paganen Lehrern über pagane Dichtung (darunter speziell die K.) unterrichten zu lassen (c. Cels. 3, 58). Von comicae inutiles curae spricht auch Novatian (spectac. 7, 3 [CCL 4, 176]; vgl. 3 [169/71]). Ganz in der Tradition Philons nennt es auch Rufinus absurdum, dass (in diesem Fall bereits christliche) Grammatiker ihre exegetischen Bemühungen auf poetarum ficta carmina et comoediarum ridiculae fabulae statt auf geistliche Schriften verwenden (praef. in Orig. princ. libr. 3 [460 Görgemanns / Karpp]). Gregor v. Nyssa berichtet, dass die Mutter der hl. Makrina die heidn. Bildungsgegenstände (darunter die K.) sogar für gefährlich u. deshalb von ihrer Tochter fern hielt (vit. Macr. 3 [SC 178, 148]); ob diese Mutter ein solches Urteil aufgrund eigener Lektüre fällte oder aber nur einem geistlichen spiritus rector bei dieser Verdammung folgte, lässt sich nicht mehr eruieren. Das Argument, mit K.studien u. ä. wertvolle Zeit vertan u. der eigenen Bildung bzw. derjenigen von Schülern dadurch sogar noch geschadet zu haben, wird mitunter von christlichen Autoren auch zur Polemik gegeneinander benutzt, so etwa wechselseitig von Rufinus (apol. adv. Hieron. 2, 11 [CCL 20, 92]) u. Hieronymus (adv. Rufin. 16 [SC 303, 88, 23/6]), der diesen Vorwurf auch noch gegen jemand anderen (ep. 147, 3, 1) u. darüber hinaus allgemein an die Adresse kirchlicher Bildungsträger erhebt (in Eph. comm. 3 [PL 26, 574]; ep. 21, 13, 9 [CSEL 54, 123f]). Gerade die zuletzt zitierte Stelle, in der Hieronymus beredte Klage führt, dass erwachsene Priester die kirchlichen Schriften beiseite legen u. sich stattdessen mit K. u. anderen heidn. Dichtungen befassen (was man freilich auch ihm selbst vorhalten konnte; s. o. Sp. 351), demonstriert freilich auch, dass die K.texte, selbst wenn sie nicht mehr zur Aufführung kamen, sondern nur noch Gegenstand bloßer Lektüre waren, ihre literarische Attraktivität auch noch in einer christl. Spätantike nicht verloren hatten; dass sie dann auf längere Zeit aus dem kulturellen Bewusstsein Europas nahezu vollständig schwanden, lag daher wohl auch weniger an der skizzierten christl. Polemik als am weitgehenden Verlust der Texte selbst.

W. Beare, The Roman stage. A short history of Latin drama in the time of the Republic[3] (London 1964). – G. Binder, Pompa diaboli. Das Heidenspektakel u. die Christenmoral: ders. / B. Effe (Hrsg.), Das antike Theater. Aspekte seiner Gesch., Rezeption u. Aktualität = Bochum. altertumswiss. Coll. 33 (1998) 115/47. – J. Blansdorf, Voraussetzungen u. Entstehung der röm. K.: E. Lefèvre (Hrsg.), Das röm. Drama = Grundriss d. Literaturgesch. nach Gattungen (1978) 91/134. – M. Deufert, Textgesch. u. Rezeption der plautinischen K. im Altertum = UntersAntLitGesch 62 (2002). – G. E. Duckworth, The nature of Roman comedy (Princeton 1952). – R. L. Hunter, The new comedy of Greece and Rome (Cambridge 1985). – H. Jurgens, Pompa Diaboli. Die lat. Kirchenväter u. das antike Theater = TübBeitrAltWiss 46 (1972). – R. Kerkhof, Dorische Posse, Epicharm u. Attische K. = BeitrAltK 147 (2001). – H.-G. Nesselrath, Die attische mittlere K. = UntersAntLitGesch 36 (1990); Art. K. I. Griech.: NPauly 6 (1999) 692/700. – C. A. Rapisarda, Il teatro classico nel pensiero cristiano antico: N. Savarese (Hrsg.), Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma (Bologna 1996) 289/306. – A. Schneider, Le théâtre vu et jugé par les premiers chrétiens: Le théâtre antique et sa réception, Festschr. W. Spoerri (Frankfurt a. M. 1994) 81/101. – W. Weismann, Kirche u. Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lat. Kirchenväter unter bes. Berücksichtigung von Augustin = Cassiciacum 27 (1972).

Heinz-Günther Nesselrath.

Komplet s. Abendgebet: o. Bd. 1, 9/12; Tagzeiten.

Konfiskation.

A. Konfiskation in der röm. Welt. I. Vermögenseinziehung u. confiscatio. Im heutigen Rechtsleben bedeutet der Terminus ‚K.‘ die behördliche Entziehung des Eigentums einer natürlichen oder juristischen Person an einem Gut u. seine Zuweisung an das Vermögen des Staates (Fiscus) oder einer anderen öffentlichen Einrichtung. In MA u. Neuzeit weithin als (selbständige oder zusätzliche) Strafe angewendet u. wegen ihrer potentiellen Ungerechtigkeit von der Aufklärung des 18. Jh. heftig bekämpft, ist die K. des gesamten Vermögens oder nur eines Teils in der Regel aus heutigen Rechtsordnungen verschwunden. Geblieben sind verschiedene Überlegungen zur Einziehung einzelner Güter wegen ihrer Gefährlichkeit oder im Zusammenhang mit einem Verstoß gegen Straf-, Steuer-, Finanz- oder Devisengesetze (auch im Rechtsbereich der Europäischen Union). – Erst die späteste Zeit der röm. Geschichte gebrauchte die Termini confiscatio u. confiscare in diesem weiten Sinn, der dann in den folgenden Jhh. beibehalten wurde. Als das Verb (auch mit dem Akkusativ der Person konstruiert) in der Sprache der Prinzipatszeit auftauchte, war seine Bedeutung eingeschränkter: ‚jemanden zugunsten der kaiserl. Schatulle (fiscus Caesaris) eines Gutes berauben‘ bzw. ‚Güter einziehen‘ oder auch, allgemeiner, ‚Güter oder Geld in den Fiscus einbringen‘ (Suet. vit. Aug. 15; 101, 2; vit. Tib. 49, 2; vit. Cal. 16, 3; vit. Dom. 12, 2). Das Substantiv confiscatio wird von Florus (mit dem Genitiv der Person: socii vivique regis confiscationem) für die republikanische Zeit verwendet (epit. 3, 9, 3; vgl. Ruf. Fest. 13), selbstverständlich bei Gütern, die

dem Aerarium zugeführt werden (Fiscus wurde in der späten Republik u. im frühen Prinzipat auch die Kasse der Provinzgouverneure genannt). In den Novellen Justinians kommt das Wort neunmal vor, sonst aber scheint es der Sprache der Kanzleien fremd gewesen zu sein. Aufschlussreich ist eine Gegenüberstellung des Gesetzes Theodosius' II von 435 (Cod. Theod. 16, 5, 66, 2 = Cod. Iust. 1, 5, 6, 2: publicatione bonorum esse coercendum), der griech. Fassung (AConcOec 1, 1, 3, 68: δημεύσει τῶν ὑπαρχόντων τιμωρηθήσεται), der Rückübersetzung in der Coll. Casinensis (1, 3, 181: confiscatione multabitur), der Synthese ebd. 1, 4, 204 (proscribatur qui ...) u. der justinianischen Neufassung ebd. 4, 1, 92 (omnis substantia fisco addicetur).

II. Archaische u. republikanische Zeit. In den Anfängen der röm. Geschichte, in der frühen Zeit der Republik u. vereinzelt später (sogar noch 70 u. 58 vC.), vollzog sich die wirtschaftliche Bestrafung der bestimmter Vergehen Schuldigen durch Übertragung der Güter in den Bereich des ius divinum durch *Dedicatio an eine Gottheit, die auf die von pontifices oder nach ihren Anweisungen vollzogene Weihung folgte. In der Regel begleitete die sacratio oder consecratio bonorum die personale Verfluchung (sacer esto; sacratio oder consecratio capitis) u. war in der ältesten Entwicklungsstufe vielleicht deren Bestandteil. Die Verfluchung schloss den Angeklagten aus der Gemeinschaft aus u. beraubte ihn des *Bürgerrechts sowie der Freiheit u. damit jeden rechtlichen Schutzes gegenüber jeglicher Schädigung einschließlich der Tötung (W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1175f. 1183f; L. Koep, Art. Consecratio I: o. Bd. 3, 269/74); es ist aber wahrscheinlich, dass schon in ziemlich früher Zeit auch die Weihung nur des Vermögens oder eines Teils davon praktiziert wurde. – Dass die geweihten Güter ursprünglich zur Vernichtung bestimmt waren, lässt sich nicht nachweisen. Neben die vor allem auf politische Initiative plebejischer Tribunen hin vollzogene consecratio trat, vielleicht schon im 5. Jh. vC., eine nichtreligiöse Form der K. (publicatio bonorum), bei der die Güter oder das bei ihrem Verkauf durch Versteigerung (sectio bonorum; später die übliche Praxis) erlöste Geld dem röm. Volk u. damit dem Staatshaushalt (aerarium populi Romani) überwiesen wurde. In der Regel handelte es sich hierbei um eine akzessorische Strafe zusätzlich zu einer Kapitalstrafe, sie wurde jedoch nicht automatisch mitverhängt; in mittelrepublikanischer Zeit erscheint die publicatio auch als selbständige Strafe u. auf einzelne Güter bezogen. Ihre Verbindung mit den Proskriptionen der späten Republik, bei denen die Entziehung des Vermögens das eigentliche Ziel war, trug dazu bei, besonders in der Sprache der späten Kaiserzeit K. üblicherweise auch mit Termini wie proscriptio u. proscribere zu bezeichnen, die sich andererseits auch auf das Exil beziehen konnten.

III. Prinzipat. a. Fiscus u. Aerarium. Den Institutionen, die traditionell das Regierungssystem der Republik bildeten, fügte Augustus, bewusst unklar umrissen, die neue Figur des princeps hinzu. Der fiscus Caesaris, der noch bis weit ins 3. Jh. nC. hinein als Privateigentum des Kaisers angesehen wurde, etablierte sich rasch als eine zweite Kasse des Reichs neben dem Aerarium, das allein als publicum, d. h. dem Volk gehörend, betrachtet wurde. Dieser Prozess, der schon unter Tiberius begann (der Ausdruck fiscus principis nostri erscheint nun auch im S. C. de Cn. Pisone patre 55 [W. Eck (Hrsg.), Das senatus consultum de Cn. Pisone patre (1996) 42]), scheint praktisch abgeschlossen in der Zeit des *Claudius oder wenig später, als der fiscus Caesaris in seinem institutionellen Umfang definiert war. Sicherlich flossen schon während des 1. Jh. des Prinzipats, vielleicht schon seit Tiberius, Einkünfte öffentlichen Charakters nicht mehr nur dem Aerarium zu, sondern auch dem Fiscus, der spätestens seit severischer Zeit der einzige Empfänger der bona damnatorum gewesen zu sein scheint.

b. Verfahrens- u. verwaltungsrechtliche Aspekte. Während des Prinzipats folgte die K., sei es zum Vorteil des Aerariums oder des Fiscus, vor allem auf eine Kapitalstrafe (Todesstrafe, Deportation, Bergwerksarbeit, Gladiatorenspiele), verhängt wegen unterschiedlicher Verbrechen, unter denen aufgrund der Aufmerksamkeit, die ihm die antiken Historiker widmen, das crimen maiestatis herausragt (*Maiestas), das jetzt als Beleidigung der Person oder der Würde des princeps u. seines Hauses definiert wird. Aber zumindest als K. nur eines Teils des Vermögens konnte sie auch zur relegatio auf unbestimmte Zeit hinzutreten; sie war darüber hinaus als selbständige Strafe vorgesehen, zB. bei den Verbrechen, die unter die

leges Iuliae de vi privata u. de adulteriis fielen. Aerarium u. Fiscus konnten die Ansprüche auf die Güter der Verurteilten erst geltend machen, nachdem die K. durch endgültiges Urteil des Strafgerichtshofs ausgesprochen war. Zur Geltendmachung solcher Ansprüche im Falle des Einspruchs diente ein Verfahren, das ursprünglich vor dem ordentlichen Magistrat abgewickelt werden musste; später entwickelte sich eine besondere Gerichtsbarkeit für den Fiscus, auf die in severischer Zeit Finanzprokuratoren aus dem Ritterstand oder Freigelassene faktisch ein Monopol besaßen. Entsprechend wurde zur Durchführung der postmortalen K. in denjenigen Fällen, in denen sie zugelassen war (vor allem beim crimen maiestatis), ein fiskalisches Verfahren (in der Regel auf Veranlassung eines Delatoren) angestrengt, was schon Vorläufer im 2. Jh. nC. hatte. – Seit antoninischer Zeit wurde es üblich, in Fällen vollständiger K. dem Verurteilten einen Teil (vielleicht ein Zwölftel) seiner Güter für seinen persönlichen Unterhalt zu belassen; ebenso wurden weitere Anteile den Kindern reserviert (auch hier vielleicht ein Zwölftel für jedes). Von dieser Regel, die sich in severischer Zeit verfestigte, scheint auch das crimen maiestatis keine Ausnahme zu machen, wie es hingegen in der späteren Kaiserzeit der Fall sein wird; weder Hist. Aug. vit. Avid. 12, 7 noch Eus. h. e. 6, 2, 12 (s. u. Sp. 362) scheinen mE. stichhaltig gegen die Angabe bei Hermog.: Dig. 48, 4, 9 zu sprechen. Wie schon in republikanischer Zeit betraf die K. des Vermögens des Ehemanns nicht die Mitgift, die restituiert werden musste; desgleichen ließ die K. des Vermögens eines Freigelassenen (*Libertus) die Rechte des patronus u. seiner Söhne an den Gütern unberührt; zu Letzerem C. Masi Doria, Bona libertorum (Napoli 1996) 425/38. – Der Fiscus bevorzugte in der Regel die wirkliche Einverleibung der Güter in eine seiner Gliederungen wie das patrimonium oder die ratio (später res) privata. Diese Praxis begünstigte die Ausgestaltung des Fiscus zum Universalerben des Verurteilten: Als solcher war er gehalten, die Ansprüche Dritter zu befriedigen (einschließlich der Belohnung des Anklägers), natürlich in den Grenzen des eingezogenen Vermögens. Im Fall der Rückerstattung der Güter durch einen Gnadenakt (abolitio) lebten diese Ansprüche aber wieder gegenüber dem Verurteilten auf. Der Verkauf im Ganzen an einen sector, der seinerseits die vorwaltende Praxis der publicatio zugunsten des Aerariums blieb, war eine höchstens auf die ersten Jahrzehnte des Prinzipats beschränkte Ausnahme; eine ganz andere Erscheinung war der Verkauf einzelner Güter oder auch einer Gesamtheit von Gütern (venditio, distractio, auctio, hasta), gegebenenfalls durch Versteigerung (G. Boulvert, L'autonomie du droit fiscal. Le cas des ventes: ANRW 2, 14 [1982] 816/49, bes. 828/31. 838/40).

IV. Späte Kaiserzeit. a. Fiscus, sacrae largitiones, res privata. Nach den Reformen Diokletians u. Konstantins nahm der Fiscus sogar den Namen seines historischen Gegenspielers, des Aerariums, an; Letzteres wurde auf die Kasse des Senats beschränkt u. meist als arca publica oder quaestoria bezeichnet. Der Terminus Fiscus u. seine Ableitungen bezeichnen in dieser Periode nicht selten das gesamte Finanzwesen des Reiches einschließlich der arca der praefecti praetorio, aber häufiger beziehen sie sich auf den kaiserl. Schatz mit seinen zwei Teilbereichen (aerarium sacrum / sacrae largitiones u. aerarium privatum / res privata). Jeder dieser Teilbereiche wird auf zentraler Ebene von einem comes verwaltet, auf lokaler von rationales summarum (später meist comites) u. von magistri (später rationales) rei privatae. In severischer Zeit hing die Neuorganisation der res privata, die vor allem durch die Besetzung der Zentralbehörde mit zwei ritterlichen Prokuratoren (einem tricenarius u. einem centenarius) u. durch Vermehrung der örtlichen Büros durchgeführt wurde, sicherlich mit den rigorosen K. im Gefolge der Bürgerkriege zusammen. In der späten Kaiserzeit gelangten die konfiszierten Güter in die res privata, es sei denn, es handelte sich um bewegliche Güter, besonders Edelmetalle, die den sacrae largitiones zuflossen.

b. Verfahrens- u. verwaltungsrechtliche Aspekte. Wie im Prinzipat folgt der Verurteilung zum Tode, zur Verbannung oder zur Bergwerksarbeit normalerweise auch die vollständige K., jetzt publicatio oder proscriptio genannt. Aber die K., sei es des ganzen Vermögens oder eines Teils, sei es von einzelnen Gütern, wird mit vorher nicht dagewesener Häufigkeit auch als eigenständige Strafe angedroht, gelegentlich zusammen mit anderen (Ächtung, Amtsenthebung oder Auspeitschung), manchmal auch allein. Der

Brauch, die Mitgift der Ehefrau des Verurteilten unangetastet zu lassen, bleibt erhalten, ebenso die Praxis, ihm selbst, seinen Kindern u. sogar anderen nahen Verwandten in direkter oder seitlicher Linie einen Teil des Vermögens zu belassen, außer im Fall des crimen maiestatis. Angesichts schwankender u. komplexer Regelungen tendierte man sogar dazu, besonders den den Kindern belassenen Anteil in beträchtlichem Maß zu erhöhen: iJ. 380 das gesamte Vermögen im Fall einer Verurteilung zum Tode, die Hälfte iJ. 426; iJ. 556 gesteht Justinian Nachkommen u. Vorfahren bis zum dritten Grad das gesamte Vermögen zu (Fuhrmann, Publicatio 2506f; Delmaire 604f). – Wie im Prinzipat muss die K. durch endgültiges Urteil (in erster oder zweiter Instanz) eines Strafrichters bzw., im Fall postmortaler K., von Finanzrichtern (rationales u. comites) verhängt werden. Im 5. Jh. scheint die Möglichkeit, die vollständige K. zu verfügen, den obersten Behörden vorbehalten, etwa den praefecti urbi bzw. praetorio, oder nur Letzteren, wie Kaiser Anastasios iJ. 510 anordnet (ebd. 601). Erst nach dem Aussprechen der K. konnten die Finanzbeamten (in der Regel die der örtlichen Dienststellen der res privata) den Bestand der Güter sicherstellen, indem sie ein Inventar aufstellten u. gegebenenfalls Siegel anbrachten. Der Vorgang der incorporatio in den Fiscus (ebd. 606/10) war mit der Zuweisung der Güter an eine Abteilung der beiden kaiserl. Kassen u. mit der Anbringung der tituli abgeschlossen, die ihre Zugehörigkeit zum kaiserl. Vermögen sicherten (zu dieser Praxis in der Prinzipatszeit o. Bd. 4, 54; 12, 1184). Es ist aber bekannt, dass Missbrauch wie schon unter dem Prinzipat häufig war u. dass die Finanzbeamten dazu neigten, die Güter schon vor dem Urteil in Besitz zu nehmen. – In der Regel gelangten die eingezogenen Güter tatsächlich in das kaiserl. Vermögen. Aber von Konstantin an festigte sich die Übung, Güter des Fiscus (bes. Grundbesitz) Privatpersonen (auch kostenlos) zu überlassen, meist aufgrund eines Antrags (petitio); dieser konnte sich sowohl auf schon vom Fiscus erworbene als auch auf noch zu erwerbende Güter beziehen, die von eben diesen petitores (gewöhnlich einflussreichen Persönlichkeiten) im Voraus bezeichnet wurden. Diese Praxis breitete sich so sehr aus, dass ein neues Prozess-Schema geschaffen wurde, das die Kaiser mehrfach korrigierten, auch in dem Bestreben, die Missbräuche einzudämmen, die sich durch das stille Einvernehmen zwischen petitores u. Finanzbeamten einstellten (F. Mercogliano, Die petitores in der Fiskalgesetzgebung: SavZsRom 111 [1994] 449/57; ders., La petitio fiscale nell'organizzazione finanziaria da Costantino a Teodosio II: Att. Accad. Romanist. Costant. 12 [1995 (1998)] 385/92).

B. Konfiskation im Zusammenhang mit den Christenverfolgungen. Spagnuolo Vigorita, Confisca (weitere Quellenangaben u. Lit.); J. Vogt, Art. Christenverfolgung I (hist.): o. Bd. 2, 1159/208; H. Last, Art. Christenverfolgung II (juristisch): ebd. 1208/28.

I. Bis Diokletian. a. Severische Zeit. Der leidvolle Aufstieg u. mehr noch die siegreiche Ausbreitung des Christentums waren begleitet von häufigen Repressionsmaßnahmen seitens der kaiserl. Gesetzgebung, was hier nur summarisch u., bis auf wenige Ausnahmen, ohne Wiedergabe der in den nichtjuristischen Quellen berichteten Fälle dargestellt werden soll. Im vorkonstantinischen Kaiserreich ist die K. ausdrücklich als akzessorische Strafe bezeugt im Fall des Vaters des Origenes, Leonides, der wohl 202 während der Verfolgungen unter Septimius Severus in Alexandria enthauptet wurde; weil sein Vermögen eingezogen worden war, blieben seine Frau u. die sieben Kinder in bitterster Armut zurück, wie Eus. h. e. 6, 2, 12f möglicherweise etwas übertreibend berichtet (s. o. Sp. 359). Aber vielleicht war die Einziehung des Vermögens schon früher mit den Verurteilungen von Christen verbunden, aus welchem Grund auch immer das Urteil verhängt wurde (vgl. Eus. h. e. 4, 26, 5: Beschwerde des *Meliton v. Sardes an *Marc Aurel).

b. Decius u. Valerian. Die Edikte (bzw. das Edikt) u. anderen Konstitutionen, mit denen *Decius, wohl seit Ende 249, alle Einwohner des Reichs zu einem Opfer verpflichtete, sahen auch die K. der Güter vor oder erlaubten dies zumindest, was eindeutig aus den Briefen Cyprians hervorgeht (ep. 19, 2, 2; 24, 1, 1 [CCL 3B, 104. 121f] vJ. 250), der nach seiner Flucht selbst seiner Güter beraubt worden war, die von ihren jeweiligen Besitzern ausgeliefert werden mussten (ebd. 66, 4, 1 [3C, 438] vJ. 254; vgl. auch Eus. h. e. 6, 41, 1. 5 zu Plünderungen der Häuser von Christen). Die Maßnahmen (Cypr. ep. 80, 1, 1. 3 [3C, 626f], Aug. 258), mit denen Valerian

im Juli / Aug. 258 die Verfügungen des Vorjahres (Pass. Cypr. rec. 1, 1 [CSEL 3, 3, CX]) verschärfte, hatten nach Cypr. ep. 80, 1, 2 ihren eigentlichen Schwerpunkt eben in der K., zusätzlich zur Anordnung, Bischöfe, Presbyter u. Diakone sofort hinzurichten. Senatoren, kaiserliche Beamte ritterlichen Rangs (egregii viri) u. andere Angehörige des Ritterstandes wurden ihres Ranges enthoben u. ihr Vermögen eingezogen; waren sie Christen geblieben, wurden sie zum Tode verurteilt; Frauen (Matronen) wurden zur K. u. zum Exil (relegatio?) verurteilt; Caesariani (wahrscheinlich Freigelassene, die mit der Verwaltung kaiserlicher Grundstücke betraut waren) schließlich verloren ihre Güter u. wurden in Ketten auf kaiserliche Besitzungen verbracht. – Abgesehen von diesen besonderen Erwähnungen folgte die K. gewöhnlich der Verurteilung zum Tode. Cyprian berichtet ep. 80, 1, 4 (CCL 3C, 627f) nach der Erwähnung des Martyriums des röm. Bischofs Sixtus u. vierer Diakone (6. VIII. 258), dass die Präfekten in Rom täglich Todesurteile gegen Christen verkündeten u. ihr Vermögen an den Fiscus überwiesen. Unter diesen war einige Tage später auch der Archidiakon *Laurentius; er wurde auf dem Friedhof der Cyriaca beigesetzt, deren Güter ‚in der Zeit der Verfolgung', wahrscheinlich der valerianischen, vom Fiscus eingezogen worden waren u. später von Konstantin der Basilika S. Lorenzo geschenkt wurden (Lib. pontif. 1, 155. 182 Duchesne). Im Juli / Aug. 260 machte *Gallienus der Verfolgung mit Edikten (oder einem Edikt u. Briefen, denen Edikte der Statthalter folgten), deren Inhalt wir nicht kennen, ein Ende. Eus. h. e. 7, 13 überliefert ein Reskript an Dionysios v. Alex. u. andere Bischöfe (Ende 262); in Bestätigung früher erlassener Bescheide verfügte er darin die Rückerstattung von Kultstätten, offensichtlich seitens des Fiscus oder derer, die sie erworben hatten, unter der Aufsicht des magister summae rei Aurelius Quirinius (ProsLatRomEmp 1, 760). Eine weitere constitutio, die Eusebius flüchtig erwähnt, ermächtigte andere Bischöfe, die Orte der sog. *Coemeteria wieder in Besitz zu nehmen. Es ist nicht bekannt, ob Gallienus auch die Rückerstattung konfiszierten Eigentums einzelner Christen angeordnet hat; die Bedeutung der beiden Reskripte besteht im Wesentlichen darin, dass die röm. Regierung das Eigentum christlicher Gemeinden an bestimmten Immobilien anerkannte.

II. Die große Verfolgung. a. Konfiskation zwischen Norm u. Praxis. Wir wissen nicht, ob die kaiserl. Edikte u. Briefe, die zwischen Febr. 303 u. Herbst 309 die große Christenverfolgung einleiteten u. in Gang hielten, neben anderen den Christen, die das Opfer verweigerten, angedrohten Strafen auch spezifische Anordnungen über die K. privaten oder kirchlichen Eigentums enthielten. Laktanz u. Eusebius, die die detailliertesten Angaben über die kaiserl. Maßnahmen überliefern, erwähnen sie nicht, wenn man von der Anordnung, die Kirchen zu zerstören u. die hl. Bücher zu verbrennen (**Büchervernichtung), absieht, die schon im ersten Edikt enthalten war (Eus. h. e. 8, 2, 4; vgl. 8, 2, 1; mart. Pal. praef. 1 [GCS Eus. 2, 2, 907]) u. die streng genommen nicht als K. zu verstehen ist, es sei denn in dem Sinn, dass Kirchen u. Bücher den christl. Gemeinden entzogen werden. **Constantius I scheint sich auf die Zerstörung der Kultstätten (conventicula) beschränkt zu haben (Lact. mort. pers. 15, 7 [CSEL 27, 189]; aber Eus. h. e. 8, 13, 13 ist noch wohlwollender; vgl. mart. Pal. 13, 12 [949]; vit. Const. 1, 13 [GCS Eus. 1^2, 1, 22]). – Die Verfolgung hatte am 23. II. 303, am Tag vor der Veröffentlichung des ersten Edikts, mit einer feierlichen Zeremonie ihren offiziellen Anfang genommen, in der die Kirche von Nikomedien erstürmt u. dem Erdboden gleich gemacht, die Bücher verbrannt u. die Einrichtungsgegenstände geplündert wurden (Lact. mort. pers. 12, 2/5 [186f]); die Anwesenheit von rationales (wahrscheinlich der zentrale u. der diözesane rationalis summae rei) lässt auf ein Interesse des Fiscus an der evtl. Inbesitznahme von Wertgegenständen schließen. Auch wenn sie in den Berichten über die Konstitutionen, die die Verfolgung der Christen anordneten, nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist die K. weithin praktiziert worden. Für den Westen wird sie sogar in einem allerdings nicht ganz glaubwürdigen Brief erwähnt, den Maximian iJ. 304 geschrieben haben soll u. der in der Passio Sabini nicht vor der Mitte des 5. Jh. überliefert ist (G. Haenel [Hrsg.], Corpus legum ab imperatoribus Romanis ante Iustinianum latarum [1857] 182; D. Liebs, Hermogenians iuris epitomae = AbhGöttingen 3, 57 [1964] 31/42 mit den Versionen der drei bisher publizierten Hss.; A. Cenderelli, Riflessione e

ipotesi su un passo degli Atti dei martiri: StudDocHistIur 49 [1983] 358/71). Für den Osten wird sie als Strafe für Christen bezeugt, sei es allein oder zusammen mit der Todesstrafe (Greg. Nyss. vit. Macr. 20, 10/4 [SC 178, 206]).

b. Fälle in Ägypten u. Nordafrika. Dass die Verfolgung gegen die Kirchen u. ihre Güter mit äußerster Genauigkeit durchgeführt wurde, besonders in Ägypten, belegt die Erklärung, die der Lektor der Kirche eines kleinen Dorfes im Gebiet von Oxyrhynchos am 3. II. 304 abgab, in der er das Fehlen beweglicher u. unbeweglicher Güter behauptet, die zur Einziehung geeignet wären; lediglich einige bronzene Gegenstände seien bereits abgeliefert worden (POxy. 2673). In die diokletianische Verfolgung, die im Osten u. vor allem in Ägypten von *Galerius u. Maximinus Daia durchgeführt wurde, gehört wahrscheinlich die K. des persönlichen Eigentums eines gewissen Paulus (ebd. 2665), die 305/06 erfolgte, nachdem er vom praeses der Thebais Satrius Arrianus (oder Adrianus: ProsLatRomEmp 1, 14; in anderem Zusammenhang auch bezeugt Ende 305) verurteilt worden war. – Ein anderes Beispiel einer K. kirchlicher Güter betrifft die numidische Stadt Cirta. Im Mai 303 erging die Anweisung an Bischof u. Klerus der Gemeinde, Bücher u. andere Gegenstände auszuliefern, die der Gemeinde gehörten u. die sich in dem Gebäude befanden, in dem sie sich zu versammeln pflegte; weitere Codices fand man später in den Wohnungen der Lektoren (Gest. ap. Zenoph.: CSEL 26, 186/92; die Acta purg. Felic.: ebd. 199f. 202 bestätigen, dass das Gebäude, in dem sich die Schriften befanden, der Zerstörung anheim fallen konnte).

c. Die ersten Restitutionen konfiszierter Güter. Noch deutlicher lässt sich die Verbreitung von K. den kaiserl. Anordnungen entnehmen, die den Verfolgungen ein Ende setzten. Aller Wahrscheinlichkeit nach verfügten Konstantin (Lact. mort. pers. 24, 9 [201]; vgl. inst. 1, 1, 13) u. Maxentius (Optat. Mil. c. Parm. 1, 18 [CSEL 26, 19f]; Eus. h. e. 8, 14, 1), vielleicht schon im Sommer oder Herbst 306, in den von ihnen kontrollierten Regionen die Tolerierung des Christentums; Anordnungen für die Restitution der Güter (Aug. coll. c. Don. 3, 18, 34 [CCL 149A, 299]; adv. Don. 13, 17 [CSEL 53, 113f]; vgl. Optat. Mil. c. Parm. 1, 14 [ebd. 26, 16f]) sind bezeugt für den Letzteren u. anzunehmen für den Ersteren, wenn auch die Datierung umstritten ist. Darüber hinaus werden K. ausdrücklich in dem berühmtesten Zeugnis für das neue Klima der Duldung erwähnt, das die Mailänder Übereinkunft zwischen Konstantin u. Licinius auch im Osten herbeiführte, dem Schreiben an den Gouverneur, das dieser am 13. VI. 313 in Nikomedien veröffentlichen ließ: Wer immer Versammlungsstätten oder Güter, die vorher dem corpus Christianorum, d. h. den Kirchen, gehört hatten, vom Fiscus oder anderen erworben oder geschenkweise erhalten hätte, solle sie unverzüglich ohne Gegenleistung außer einer Entschädigung, die dem Ermessen des Kaisers anheim gestellt sei, zurückerstatten (Lact. mort. pers. 48, 7/9 [231f]; mit einigen Abweichungen Eus. h. e. 10, 5, 9/11; Niceph. Call. h. e. 7, 41 [PG 145, 1300D/4B]; Klingenberg 1063f). Einige Zeit zuvor, vielleicht schon Ende 312 oder in den ersten Monaten dJ. 313, hatte Konstantin in den Gebieten, die ihm nach der Schlacht an der Milvischen Brücke zugefallen waren, ähnliche Bestimmungen erlassen, wie das Schreiben an den proconsul Africae Anulinus zeigt, in dem (allerdings ohne vorgesehene Entschädigung) angeordnet wird, dass, wer immer Gärten, Häuser oder irgendwelche anderen Güter besitze, die den Kirchen entzogen worden seien, diese umgehend zurückerstatten solle (Eus. h. e. 10, 5, 15/7; Niceph. Call. h. e. 7, 42 [1304C/8A]). Allgemeiner gefasst u. nicht notwendig nur auf Christen bezogen (aber vgl. Socr. h. e. 1, 2, 9) ist die Anordnung zur Rückerstattung konfiszierter Güter, die in einer nach dem Sieg über Maxentius erlassenen Konstitution enthalten ist (Eus. vit. Const. 1, 41 [37]). Auch Maximinus Daia schloss sich nach der Niederlage auf dem Campus Ergenus (30. IV. 313) der Religionspolitik Konstantins u. Licinius' an, die Letzterer nun auch in den seinem Gegner entrissenen Gebieten verfolgte. Den Christen wurde nicht nur weitgehende Freiheit der Religionsausübung zugestanden, sondern sie erhielten auch Häuser u. Ländereien zurück, die auf Grund der Verordnungen Diokletians u. Maximians in den Besitz des Fiscus oder einer Kommune gelangt waren, gleich ob sie inzwischen an Dritte verkauft oder vergeben worden waren (Eus. h. e. 9, 10, 11; Niceph. Call. h. e. 7, 38 [PG 145, 1293A/6B]). Sehr wahrscheinlich betraf auch diese Maßnahme

lediglich die Güter von Kirchen, nicht jene, die einzelnen Christen weggenommen worden waren. Bemerkenswert ist dabei, dass sich die von den Kaisern 312/13 erlassenen Restitutionsanordnungen auf die entgeltliche oder kostenlose Überlassung an Private als die vorwaltende Verwendungsform der konfiszierten Güter beziehen (s. o. Sp. 365f).

III. Die Restitutionen Konstantins im Osten. Das vielleicht bedeutendste Zeugnis für die Rolle von K. bei den Christenverfolgungen bildet das Edikt, das Konstantin im gesamten Osten veröffentlichen ließ (Eus. vit. Const. 2, 42 [65f]; evtl. auch in Form eines Briefs verbreitet: ebd. 2, 23. 43 [57f. 66]), kurz nachdem er Licinius bei Chrysopolis endgültig besiegt hatte (18. IX. 324) u. in Nikomedien eingezogen war. Eusebius zitiert diese Quelle nach dem nach Palästina gesandten Exemplar. Es handelte sich vor allem um einen großzügigen Versuch, die Leiden zu mildern, die die Christen ständig u. im höchsten Maß erlitten hatten (ebd. 2, 30 [61]; vgl. auch die Hinweise auf die Maßnahmen verschiedener christenfeindlicher Kaiser ebd. 2, 25/7 [58f]), besonders in der östl. Reichshälfte (ebd. 2, 29 [60]). – Beachtenswert ist an erster Stelle die Bestätigung der Tatsache, dass die K. sowohl als akzessorische wie auch als eigenständige Strafe verhängt wurde (ebd. 2, 20, 2. 21. 25. 30. 35, 1. 38 [56/9. 61. 63]), sodann die Anordnung der Restitution, die diesmal die Güter umfasst, die sowohl einzelnen Christen als auch den Gemeinden entzogen worden waren (vgl. Soz. h. e. 1, 8, 4; Cassiod. hist. 1, 9, 4 [CSEL 71, 25]; Niceph. Call. h. e. 7, 46 [PG 145, 1316D/21B]). Die Güter von Privatpersonen mussten ohne Verzug ihren vorherigen Eigentümern, deren Erben oder, falls solche nicht vorhanden waren, den örtlichen Gemeinden zurückerstattet werden, die der Gemeinden unmittelbar an diese. Diese Anordnung richtet sich sowohl an den Fiscus als auch an Privatpersonen, die solche Güter gekauft oder überlassen bekommen hatten. Einmal mehr bestätigt sich, dass, zumindest bezüglich der bei Christen konfiszierten Güter, Verkauf oder Überlassung an Private vorherrschende Praxis gewesen sein muss. – Leicht kann man sich die Schwierigkeiten vorstellen, die die Anordnung zur Restitution hervorrufen musste, wenn sie tatsächlich zur Durchführung gelangte, wie es Eus. h. e. 2, 43 darstellt. Sicher hat es an Widerstand sowohl von Seiten der Dienststellen des Fiscus wie auch der momentanen privaten Besitzer der eingezogenen Güter nicht gefehlt, wie es auch in anderen Fällen vorgekommen ist (T. Spagnuolo Vigorita, Beneficium lenitatis nostrae. Conflitto di interessi e munificenza imperiale in una costituzione di Costantino: Index 15 [1987] 357/65; H. Wieling, Konstantinische Schenkungen: Att. Accad. Romanist. Costant. 9 [1989 (1993)] 267/98).

IV. Julian. Mit der Etablierung Konstantins als Alleinherrscher hörten die Christenverfolgungen als solche auf, dementsprechend auch die K. Erst unter *Iulianus sollten sie wiederaufleben. Eine der wichtigsten Formen seiner antichristl. Politik war die K. kirchlichen Eigentums, von Weihegaben u. sakralen Geräten (Greg. Naz. or. 4, 86 [SC 309, 216/8]; Soz. h. e. 5, 5, 5; Cassiod. hist. 6, 7, 4 [318]; Niceph. Call. h. e. 10, 5 [PG 146, 449C/52C]). Ein konkreter Fall betraf iJ. 362 die Kirche von Antiochia (Soz. h. e. 5, 8, 1f; Theodrt. h. e. 3, 12, 1/4; Cassiod. hist. 6, 32, 1/4 [352f]; Theophan. Conf. chron. zJ. 361/62 nC. [1, 50 de Boor]; Joh. Damasc. pass. Artem. [BHG 170] 23. 57 [PTS 29, 214. 234f] = Philostorg. h. e. 7, 4. 8 [GCS Philostorg. 82. 94]; Mich. Syr. chron. 7, 5, 1 [1, 286 Chabot]; Niceph. Call. h. e. 10, 29 [PG 146, 528/32]; Georg. Cedren. hist. comp.: 1, 536f Bekker; Joh. Zonar. ann. 13, 12, 43 [3, 65 Büttner-Wobst]; vgl. Amm. Marc. 22, 13, 2; zu den Ereignissen in Antiochia H. Ch. Brennecke, Studien zur Gesch. der Homöer [1988] 136/41; ein weiterer, weniger schwerwiegender Vorfall ereignete sich vielleicht in Emesa [Homs]: ebd. 124). Immerhin mag die Aversion der Kirchengeschichtsschreiber gegen Julian vereinzelte Vorkommnisse verallgemeinert haben, die meist mit Maßnahmen gegen Übergriffe einzelner Bischöfe oder übereifriger Gläubiger gegen Heiden u. ihre Tempel während der Herrschaft des **Constantius II (der dies in der Tat geduldet hatte; zu der Gesetzgebung bzgl. heidnischer Tempel s. u. Sp. 383f; K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1178f; F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II [der Monumente]: o. Bd. 2, 1228/34) oder Julians selbst zusammenhingen. Dieser rühmte sich im Gegenteil, den von Constantius ausgehenden Verfolgungen gegen viele christl. Vorsteher (προστάται), d. h. vor allem gegen Nichtarianer bzw., gegen Ende seiner Herrschaft, Nichthomöer, ein Ende gemacht zu haben. Durch

den Bericht bei Athan. hist. Arian. 55, 1/59, 3 (2, 1, 214/6 Opitz) berühmt ist die Okkupation einer alex. Kirche zu Gunsten der ‚Arianer' iJ. 356, die vom rationalis Faustinus zusammen mit anderen Funktionären unter Beschlagnahme u. Zerstörung der Einrichtung u. evtl. nachfolgender Einziehung von Häusern, Gärten u. beweglicher Habe der Orthodoxen durchgeführt wurde. Insbesondere räumte Julian Personen, die ihres Eigentums beraubt worden waren, die Möglichkeit ein, es zurückzuerlangen (Iulian. Imp. ep. 114, 435d/6b [1, 2, 193 Bidez] vom 1. VIII. 362 an die Einwohner von **Bostra, wo sich der Kaiser jedoch auf ein allgemeines Gesetz beruft); die Restitution wird bestätigt bei Socr. h. e. 3, 1, 44. 48; Soz. h. e. 5, 5, 1. 6; Cassiod. hist. 6, 1, 30/2. 7, 1 (310f. 317); Niceph. Call. h. e. 10, 5 (PG 146, 449C/52C). – Zumindest einen weiteren Fall hat es gegeben: Die ‚Arianer' von Edessa (d. h. die homöische Gemeinde, vgl. Brennecke aO. 100_{22}), die die Valentinianer heftig angegriffen hatten, mussten die K. aller Güter ihrer Kirche, sei es der für die Soldaten bestimmten Geldmittel, sei es der Immobilien, die in die res privata eingegliedert wurden, hinnehmen (Iulian. Imp. ep. 115, 424b/5a [1, 2, 196f Bidez], evtl. ebenfalls vJ. 362). Die ironische Begründung (diese Strafe helfe den Christen, nach dem evangelischen Ideal der *Armut zu leben u. das Himmelreich zu gewinnen) könnte darauf hinweisen, dass die K. auch das Eigentum von Privaten betraf.

C. Vermögensentziehung in der Religionsgesetzgebung der späten Kaiserzeit. I. Rechtliche Verkürzungen. Von Konstantin an griffen die christl. Kaiser häufig zur K., entweder allein oder zusammen mit anderen Repressionsinstrumenten, um Nichtchristen zu bekämpfen, aber vor allem häretische u. schismatische Strömungen, daneben auch Gruppen u. Einzelpersonen, die zeitweise als solche betrachtet wurden (N. Brox, Art. Häresie: o. Bd. 13, 281/7). Die K. war jedoch nicht die einzige Vermögensstrafe. Seit den letzten Jahrzehnten des 4. Jh. ging man häufig dazu über, Nichtchristen u. vor allem Häretiker mit entsprechend den einzelnen Fällen mehr oder weniger weitgehender Inkapazität zu belegen (M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] 2 [1975] 123. 485f. 531f; ders. / K. Hackl, Das röm. Zivilprozessrecht[2] [1996] 605), so dass die Betroffenen nicht mehr fähig waren, Güter testamentarisch oder auch ab intestato zu hinterlassen oder zu empfangen, Schenkungen zu machen oder anzunehmen, manchmal auch jegliche Rechtsgeschäfte unter Lebenden abzuschließen oder als Zeugen zu fungieren. In der Konsequenz wurden die Güter, über die der Unfähige nicht verfügen oder die er nicht erhalten konnte, dem Fiscus als Heimfall zugewiesen. Die rechtlichen Verkürzungen, mit denen Theodosius I iJ. 381 Apostaten, Manichäer u. einige diesen gleichgestellte Gruppen (Enkratiten, Apotaktiten, Hydroparastaten, Sakkophoren: Cod. Theod. 16, 5, 7. 7, 1) belegt hatte, wurden in beiden Reichsteilen mehrmals auf verschiedene häretische Gruppen ausgeweitet u. verschärft, wenn auch mit unterschiedlicher Intensität u. Auswirkung. Es ist daran zu erinnern, dass die kaiserl. Gesetzgebung die Manichäer ständig u. manchmal ausdrücklich zu den Häretikern zählte; man betrachtete sie als die Verworfensten unter ihnen, sie dienten sogar als Maßstab allerschlimmster Behandlung. Unter den am meisten betroffenen Gruppen waren Donatisten, Eunomianer, Apollinaristen, Eutychianer, Montanisten (einschließlich der ‚Phryger oder Priszillianisten'), *Borborianer (den Manichäern zugerechnet), Taskodrugen, Ophiten, Nestorianer u. Akephale, seit Justinian auch Samaritaner u. Heiden (Spagnuolo Vigorita, Incapacità; zum Ausschluss von Ämtern, der Nichtorthodoxen oft neben der Inkapazität angedroht wurde, ders., Militia). – Gegenüber der K. des gesamten Vermögens (zu der sie dennoch gelegentlich hinzutrat) war die Inkapazität eine weniger schwere Bestrafung, denn der Unfähige behielt wohl sein eigenes Vermögen, das in der Regel von seinen Kindern oder anderen engen Verwandten auch beerbt werden konnte, besonders wenn diese orthodox waren, so wie es ihm selbst gelegentlich gestattet war, die Güter solcher Personen mortis causa zu erhalten. Darüber hinaus erleichterte sie aus der Sicht der kaiserl. Verwaltung gegebenenfalls die Enteignung von Gütern durch den Fiscus, da sie auf dem Verwaltungsweg oder durch einen fiskalischen Prozess erfolgen konnte, ohne dass auf das Urteil eines Strafgerichts gewartet werden musste.

II. Verbale Heftigkeit u. tatsächliche Praxis bei Konfiskationen. In der ausufernden Gesetzgebung, mit der die christl. Kaiser sich bemühten, die Rechtgläubigkeit zu schützen (jener, wie Theodosius I in dem be-

rühmten Edikt vom 27. II. 380 verfügt, zu der sich die Bischöfe v. Rom u. Alexandria bekennen: Cod. Theod. 16, 1, 2 pr. = Cod. Iust. 1, 1, 1 pr.; aber bekanntlich finden sich bei besonderen Gelegenheiten unterschiedliche Definitionen hinsichtlich der Bischöfe, die nach Meinung des Kaisers die Orthodoxie verkörpern), wurde die K. des gesamten Vermögens relativ sparsam angedroht, wie auch sonst verhältnismäßig selten die Höchststrafen verhängt wurden, mit denen sie gewöhnlich bewehrt war. Die sich verbal äußernde Intoleranz, die wiederholte Verfluchung von Heiden, Abtrünnigen, Juden u. vor allem Häretikern fand nur teilweise eine Entsprechung in der Schwere der Bestrafung, u. vermutlich noch weniger bei deren Durchführung. Von Theodosius I berichtet zB. Soz. h. e. 7, 12, 12, dass er die immerhin schweren Strafen, mit denen Häretiker bedroht waren, nicht habe anwenden lassen, u. Justinian räumt bei der Aufhebung der Inkapazität von Samaritanern ein, dass sie nie angewendet worden waren (Nov. Iust. 129 praef. vJ. 551). Neben der Wiederholung der Vorschriften gibt es häufige Klagen der Kaiser über die Zögerlichkeit der kaiserl. oder städtischen Verwaltung bei der Durchführung oder Unterstützung der Repressionen, begleitet von der Einforderung größerer Strenge, oft unter Androhung schwerer Strafen. Zwei Konstitutionen des Honorius vJ. 407 u. 409 sind beredtes Beispiel dafür: Const. Sirmond. 12 (vgl. Cod. Theod. 16, 10, 19, 3) u. 14 (vgl. ebd. 16, 5, 46); hierzu K. L. Noethlichs, Beamtentum u. Dienstvergehen (1987) 187f.

III. Konfiskation einzelner Güter. a. Häretiker. 1. Kirchen u. andere Versammlungsstätten. α. Allgemein. Häufiger war die K. einzelner Güter, die vor allem die Absicht widerspiegelt, die Ausübung nichtchristlicher oder nichtorthodoxer Kulte zu unterbinden oder einzuschränken. In diesen Rahmen kann man auch die Anordnungen zur Zuweisung häretischer Kultstätten an die kath. Kirche einordnen (s. u. Sp. 377/83); oft erscheint diese nicht als wirkliche u. eigentliche K. mit (wenigstens in ihrer logischen Abfolge) darauf folgender Zuweisung an neue Eigentümer, sondern vielmehr als Restitution dieser Stätten an die Gemeinschaft, der sie von Rechts wegen gehörten, d. h. an die als rechtgläubig anerkannte u. ihren Bischof. Dennoch handelt es sich auch hier um die Entziehung eines Vermögenswertes (zumindest in den Augen des Betroffenen), die diese Vorgänge in die Nähe von K. rückt, was durch den Umstand bestätigt wird, dass sogar Kirchengebäude manchmal dem kaiserl. Vermögen eingegliedert wurden.

β. Konstantin. Konstantin, der iJ. 326 Häretikern u. Schismatikern jede Versammlung, sei es öffentlich oder privat, verbot, hat als erster ihre Kirchen den Katholiken u. alle anderen Immobilien dem Fiscus zugewiesen (Eus. vit. Const. 3, 65, 1. 3 [118f]). Der Brief an die Häretiker, in dem sich ein allgemeines Edikt u. entsprechende Schreiben an die Statthalter widerspiegeln (ebd. 3, 63, 3 [117]), wurde wahrscheinlich kurz vor dem 25. IX. 326 verfasst, dem Datum von Cod. Theod. 16, 5, 2; es handelt sich um eine Anordnung, die wenig später mit Bezug auf die Novatianer abgemildert wurde, die in dem Brief neben Valentinianern, Markioniten, Paulianern u. Kataphrygern eigens genannt werden, denen man erlaubte, Kirchen u. Friedhöfe zu besitzen (ebd.).

γ. Weitere Maßnahmen der Kaiser. Im Großen u. Ganzen wurden die unterschiedlichen Bestimmungen weitgehend respektiert. Im J. 362 restituierte Julian den donatistischen Bischöfen die Basiliken, die ihnen einige Zeit früher, wahrscheinlich von **Constans, weggenommen worden waren (Aug. c. Petil. 2, 97, 224 [CSEL 52, 141/3]). Im J. 377 tritt die Unterscheidung zwischen Kirchen u. anderen Liegenschaften in dem Brief des *Gratianus über die Wiedertäufer sehr deutlich hervor, mit denen evtl. die Donatisten gemeint sind, wenn man den Adressaten in Betracht zieht, den vicarius Africae Virius Nicomachus Flavianus (ProsLatRomEmp 1, 347 Flavianus nr. 15 im Anschluss an Seeck 109f): Die Kirchen werden der kath. Kirche zurückerstattet, u. wenn die daraus vertriebenen Wiedertäufer widerrechtlich große Gebäude oder Grundstücke betreten, sollen diese Stätten, die ihnen eine geheime Unterkunft bieten, eingezogen werden (Cod. Theod. 16, 6, 2 pr. [ecclesiae] u. 1 [loca magnarum domorum seu fundorum] vom 17. X. 377). Das Schreiben erklärt, dass es die schon an einen gewissen Nitentius (vielleicht den Vorgänger des Flavianus; ProsLatRomEmp 1, 632) erlassenen Instruktionen bestätigt, u. stellt die Reichweite des Briefs klar, der etwa anderthalb Jahre zuvor an den Prokonsul von Africa, Hesperius (nicht praefectus praetorio; ebd. 1, 428 Hesperius nr. 2, auch hier im Anschluss an Seeck 116), ergan-

gen war u. seinerseits ein Gesetz bestätigt, das wir nicht mehr kennen: Es sollen die Stätten außerhalb der Kirchen konfisziert werden, an denen die Häretiker (auch hier wohl hauptsächlich Donatisten) in den Städten oder auf dem Land ihre Altäre errichtet haben (Cod. Theod. 16, 5, 4 vom 22. IV. 376). Möglicherweise bezieht sich die Einziehung von Privathäusern durch den καϑολικός (rationalis summae rei), die ein Arianer aus Alexandria in seiner Beschwerde vor Kaiser *Iovianus dem Einfluss des Athanasios zuschreibt, auf solche von Kirchen unterschiedene Versammlungsstätten (petit. Arian. im Anh. zu Athan. ep. ad Iov.: PG 26, 821).

2. Versammlungsstätten im Eigentum Dritter. α. Konfiskation als ausdrücklich verhängte Bestrafung. Die K. betraf Stätten, an denen eine unerlaubte Versammlung oder Zeremonie (Taufe, Ordination usw.) stattgefunden hatte, gleich ob sie einem der Organisatoren oder Teilnehmer gehörte oder Eigentum eines Dritten war, sofern der dominus Kenntnis von der Versammlung hatte, ohne sie zu unterbinden (zur Rolle der domini bei der Christianisierung des ländlichen Raums R. Lizzi, Ambrose's contemporaries and the Christianization of northern Italy: JournRomStud 80 [1990] 167f). Beide Voraussetzungen sind für den Osten ausdrücklich vorgesehen in der am 6. XI. 415 erlassenen Konstitution Theodosius' II gegen die Eunomianer u., allgemein, gegen die Praxis der Wiedertaufe (Cod. Theod. 16, 5, 58 pr. u. 5); die zweite, die die erste offensichtlich voraussetzt, wird schon in früheren Gesetzen erwähnt, zB. von Theodosius I am 15. VI. 392 (Verbot der Ordination häretischer Kleriker), von Arcadius iJ. 398 (Eunomianer u. Montanisten) u. 399 (Eunomianer), von Theodosius II am 31. X. 415 (Montanisten) im Osten (ebd. 16, 5, 21. 34 pr.; 36, 1; 57, 1); von Honorius iJ. 405 (Donatisten) u. 407 (Manichäer, Phryger, Priszillianisten) im Westen (ebd. 16, 6, 4, 1; 16, 5, 40, 7; der Schlussteil dieses Gesetzes ist Cod. Iust. 1, 5, 4 nicht übernommen worden, wo es im principium auf Manichäer u. Donatisten bezogen wird; zu Letzteren auch Aug. c. Parm. 1, 12, 19 [CSEL 51, 41]: Geldstrafe von 10 Pfund Gold für Ordinierenden u. Ordinierten sowie K. des Gebäudes, in dem die Weihe stattgefunden hat). Bemerkenswert ist auch das Edikt des Flavius Marcellinus aE. des Religionsgespräches von Karthago am 26. VI. 411 (hierzu A. Mandouze: RAC Suppl. 1, 184): Angeordnet wird die K. des Geländes, auf dem sich Banden von Circumcellionen aufhalten, wenn der dominus, sofern er davon wusste, nicht alles getan hat, dies zu verhindern (Gest. conl. Carthag. edict. cogn. 74/9 [CCL 149A, 179]). Dagegen ordnet Theodosius I am 8. XI. 392 die K. der Stätten, an denen heidnische Opfer vollzogen wurden, nur für die Fälle an, dass sie Eigentum eines der Opfernden waren; gehörten sie dagegen anderen, hatte der dominus, wenn er es zugelassen hatte, vermutlich eine Geldstrafe von 25 Pfund Gold zu zahlen (Cod. Theod. 16, 10, 12, 2f; s. u. Sp. 387). Falls diese Interpretation richtig ist, müsste es sich hier um eine Regelung handeln, die nur für Heiden galt, da derselbe Kaiser wenige Monate zuvor die K. des Gebäudes angeordnet hatte, in dem ein häretischer Kleriker ordiniert worden war, selbst wenn es einer vom Ordinierenden oder Ordinierten verschiedenen Person gehörte u. nur die Zeremonie mit deren Duldung stattgefunden hatte.

β. Konfiskation als implizite Bestrafung. Obgleich die ausdrückliche Erwähnung von Liegenschaften Dritter nicht vor 392 aufzutreten scheint, ist es wahrscheinlich, dass sie in der Sicht des Gesetzgebers in der Strafe der in den vorhergehenden Gesetzen verfügten K. schon erfasst waren, so zB. in den o. Sp. 372f angeführten Konstitutionen Gratians (man beachte den Ausdruck publicari loca omnia: Cod. Theod. 16, 5, 4 vJ. 376) oder in der Valentinians I von 372 über die K. von domus et habitacula, in denen Manichäer ihren Glauben lehren (ebd. 16, 5, 3, wahrscheinlich eines der Gesetze Valentinians, die Gratian am 25. V. 383 erwähnte: ebd. 16, 7, 3 pr.; zu den nostra decreta kann man hingegen vielleicht die Konstitutionen Theodosius' I vJ. 381 u. 382 zählen, die nur die Versammlungen der Manichäer u. der Gruppen, die ihnen zugeordnet wurden [Enkratiten, Apotaktiten, Hydroparastaten, Sakkophoren], verbieten u. die K. der Stätten, an denen diese Versammlungen stattfinden, nicht ausdrücklich erwähnen, die wahrscheinlich als mit dem Verbot einhergehend zu denken ist [ebd. 16, 5, 7, 3. 9, 1]), oder im Osten das Gesetz, mit dem Theodosius I am 3. XII. 383 die K. der Häuser in den Städten oder auf dem Land anordnete, in denen sich professores ac ministri der Eunomianer, Arianer, Makedonianer, Apollinaristen oder jeder beliebigen

anderen ‚Sekte' versammeln; diese werden aus allen Städten u. Plätzen vertrieben u. in ihre Heimatländer zurückgeschickt (ebd. 16, 5, 12, vielleicht [die Lesung ist unsicher] mit Bezug auf Versammlungen zur Osterzeit). – Die Vertreibung (eine in der antihäretischen Gesetzgebung häufige Maßnahme) wurde den Lehrern der Häretiker, einschließlich jener der im Dezember erwähnten Gruppen, schon einige Monate früher in einer Konstitution angedroht, die in scharfer Form das Verbot öffentlicher u. privater Versammlungen u. Feiern u. besonders der Umwandlung privater Häuser ad imaginem ecclesiarum bekräftigte; es ist sehr wahrscheinlich, dass auch dieses Gesetz die K. der Veranstaltungsstätten anordnete (ebd. 16, 5, 11 vom 25. VII. 383).

γ. Vermeidungsstrategien u. kaiserliche Gegenmaßnahmen. Vielleicht hat die allgemeine Ausdrucksweise der älteren Gesetze die Häretiker dazu veranlasst, auf dem Boden Dritter Zuflucht für ihre Zusammenkünfte zu suchen, sei es in städtischen Häusern oder, häufiger noch, in suburbanen villae oder auf ländlichen Besitzungen, manchmal sogar in der Hoffnung auf Unterstützung von sympathisierenden Beamten u. Richtern. Nicht zufällig tendieren die kaiserl. Gesetze immer mehr dazu zu verdeutlichen, dass die K. des Ortes droht, an dem die Versammlung stattfindet, gleich ob in der Stadt oder außerhalb (zB. das schon zitierte des Theodosius I [ebd. 16, 5, 12]: intra urbium adque agrorum ac villarum loca; s. o. Sp. 374f). Als einmal klar geworden war, dass auch die Stätten aus dem Eigentum Dritter von der K. bedroht waren, kam die Übung auf, sich auf kaiserlichen Besitzungen zu versammeln, die nicht eingezogen werden konnten. Darüber klagt Arcadius iJ. 395, wobei er die procuratores possessionum nostrarum zu größerer Wachsamkeit aufruft (Cod. Theod. 16, 10, 13 pr. [Heiden u. Häretiker]). Aber schon Theodosius I hatte procuratores u. conductores kaiserlicher wie privater Liegenschaften mit einer Strafe von 10 Pfund Gold bedroht, die eine solche Versammlung zugelassen hatten (ebd. 16, 5, 21 vJ. 392; die gleiche Strafe sieht Theodosius II für die Prokuratoren privater Grundstücke als Alternative zum Exil vor: ebd. 16, 5, 65 = Cod. Iust. 1, 5, 5, 1 vJ. 428). Später werden die Strafen noch härter: Markian zB. ordnet iJ. 452 an, dass actores u. conductores eines privaten Grundstücks, die zugelassen haben, dass Häretiker sich ohne Wissen des Eigentümers versammeln, ausgepeitscht, ihre Güter eingezogen u. sie selbst deportiert werden; wahrscheinlich wurde diese Strafe auch im Fall kaiserlicher Besitzungen angewendet. Im J. 455 ist jedoch nur noch die Auspeitschung von actor, procurator u. conductor vorgesehen, wenn sie von niederem Stand sind, bei honestae personae wird nur eine Strafe von 10 Pfund Gold verhängt (AConcOec 2, 1, 3, 123 [482] = 2, 3, 2, 92 [351] vJ. 452 [in der lat. Version wird die K. nicht erwähnt, vielleicht weil sie als durch die Verbannung impliziert betrachtet wird]; ebd. 2, 2, 2, 26 [118] = Cod. Iust. 1, 5, 8, 5 vJ. 455).

δ. Schlussfolgerungen. Spätestens seit den letzten Jahren des 4. Jh. scheint es unbestritten, dass die Zulassung von Versammlungen oder Gottesdiensten häretischer Gruppen oder die Beherbergung ihrer Lehrer, Bischöfe oder Kleriker im Osten wie im Westen die K. des Veranstaltungsortes nach sich zieht, gleich wer der Eigentümer ist, auch wenn die Gesetze zumindest in den Teilen, die überliefert sind, dies nicht ausdrücklich anordnen, wie zB. das des Honorius vJ. 399 bezüglich der Manichäer, das immerhin die Bestrafung derer vorsieht, die sie in ihre Häuser aufgenommen haben, ohne das Strafmaß festzulegen (Cod. Theod. 16, 5, 35, dessen letzter Teil auch in Cod. Iust. 1, 5, 4, 7 enthalten ist, das ansonsten Cod. Theod. 16, 5, 40 teilweise wiedergibt), oder das desselben Kaisers vJ. 408, das die K. von Stätten bestätigt, an denen sich Häretiker versammeln, ohne zwischen solchen in deren Eigentum u. denen im Eigentum Dritter zu unterscheiden (ebd. 16, 5, 45); ein weiteres Beispiel im Osten ist das Gesetz des Arcadius vJ. 397, das eine solche Unterscheidung nicht einmal bei der Anordnung der Vertreibung der Lehrer der Apollinaristen aus Kpel u. der K. der Stätten u. Häuser trifft, in denen ihre verbotenen Versammlungen stattgefunden hatten (ebd. 16, 5, 33; das Datum 1. IV. 397 ist aufrechtzuerhalten, s. Seeck zSt. u. ProsLatRomEmp 1, 320 Eutychianus nr. 5).

ε. Der Sonderfall der Unterstützer des Joh. Chrysostomos. Ein spezieller Fall ergab sich im Verlauf der Auseinandersetzung zwischen Joh. Chrysostomos, Kaiserin Eudoxia u. Bischof Theophilos v. Alex. Nachdem die Untersuchung über den Brand, der kurz nach dem zweiten Exil des Johannes in Kpel

die H. Sophia u. den Sitz des Senats vermutlich am 20. VI. 404 (Socr. h. e. 6, 18, 17f; Pallad. vit. Joh. Chrys. 10, 83/121 [SC 341, 210/4]; R. Brändle, Art. Joh. Chrysostomus I: o. Bd. 18, 437f) zerstört hatte, ergebnislos abgeschlossen worden war, beauftragte Arcadius den praefectus urbi Studius am 29. VIII., die Kleriker, die als Anhänger des Johannes verdächtigt worden waren, für den Brand verantwortlich zu sein, freizulassen u. sie zwangsweise an ihre Wohnsitze zurückzuschicken; gleichzeitig drohte er mit der K. von Häusern, in denen episcopi vel clerici peregrini oder auch Kpler Kleriker aufrührerische Versammlungen außerhalb von Kirchen abhielten (Cod. Theod. 16, 2, 37, in Cod. Iust. 1, 3, 15 verallgemeinert; das Datum 29. VIII. wird ProsLatRomEmp 2, 1036 Studius nr. 1 akzeptiert; Seeck 307 setzt es auf den 11. IX. unter Berufung auf Cod. Theod. 16, 4, 5), d. h. Bischöfe u. Kleriker, die Gemeinschaft mit Joh. Chrysostomos hielten, wie Pallad. vit. Joh. Chrys. 3, 80/2 (76) bestätigt, der selbst einer der in Kpel anwesenden Johannes treuen Bischöfe war (ebd. 3, 76/8. 83 [76]). Die im Kampf gegen Häretiker entstandene Praxis der K. des Ortes, an dem eine Zusammenkunft stattgefunden hatte, wird hier gegen eine Gruppe von Katholiken angewendet, deren Orthodoxie Arcadius selbst anerkennt (qui orthodoxarum religione subfulti). Der Kaiser verurteilt nur ihre Praxis, sich an anderen Orten als sacrosanctae ecclesiae zu versammeln, die sie, wie er rügt, außerhalb jener Kirche stellt, der nur die angehören, die sich in Gemeinschaft mit Arsakios (dem Bischof, der Johannes in Kpel abgelöst hat), Theophilos v. Alex. u. Porphyrios v. Ant. befinden (Cod. Theod. 16, 4, 6 vom 18. XI. 404). Den Bischöfen, die nicht in Gemeinschaft mit Arsakios (u. seinem Nachfolger Attikos), Theophilos u. Porphyrios standen, wurden iJ. 404 u. erneut 406 durch zwei von Pallad. vit. Joh. Chrys. 3, 65/8; 11, 38/41 (72/4. 218; vgl. Niceph. Call. h. e. 13, 30 [PG 146, 1028f]) überlieferte Gesetze ihre Bischofssitze u. Güter entzogen (s. u. Sp. 398).

3. Kultstätten der Häretiker. a. Zuweisung an die kath. Kirche. Während noch um die Mitte des 5. Jh. die Orte, die Versammlungen häretischer Gruppen oder ihre Lehrer u. Anhänger aufnehmen, in der Regel dem Fiscus verfallen, werden die, die ausdrücklich für den Gottesdienst bestimmt sind, in den meisten Fällen der Kirche zugewiesen (zur Zusammensetzung u. Verwaltung des kirchl. Vermögens Klingenberg 1070/92 [Lit.]). Manchmal wird diese Unterscheidung ausdrücklich getroffen, wie in dem schon zitierten Gesetz Gratians vJ. 377 bezüglich der Donatisten (Cod. Theod. 16, 6, 2; s. o. Sp. 372) oder dem des Theodosius II vJ. 415 gegen die Montanisten, das dem Fiscus die Häuser u. Grundstücke, auf denen unerlaubte Versammlungen stattgefunden haben, zuweist, den Kirchen die propria eorum ... aedificia (wenn solche noch vorhanden sind), quae non ecclesiae, sed antra debent feralia nominari, zusammen mit den donaria; bemerkenswert ist die Empfehlung, das Eigentum von Privatpersonen zu respektieren, da die Vorschrift sich nur auf die re(s) ad ecclesias Montanistarum pertinent(es) bezieht (Cod. Theod. 16, 5, 57, 1f vom 31. X. 415; im principium wird die Deportation von clerici, episcopi, presbyteri u. diaconi angeordnet, die Zusammenkünfte veranstaltet oder Kleriker ordiniert haben, doch wird wenigstens explizit nichts über die K. ihrer Güter bestimmt). – Wie schon angedeutet (s. o. Sp. 371), wird die Zuweisung an die kath. Kirche meist einfach als Rückerstattung der Kultstätten an die Gemeinschaft betrachtet, die ihre einzig legitime Eigentümerin ist. In der bekannten Konstitution vom Anfang dJ. 381, in der Theodosius I das nizänische Glaubensbekenntnis bestätigt (u. die sich besonders gegen Photianer, Arianer u. Eunomianer wendet), scheint der Kaiser die Vorstellung auszudrücken, dass die zeitweise Inbesitznahme durch die Häretiker die umstrittenen Kultstätten nicht ihres Charakters von catholicae ecclesiae beraubte; als solche seien sie deshalb unverzüglich den orthodoxen Bischöfen, die den nizänischen Glauben bekennen, zurückzuerstatten (Cod. Theod. 16, 5, 6, 3 = Cod. Iust. 1, 1, 2, 2 [Ausfertigung für den praefectus praetorio Illyrici Eutropius vom 10. I.]). Um Missdeutungen zu vermeiden, wird der Kaiser später klarstellen, dass die Kirchen denjenigen Bischöfen übertragen werden, die in Gemeinschaft mit den namentlich in seinem Gesetz aufgelisteten stehen, da alle anderen als offenbare Häretiker zu betrachten seien (Cod. Theod. 16, 1, 3 [Ausfertigung vom 30. VII. 381 für Auxonius, Prokonsul von Asia]; vgl. Soz. h. e. 7, 9, 5/7).

β. Die donatistischen Kirchen nach dem Religionsgespräch von Karthago. Bei der Rückerstattung der Kirchen handelte es sich also nicht um Vermögenszuwachs; das Pro-

blem bestand darin, welche Gemeinde u. welcher Geistliche an einem Ort den rechten Kult bewahrt u. damit legitimer Eigentümer der diesem gewidmeten Gebäude ist. Ganz deutlich ist in diesem Sinne das Edikt vom 26. VI. 411, mit dem nach Abschluss des Religionsgespräches von Karthago der kaiserl. Abgesandte Flavius Marcellinus den Donatisten befahl, die Kirchen den Katholiken auszuliefern, deren Besitz er selbst ihnen bis zur endgültigen Entscheidung erlaubt hatte (Gest. conl. Carthag. edict. cogn. 41/53 [CCL 149A, 178]). Dieser Satz wurde von Honorius in dem berühmten Gesetz vom 30. I. 412 aufgegriffen, das die endgültige Verurteilung der Donatisten bedeutet: Ihre Kleriker u. Bischöfe werden aus Africa vertrieben u. an getrennte Orte verbannt; nicht nur ihre Kirchen, sondern auch die Besitzungen (conventicula praediaque), die dazu gehören, werden wieder der kath. Kirche übereignet (Cod. Theod. 16, 5, 52, 5; vgl. H. Jaïdi, Remarques sur la constitution des biens des églises africaines: Splendidissima civitas, Festschr. F. Jacques [Paris 1996] 173. 178f). Später bestätigte Honorius gegenüber dem Prokonsul von Africa Iulianus alle Entscheidungen, die Marcellinus, spectabilis memoriae vir (der in der Zwischenzeit als mutmaßlicher Unterstützer des Heraclianus voreilig hingerichtet u. offensichtlich rehabilitiert worden war: ProsLatRomEmp 2, 711f Marcellinus nr. 10), als cognitor im donatistischen Streit getroffen hatte (Cod. Theod. 16, 5, 55 vom 30. VIII. 414 [verallgemeinert Cod. Iust. 7, 52, 6]).

γ. Non ecclesiae, sed antra. Wahrscheinlich im umfassenden Sinn von Kirchen u. zugehörigen Besitzungen müssen die loca verstanden werden, in quibus dira superstitio nunc usque servata est, die Honorius in einer Konstitution, wieder hauptsächlich mit Bezug auf die Donatisten (es werden aber auch Häretiker allgemein genannt), der kath. Kirche zuweist (Cod. Theod. 16, 5, 54, 1 vom 17. VI. 414 an den Prokonsul von Africa Iulianus; hier wird auch die Verbannung von Bischöfen u. Klerikern auf verschiedene Inseln bestätigt u. die K. ihres Vermögens hinzugefügt; vgl. u. Sp. 400f). Vielleicht deutet diese Ausdrucksweise aber auch auf ein gewisses Widerstreben der Kanzleien hin, Kultstätten der Häretiker ‚ecclesiae' zu nennen (vgl. Cod. Theod. 16, 5, 57, 2 vJ. 415; s. o. Sp. 378). Dasselbe könnte für den Terminus aedificia gelten, der ebenfalls von Honorius mit Bezug auf Donatisten (qui et Montenses vocantur), Manichäer u. Priszillianisten verwendet wird (Const. Sirmond. 12 vom 15. XI. 407 [nach Seeck; zT. auch in Cod. Theod. 16, 5, 43 u. in Cod. Iust. 1, 9, 12, 1 enthalten, wo nur die *Caelicolae genannt werden]; bzgl. der Heiden s. u. Sp. 384f). Obwohl auch Priszillian v. Avila manichäisch beeinflusst gewesen sein soll, sind mit den hier erwähnten Priszillianisten wahrscheinlich Montanisten gemeint, wie in Cod. Theod. 16, 5, 40 pr. u. 5 vom 22. II. 407 (Manichaeos vel Frygas sive Priscillianistas) u. noch deutlicher (aber für den Osten) bei Theodosius II (ebd. 16, 5, 59 vJ. 423 [Manichaei et Fryges, quos Pepyzitas sive Priscillianistas vel alio latentiore vocabulo appellant] u. 16, 5, 65, 2 vJ. 428 [... Montanistae seu Priscillianistae, Fryges, Marcianistae usw.; vgl. Cod. Iust. 1, 5, 5 pr.]).

δ. Abweichungen in der Praxis der Konfiskation von Kultgebäuden. In manchen Fällen scheint sich die Entscheidung des Kaisers von den oben aufgezeigten Linien zu entfernen. Im J. 381 zB. verbietet Theodosius I Eunomianern, Arianern u. Anhängern des Aetius, Kirchen in einer Stadt oder auf dem Land zu errichten; falls sie es dennoch täten, verfielen sowohl die Gebäude selbst (domus) als auch der fundus ... vel privata possessio, auf dem sie errichtet worden waren, dem Fiscus (Cod. Theod. 16, 5, 8). Die Abweichung erklärt sich wahrscheinlich dadurch, dass es sich um Neubauten handelte, nicht wie sonst meist um Kultgebäude, die eine gewisse Zeit den Katholiken gehört hatten u. später zwischen diesen u. Häretikern umstritten waren. Noch deutlicher ist das Abweichen von der üblichen Praxis in einem Gesetz, in dem Arcadius anordnet, dass den Häretikern zugunsten des Fiscus alle Liegenschaften fortgenommen werden sollen, über die sie innerhalb von Kpel verfügen, gleich ob sie ecclesiae, diaconica oder decanica genannt würden oder ob es sich um Privathäuser handele, in denen ihre Zusammenkünfte stattfinden. Die K., die gewöhnlich Privathäuser traf, wird hier auf Kirchen u. Klöster ausgedehnt. Es könnte sein, dass das im März 402 an den praefectus urbi Clearchus gerichtete Schreiben seinen Anlass ungeachtet der allgemeinen Ausdrucksweise (cuncti haeretici) in einer aktuellen Situation der Stadt Kpel hatte, aus der heraus außerdem die Ausweisung häretischer Kleriker angeordnet wurde. Es wäre auch denkbar,

dass Arcadius, der zwar die Häretiker treffen wollte, dadurch dennoch bei jener Gelegenheit nicht die Kpler Kirche begünstigen wollte; das Gesetz könnte zB. die mit dem Episkopat u. der Predigttätigkeit des Joh. Chrysostomos verbundenen Spannungen widerspiegeln (ebd. 16, 5, 30 pr./1; das Datum 3. III. 396 wurde schon von Mommsen in 3. III. 402 korrigiert: ProsLatRomEmp 2, 302 Clearchus nr. 2). Es ist bezeichnend, dass Justinian, der das Gesetz teilweise übernahm, es nicht nur verallgemeinerte, sondern alle Güter der Kirche zufallen ließ (Cod. Iust. 1, 5, 3 pr., wo ‚fisco nostro adcorporandis' durch ‚ecclesiae catholicae vindicandis' ersetzt wird).

ε. Entwicklungen zugunsten der kath. Kirche: Theodosius II u. Markian. In die entgegengesetzte Richtung scheint Theodosius II iJ. 428 mit einem Gesetz zu gehen, das, nachdem es die wichtigsten häretischen Gruppen nennt, die zu unterschiedlicher Zeit gegen sie erlassenen Gesetze bestätigt u. eine Art Zusammenfassung der hauptsächlichen Strafmaßnahmen gibt, darunter eine, die besagt, dass Privathäuser, in denen Häretiker sich mit Erlaubnis oder Mitwissen des Eigentümers versammeln, der kath. Kirche zu übereignen seien (Cod. Theod. 16, 5, 65, 3 vom 30. V. 428; vgl. Cod. Iust. 1, 5, 5, 1). Das Gesetz dürfte ein Abweichen von einer Praxis (Eingliederung der privaten Liegenschaften in den Fiscus) bezeugen, die Theodosius II selbst bislang befolgt hatte, wie aus den beiden genannten Gesetzen von 415 über Montanisten u. Eunomianer hervorgeht (s. o. Sp. 373. 378). Es könnte sich hier auch um ein Schwanken der Gesetzgebung handeln, die sich auf ein anderes, uns unbekanntes Gesetz bezogen haben könnte, da das von 428 nicht den Anspruch erhebt, eine Neuerung einzuführen. – Schwankungen sind auch in manchen anderen Fällen bezeugt, wie aus dem Vergleich zwischen zwei Konstitutionen Markians vom Juli 452 u. Aug. 455 hervorgeht. Das erstere ist eines der Gesetze, die die Beschlüsse des Konzils v. Chalkedon bestätigen. Es richtet sich besonders gegen Eutychianer u. Apollinaristen, deren Beispiel Eutyches gefolgt sei. Das zweite setzt die Repressionen gegen diese Gruppen mit besonderem Bezug auf Alexandria u. die Diözese Ägypten fort (ist aber auch für Kpel u. die einzelnen Provinzen gültig). Das Gesetz vJ. 452 verbietet den Häretikern, sich zu versammeln oder Klöster zu errichten, u. ordnet die K. der Grundstücke u. Gebäude an, die sie aufgenommen haben, Klöster eingeschlossen, sofern, wenn es sich um Güter im Eigentum Dritter handelte, der dominus Mitwisser war. Im J. 455 wird diese Vorschrift in erweiterter Form wiederholt: Das Verbot der Errichtung bezieht sich auf Kirchen u. Klöster, aber diese (u., so muss man annehmen, die Kirchen) werden nicht wie die anderen Versammlungsstätten dem Fiscus zugeschlagen, sondern der Kirche (AConcOec 2, 1, 3, 123 [482] = 2, 3, 2, 91f [350]; 2, 2, 2, 26 [118] = Cod. Iust. 1, 5, 8, 3f).

ζ. Justinian. Vielleicht deuten das Gesetz Markians vJ. 455 u. das des Theodosius II vJ. 428 eine Tendenz an, die Häretikern u. ihren Unterstützern entzogenen Güter in größerem Ausmaß der kath. Kirche zukommen zu lassen, indem man die Unterscheidung zwischen im eigentlichen Sinn dem Kult gewidmeten Gebäuden (ecclesiae) u. anderen Versammlungsstätten teilweise fallen lässt. In der Tat tritt unter *Iustinianus nur noch die Kirche als Empfängerin der einen wie der anderen auf, zB. der Häuser, die Anhänger von Nestorios, Eutyches u. Severos beherbergten, sowie der Felder, von denen sie sich ernährt hatten (Nov. Iust. 42, 3, 2 vJ. 536), desgleichen der neuen Kirchen, die Häretiker errichtet hatten, wie auch der von Juden erbauten Synagogen (ebd. 131, 14, 2 vJ. 545) oder auch der Häuser, in denen häretische Versammlungen oder Gottesdienste stattgefunden hatten (ebd. 132 vJ. 544). Auf diesen Vorschriften basiert wahrscheinlich auch ebd. 37, 5. 8 vom 1. VIII. 535, das Arianern, Donatisten, Juden u. allgemein allen Nichtorthodoxen im wiedereroberten Africa verbietet, sich zu versammeln, Gottesdienst zu feiern u. Kultstätten (speluncae) zu besitzen; sogar bereits bestehende Synagogen, so scheint § 8 zu bestätigen, sollen zu Kirchen umgewidmet werden. Weniger klar ist, was mit den voraufgehenden Gesetzen gemeint ist, auf die Justinian sich Cod. Iust. 1, 5, 20, 2 vom 22. XI. 530 bezüglich derer beruft, die ihr Haus für Zusammenkünfte von Häretikern zur Verfügung gestellt haben. – Eine klare Bestätigung für die genannte Tendenz Justinians ist die Ersetzung des Fiscus durch die kath. Kirche (s. o. Sp. 381), die die Kompilatoren bei der Aufnahme des Gesetzes vJ. 402 (Cod. Theod. 16, 5, 30 pr.) in Cod. Iust. 1, 5, 3 pr. vorgenommen haben. Den-

noch scheint es, dass die Kirchen mancher häretischer Gruppen in einigen Fällen auch eingezogen u. zerstört werden sollten, so die der Montanisten, Taskodrugen, Ophiten, vielleicht auch der Manichäer u. *Borborianer, wenn es gerechtfertigt ist, den Hinweis auf geltendes Recht an die Adresse der Samaritaner in zwei Gesetzen aus den ersten Jahren Justinians wörtlich zu nehmen: Für die ersten drei Gruppen ist er explizit in ebd. 1, 5, 18, 3 vJ. 527/29; für die beiden anderen kann er aus § 2 dieses Gesetzes u. aus 1, 5, 19, 4 entnommen werden (Sept. / Okt. 529; ProsLatRomEmp 2, 354 Demosthenes nr. 4); zur Zerstörung der Synagogen der Samaritaner u. zum Verbot, neue Synagogen zu errichten, s. Cod. Iust. 1, 5, 17 pr. vJ. 527/29.

b. Heiden. 1. Tempel. C. Sotinel, La disparition des lieux de culte païens en occident: M. Narcy / É. Rebillard (Hrsg.), Hellénisme et christianisme (Villeneuve d'Ascq 2004) 35/60; B. Caseau, Πολεμεῖν λίθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'antiquité tardive: M. Kaplan (Hrsg.), Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident (Paris 2001) 61/123, bes. 70/2; D. Metzler, Ökonomische Aspekte des Religionswandels in der Spätantike. Die Enteignung der heidn. Tempel seit Konstantin: Hephaistos 3 (1981) 27/40; Deichmann (o. Sp. 368) 1228/34; Klingenberg 1072f.

α. Relative Toleranz in den ersten christl. Jahrzehnten. Während die Kirchbauten der Häretiker als Stätten christlichen Kults grundsätzlich der kath. Kirche zugewiesen wurden, war das Schicksal der heidn. Tempel ein anderes. Bekanntlich waren sie Gegenstand heftiger Auseinandersetzung u. zahlreicher bewaffneter Übergriffe, besonders von seiten gewaltbereiter Mönche. Lange Zeit billigte der Gesetzgeber diese Exzesse nicht, obwohl es schon unter Konstantin zu Tempelplünderungen kam (o. Bd. 9, 859; 12, 1187; zur Deutung der K. von Tempelgütern bei Ambrosius ebd. 10, 343; zu Constantius II o. Sp. 368), wobei einige, in denen Kulte vollzogen wurden, die mit als unmoralisch angesehenen Praktiken verbunden waren, sogar zerstört wurden (Eus. vit. Const. 3, 54/8 [107/11]; laud. Const. 8f [GCS Eus. 1, 216/22]). Zumindest seit Constans waren die Opfer verboten (Cod. Theod. 16, 10, 2 vJ. 341 [ProsLatRomEmp 1, 530 Lucius Crepereius Madalianus; Cuneo 88f], das sich auf ein Gesetz Konstantins [Bradbury 126/39; De Giovanni 162/7] beruft, das wir nicht mit Sicherheit identifizieren können u. vielleicht nur im Osten Geltung hatte [Eus. vit. Const. 2, 45; 4, 23. 25 (66f. 128f)]); zur Rolle hoher Beamter (ebd. 2, 44 [66]; *Hofbeamter) s. T. D. Barnes: AmJournPhilol 105 (1984) 69/72. Abgesehen wird hier von der Diskussion des Verbotes der privaten Haruspizin, das nicht nur christliche Motive hatte (De Giovanni 31/92; L. Desanti, Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano [Milano 1990] bes. 137/46. 194/8; S. Montero, Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano = Coll. Latom. 211 [Bruxelles 1991] 63/79; *Haruspex). Das Verbot wurde iJ. 392 von Theodosius I präzisiert u. verschärft (Cod. Theod. 16, 10, 12); es wurde aber auch schon vor u. noch nach diesem Gesetz sowohl im Osten wie im Westen mehrfach wiederholt. Unter Constantius II wurden die Tempel dem Kult entzogen (ebd. 16, 10, 4 = Cod. Iust. 1, 11, 1 vom 1. XII. 356 [ProsLatRomEmp 1, 880 Taurus nr. 3; Cuneo 308/11], vJ. 354 nach anderen: Bonamente $188f_{31}$). Sie blieben aber als Begegnungsstätten erhalten, deren Besuch von der Regierung gestattet wurde, wie sich zB. aus dem Gesetz des Constans über die extraurbanen Tempel Roms ergibt (Cod. Theod. 16, 10, 3, vJ. 342 nach Seeck) oder aus den Verfügungen des Theodosius I vJ. 382 (ebd. 16, 10, 8 [Tempel von *Edessa]) u. des Honorius vom 20. u. 29. (nach Seeck) VIII. 399 (ebd. 16, 10, 18. 15).

β. Konfiskation u. Zerstörung. Erst im Juli 399 ordnet Arcadius im Osten die Zerstörung von Tempeln in ländlichen Gegenden (in agris) an, wenn sie sine turba ac tumultu durchgeführt werden könne (ebd. 16, 10, 16). Eher als von einer allgemeinen Anordnung könnte man von einer Anregung reden, die aus einer besonderen Situation heraus entstand, so wie auch jene Maßnahme, die später Theodosius II in Bezug auf an einsamen Plätzen gelegene Synagogen traf, ihren Ursprung in einem konkreten Fall hatte (ebd. 16, 8, 22 vJ. 415; dazu u. Sp. 388). Erst iJ. 407 u. erneut 415, diesmal im Westen, sind allgemeine Maßnahmen für K. bezeugt (o. Bd. 4, 66; zur anfänglichen Beschränkung von Tempelschließungen u. -zerstörungen auf den Osten o. Bd. 13, 1155), die allerdings nicht die ersten gewesen sein müssen (etwas anderes ist die Zuweisung der Immobilien,

die Julian den Tempeln überlassen hatte, an die res privata [Iovianus: Cod. Theod. 10, 1, 8; Valentinian I: ebd. 5, 13, 3 vom 4. II. u. 23. XII. 364, vielleicht muss das erste Gesetz auf den 4. II. 365 datiert u. auch Valentinian zugerechnet werden: Pergami 5/11. 154; s. aber ProsLatRomEmp 1, 169 Caesarius nr. 1). Im Gesetz vJ. 407 ordnet Honorius an, dass die Tempel sowohl innerhalb als auch außerhalb der Städte der öffentlichen Nutzung zurückgegeben werden müssen; diejenigen, die sich auf kaiserlichen Besitzungen befinden, sollen einer angemesseneren Nutzung zugeführt, die privaten sollen von ihren Eigentümern zerstört werden (evtl. bezieht sich auch Arcadius iJ. 399 auf Tempel auf privatem Grund). Das Gesetz vJ. 415, das sich auf eine unbekannte Verfügung Gratians beruft, sieht die K. aller Stätten vor, die für den heidn. Kult bestimmt sind, einschließlich der Grundstücke, aus denen die Tempel Einkünfte bezogen, wobei wohl die Zuweisungen von Tempelgütern bestätigt werden, die der Kaiser oder seine Vorgänger zugunsten der kath. Kirche oder auch zugunsten von Privatpersonen bestimmt hatten. Die erste Konstitution ist Const. Sirmond. 12 = Cod. Theod. 16, 10, 19, 2 vom 15. XI. 407 nach Seeck; wenig glaubwürdig scheint der Mittelteil von Const. Sirmond. 12 = ebd. 16, 5, 43, wo auch die aedificia der Heiden, zusätzlich zu denen der Häretiker, der Kirche zugewiesen werden (s. o. Sp. 380). Bei der zweiten Konstitution handelt es sich um Cod. Theod. 16, 10, 20, 1f (vgl. Cod. Iust. 1, 11. 5) vom 30. VIII. 415; das Gesetz bezieht sich ausdrücklich auf Africa, spricht aber von Vorschriften, die im gesamten Westen anzuwenden seien (s. das principium u. den letzten Satz von § 1, beide Stücke fortgelassen im Cod. Iust.). Schließlich ordnet Theodosius II iJ. 435 in Bekräftigung des Verbots für den Osten, Tiere zu opfern u. andere heidn. Opfer auszuführen, die Zerstörung aller noch existierenden Tempel u. Heiligtümer durch die (munizipalen) magistratus an u. bedroht die Übertretung dieser Anordnung mit der Todesstrafe (Cod. Theod. 16, 10, 25).

2. Götterbilder. (H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 808/19; J.-C. Fredouille, Art. Götzendienst: ebd. 879/95; K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1149/53.) – Eine Form der K. betrifft die Götterbilder (simulacra, idola), deren Kult schon von Constantius II verboten worden war (Cod. Theod. 16, 10, 6 vJ. 356). Im J. 399 fordert Honorius den Prokonsul von Africa, Apollodorus, auf, sie unter Aufsicht seiner Behörde aus den Tempeln (die jedoch als Gebäude respektiert werden müssen) entfernen zu lassen, da sie noch immer Gegenstand der Verehrung seien (ebd. 16, 10, 18). Derselbe Kaiser ordnet iJ. 407 an, die simulacra aus Tempeln u. Heiligtümern oder von anderen Orten, an denen sie kultisch verehrt wurden oder werden, zu entfernen; außerdem sollen die Altäre zerstört werden, wo immer sie sich befinden (Const. Sirmond. 12 = Cod. Theod. 16, 10, 19, 1). Im J. 415 wird schließlich verfügt, aus Thermen u. öffentlichen Gebäuden die für die Durchführung der Opfer bestimmten Gegenstände, wohl die Götterbilder, zu entfernen, doch ist die Lesung des Textes unsicher (ebd. 16, 10, 20, 3; zu Ägypten D. Frankfurter, Religion in Roman Egypt [Princeton 1998] 23/33. 265/84).

3. Immobilien in Privateigentum. Nach ihrer Vertreibung aus den Kirchen wurden die Häretiker Gegenstand einer umfangreichen Gesetzgebung, die sich mit ihren Häusern, Villen sowie eigenen oder fremden Besitzungen befasste, auf denen sie für ihre Zusammenkünfte u. Gottesdienste Aufnahme suchten. Die Heiden scheinen es nicht so gemacht zu haben, vielleicht wegen ihrer weniger intoleranten Einstellung. Nicht zufällig ermahnt noch iJ. 423 Theodosius II die Christen (oder die sich als solche ausgeben: qui vel vere sunt vel esse dicuntur), keine Gewalt gegen Heiden u. Juden anzuwenden, die ruhig lebten, ohne die Gesetze zu verletzen (Cod. Theod. 16, 10, 24, 1; vgl. Cod. Iust. 1, 11, 6 pr.). Nur zwei Gesetze scheinen eigens die K. von privaten Liegenschaften vorgesehen zu haben, auf denen heidnische Opfer vorgenommen wurden: Im J. 392 präzisiert u. verschärft Theodosius I vorhergehende Verbote nicht nur divinatorischer Praktiken (sie werden dem crimen maiestatis gleichgesetzt, auch wenn sie nicht der Erforschung der Zukunft der principes gedient hatten), sondern auch jeglicher Anbetung von Götterbildern u. sogar von numina der eigenen Familie. Im zuletzt genannten weniger schweren Fall, der als violata religio eingestuft wird, soll das Haus oder das Grundstück, wo das Opfer stattgefunden hat, konfisziert werden, wenn es Eigentum des Opfernden ist; hat die Handlung dagegen in öffentlichen Tempeln oder Heiligtümern

stattgefunden oder aber in Häusern oder auf Grundstücken Dritter, muss der Opfernde eine hohe Geldstrafe zahlen (25 Pfund Gold), ebenso der Eigentümer, wenn er es wissentlich zugelassen hat (Cod. Theod. 16, 10, 12, 2f; s. o. Sp. 374). Es ist hinreichend klar, dass die Hauptstoßrichtung dieser Vorschrift auf Kulthandlungen zielt, die Heiden in ihren Privathäusern vollzogen. Das zweite Gesetz wurde im Sommer 472 von *Leon I erlassen. Nachdem er bekräftigt hat, dass das Feiern heidnischer Riten ein crimen publicum darstellt, verfügt der Kaiser für den Fall, dass dies auf dem Grundstück oder im Haus eines anderen Eigentümers mit dessen Billigung geschah, die K. von praedium u. domus. Falls der dominus ein Amt oder eine Position innehat, soll er diese Stellung verlieren; überdies soll sein gesamtes Vermögen eingezogen werden (rerum suarum proscriptio). Wenn es sich beim Eigentümer um einen Privatmann oder Plebejer handelt, soll er gefoltert u. auf Lebenszeit zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt werden (Cod. Iust. 1, 11, 8; zum Datum Spagnuolo Vigorita, Militia Anm. 26). Auch Arcadius erwähnt iJ. 395 indirekt die K. von Orten, an denen Riten vollzogen wurden, aber hier werden die Heiden zusammen mit Häretikern genannt, u. es sind im Gegenteil letztere, auf die das Gesetz sich mit seiner Klage über den Brauch bezieht, sich auf kaiserlichen Besitzungen zu versammeln, weil diese nicht eingezogen werden können (Cod. Theod. 16, 10, 13 pr.; s. o. Sp. 375).

c. Juden. 1. Synagogen. α. Freiheit der Kultausübung. Abgesehen von häufiger verbaler Herabsetzung u. der Einschränkung mancher Möglichkeiten (Proselytenwerbung, Besitz nichtjüdischer Sklaven) schützte die Gesetzgebung die Kultfreiheit der Juden, deren ‚Sekte', wie Theodosius I iJ. 393 ausführt, durch keinerlei Gesetz verboten sei (Cod. Theod. 16, 8, 9). Wie Heiden dürfen weder Juden noch ihre Güter von Christen nach dem zitierten Gesetz des Theodosius II vJ. 428 (ebd. 16, 10, 24, 1 [o. Sp. 386]; vgl. Cod. Iust. 1, 11, 6 pr.) beeinträchtigt werden. Insbesondere haben sie das Recht, ihre eigenen Synagogen ungehindert zu unterhalten u. zu besuchen; Versuche von Christen, sie in Besitz zu nehmen, zu zerstören oder niederzubrennen wurden mehr als einmal unterdrückt, zB. von Theodosius I (Cod. Theod. 16, 8, 9 vJ. 393; 16, 8, 12 vJ. 397) u. von Theodosius II (ebd. 16, 8, 21 = Cod. Iust. 1, 9, 14 pr. vJ. 420 [nach Seeck]) im Osten, von Honorius (ebd. 16, 8, 20 pr. vJ. 412) im Westen. Im Febr. 423 bestätigte Theodosius II diese kaiserl. Verfügung, die danach noch zweimal im selben Jahr bekräftigt wurde (ebd. 16, 8, 25 pr./1; 16, 8, 26. 27 [ein anderes Stück des letzteren Gesetzes ist 16, 10, 24, 1 = Cod. Iust. 1, 11, 6 pr.] vom 15. II., 9. IV. u. 8. VI. 423).

β. Konfiskation neuer Synagogen. Dasselbe Gesetz ordnet an, dass neue Synagogen nicht mehr errichtet werden dürfen (Cod. Theod. 16, 8, 25, 2, bekräftigt durch 16, 8, 27; Deichmann [o. Sp. 368] 1234). Das war möglicherweise keine Neuerung, denn der Kaiser hatte schon iJ. 415 im Hinblick auf den Fall des jüd. Patriarchen Gamaliel, der (gestützt auf die ihm ehrenhalber verliehene Präfektur, derer er nun wieder enthoben wurde) neue Synagogen hatte errichten lassen, angeordnet, dass der Patriarch gezwungen werden solle, zumindest diejenigen abzureißen, die an wenig besuchten Stellen (in solitudine) erbaut worden waren, wenn dies ohne das Risiko eines Aufruhrs geschehen konnte (Cod. Theod. 16, 8, 22). Im J. 438 wiederholt Theodosius II dieses Verbot, wobei er auch die Samaritaner erwähnt u. eine Strafandrohung hinzufügt: Während es erlaubt sei, die alten Synagogen zu erhalten u. zu restaurieren, solle jeder, der neue errichte, wissen, dass er zugunsten der kath. Kirche gearbeitet u. darüber hinaus eine Geldstrafe von 50 Pfund Gold zu entrichten habe (Nov. Theod. 3, 3. 5; vgl. Cod. Iust. 1, 9, 18, 1f, wo die Samaritaner in Übereinstimmung mit der Gesetzgebung Justinians nicht genannt sind; s. u. Sp. 411). Es handelt sich also um einen Fall von K. mit Übereignung der neuen Synagoge an die Kirche. Möglicherweise galt im Westen die gleiche Strafe. Mit Sicherheit wandte sie Justinian an, der iJ. 545 die Zuweisung neu errichteter Synagogen an die örtlichen Kirchengemeinden bestätigte (Nov. Iust. 131, 14, 2); mehr ein propagandistisches Lippenbekenntnis scheint daher die Anordnung zu sein, die er iJ. 535 für Africa erließ u. in der er verlangt, dass alle Synagogen in Kirchen umgewandelt werden sollen (ebd. 37, 8). Synagogen der Samaritaner jedoch sollten entsprechend einem Gesetz aus der Anfangszeit seiner Herrschaft zerstört werden (Cod. Iust. 1, 5, 17 pr. vJ. 527/29 [zu Datum u. Zusammenhang Meier, Zeitalter 209/15], erwähnt in Cod. Iust. 1, 5, 18, 3 von 527/29 u. 1, 5, 19, 4 von Sept. / Okt. 529; s.

o. Sp. 383), dessen Wirksamkeit man jedoch ebenso bezweifeln darf wie die Anwendung der Bestimmungen, die Samaritaner mit schweren Beschränkungen bedrohten u. bei deren Rücknahme Justinian einräumte, dass sie niemals angewendet worden waren (s. o. Sp. 371).

2. Christliche Sklaven. a. Konstantin u. seine Dynastie. Die Juden unterlagen ihrerseits Beschränkungen, die weit in die Eigentumsrechte an ihren Sklaven eingriffen, auch wenn die Regelungen schwankten, vor allem bezüglich der Bestimmung der ihnen fortgenommenen Sklaven. Das erste bekannte u. mit Sicherheit datierbare Gesetz zu diesem Thema stammt aus dem Jahr 335. Unter Berufung auf eine früher von ihm erlassene Konstitution bestimmt Konstantin Folgendes: Wenn ein Jude einen von ihm gekauften christl. oder einer anderen Religion angehörenden Sklaven beschneidet, soll dieser frei sein (Const. Sirmond. 4 vom 21. X. 335 nach Seeck [teilweise in Cod. Theod. 16, 9, 1]). Das herangezogene Gesetz ist nicht zu identifizieren, vor allem wenn man Seeck 48. 106. 187 folgt u. Cod. Theod. 16, 8, 1 auf 339 datiert (das jedenfalls zum zweiten Teil von Const. Sirmond. 4 gehört, nicht zu dem über die Sklaven). Der Kauf an sich war Juden also erlaubt; vielleicht übertreibt Eusebius bei seinem Bericht, Konstantin habe ihnen auch den Besitz christlicher Sklaven verboten u. deren Freilassung sowie eine Geldstrafe für ihre jüd. Herren angeordnet (Eus. vit. Const. 4, 27 [130]; B. H. Warmington: StudPatr 24 [Leuven 1993] 204f; wenig glaubhaft Odahl 250. 363_{11}). – Den folgenden Schritt hat wahrscheinlich Constans gemacht: Ein Jude kann keinen Sklaven einer anderen Religionszugehörigkeit oder eines anderen Volkes kaufen, widrigenfalls würde dieser konfisziert u. der Käufer verfiele außerdem der Todesstrafe, wenn er ihn beschnitten hätte; war der gekaufte Sklave Christ, sollten dem Juden alle christl. Sklaven in seinem Besitz fortgenommen werden. Der Ausdruck omnia, quae aput eum repperiuntur (Cod. Theod. 16, 9, 2, wovon Paul. sent. 5, 22, 3f keine Bearbeitung darstellt) bezieht sich mE. auf die mancipia, nicht auf die Güter. Die Juden dürfen also die Sklaven, die einer anderen Religion (einschließlich der christl.) angehören, behalten, nicht jedoch neue kaufen oder sie beschneiden lassen. Neben der Todesstrafe steht als Vermögensstrafe die K.; von einer Freilassung der Sklaven ist nicht die Rede (es sei denn in der justinianischen Fassung Cod. Iust. 1, 10, 1; dazu u. Sp. 392). – Datum u. Urheber des Gesetzes sind umstritten. ProsLatRomEmp 1, 284f Evagrius nr. 2; Barnes, Empire 78_{131}. $131f_{40}$; ders.: J. den Boeft (Hrsg.), Cognitio gestorum. The historiographic art of Ammianus Marcellinus (Amsterdam 1992) 7; ders., Athanasius 305_{12} schreiben es Konstantin zu u. datieren es zusammen mit Cod. Theod. 16, 8, 6 auf den 13. VIII. 329, während 16, 8, 1 vom 18. X. 329 sei. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass ebd. 16, 9, 2 auf Const. Sirmond. 4 folgt (anders Rabello, Situazione 130) u. (zusammen mit Cod. Theod. 16, 8, 1. 6) entweder Constans zuzuschreiben ist, indem man mit Seeck am Datum des 13. VIII. 339 festhält (Delmaire 609_{14} weist darauf hin, dass auch Sozomenos, Georgios Kedrenos u. Theophanes es Constantius II u. Constans zuschreiben), oder Constantius II (G. De Bonfils, Legislazione ed Ebrei nel IV sec.: Bull. dell'Ist. di diritto romano 90 [1987] 389/438; ders., Gli schiavi degli Ebrei nella legislazione del IV sec. [Bari 1992] 89/93. 125/34; ders., Roma e gli Ebrei [ebd. 2002] 108/16. 142/6. 193/7. 229/32 [der jedoch 16, 8, 1 auf das J. 315 datiert, ebenso wie Cuneo 50/3]). Unsicher in der Zuweisung sind Langenfeld 77/80 (Konstantinssöhne) u. P. Schäfer, Gesch. der Juden in der Antike (1983) 195f. 229_{616} (Constantius II oder **Constantinus II). Eine Zuschreibung an Letzteren ist jedoch wenig wahrscheinlich (Linder, Legislation 144/51 nr. 11; ders.: L. H. Feldmann / M. Reinhold [Hrsg.], Jewish life and thought among Greeks and Romans [Edinburgh 1996] 347; Pakter 718).

β. Theodosius I u. seine Dynastie. Im J. 384 bestätigt Theodosius I das Verbot für Juden, christliche Sklaven zu kaufen oder zur Konversion zu drängen; widrigenfalls sollen diese konfisziert u. der dominus einer angemessenen (nicht näher bezeichneten) Strafe zugeführt werden; der Kaiser fügt hinzu, dass Christen die Möglichkeit erhalten sollen, ihre Glaubensbrüder, die Sklaven von Juden sind, gegen Erstattung des Preises freizukaufen, was eine Art Zwangsverkauf impliziert (Cod. Theod. 3, 1, 5). Vielleicht an letztere Vorschrift schließt sich iJ. 415 Theodosius II mit der Anordnung an, dass die sich evtl. im Besitz des Patriarchen Gamaliel befindenden christl. Sklaven an die Kirche zu verkaufen seien, wenn er sich auch auf ein

unbekanntes Gesetz Konstantins beruft; die Strafe, der der Patriarch oder jeder andere Jude unterliegen solle, wenn er es gewagt habe, christliche oder einer anderen Religion angehörende Sklaven zu beschneiden, wird nicht präzisiert (ebd. 16, 8, 22; dazu o. Sp. 388). Wenig später, iJ. 417, kommt Theodosius II auf die, freilich nur eventuelle, Freilassung des Sklaven zurück; Juden dürfen einen christl. Sklaven weder kaufen noch als Geschenk empfangen, dieser soll ihnen fortgenommen u., wenn er den Sachverhalt selbst angezeigt hat, mit Freilassung belohnt werden; sie dürfen dagegen die christl. Sklaven behalten, die sie bereits besitzen, u. auch solche auf dem Weg der Erbschaft oder des Fideikommisses erwerben, sofern sie sie nur nicht, auch nicht mit ihrer Zustimmung, ihrer eigenen Religion zuführen; dies wird mit Todesstrafe u. K. des gesamten Vermögens geahndet (Cod. Theod. 16, 9, 4; nur der Anfang in Cod. Iust. 1, 10, 1; s. u. Sp. 392); das Verbot des Kaufs bestätigt derselbe Kaiser iJ. 423 (Cod. Theod. 16, 9, 5). – Die Möglichkeit, christliche Sklaven zu besitzen, sofern diesen ermöglicht wird, ihre Religion auszuüben, wird den Juden auch im Westen iJ. 415 von Honorius garantiert (ebd. 16, 9, 3). Aber wahrscheinlich galt ebenfalls wie im Osten das Verbot, solche neu zu erwerben, wenn nicht durch Nachfolge mortis causa. Einige Jahre später, in einem der Gesetze vom Sommer 425, die die Religionsgesetzgebung des Usurpators Johannes rückgängig machen sollten, erklärt Valentinian III als Caesar (in Wirklichkeit Galla Placidia), er wolle nicht, dass Juden christliche Sklaven besäßen; es ist allerdings schwer, darin mehr als eine Propagandaerklärung zu erkennen (Const. Sirmond. 6 vom 9. VII. 425).

γ. Justinian. Erst er erlässt ein allgemeines Verbot, katholische Sklaven nicht nur zu kaufen, sondern auch zu besitzen, das sowohl für Juden u. Samaritaner als auch für Heiden u. Häretiker gilt; dem Sklaven wird in jedem Fall die Freiheit gewährt, u. zwar nicht nur dem, der bereits katholisch ist, sondern auch (u. ohne jede Entschädigung für den dominus) dem, der sich entschließt, der kath. Kirche beizutreten (Cod. Iust. 1, 10, 2 [ohne Datum, aber wahrscheinlich nach dem 22. XI. 530; s. u. Sp. 392], das wahrscheinlich eines der nostrae leges ist, auf die sich Justinian Cod. Iust. 1, 3, 54, 8f [ohne Datum, aber wohl zwischen 17. XI. 533 u. 12. IX. 534] beruft, indem er sie erweitert). Das erstere Gesetz sieht auch die Zahlung von 30 Pfund (Gold) an die res privata vor, die im zweiten nicht erwähnt ist; dieses enthält in § 10 die singuläre Klarstellung, dass der dominus, sofern er zum kath. Glauben übertritt, diejenigen Personen, die ihm in dieser Entscheidung vorangegangen sind, bei schwersten Strafen nicht erneut in die Sklaverei zurückführen darf. Für Juden in Africa bestätigt Justinian mit Berufung auf die voraufgehenden Gesetze (Nov. Iust. 37, 7 vJ. 535) das Verbot, christliche Sklaven zu besitzen oder zu beschneiden. Bezeichnend ist auch die justinianische Fassung von Cod. Theod. 16, 9, 2, die, wenn auch in uneindeutiger Weise (der Anfang mit dem Verbot, christliche Sklaven zu kaufen u. als Geschenk anzunehmen, stammt aus ebd. 16, 9, 4), nur für christliche Sklaven dem Verbot, solche zu kaufen, das hinzufügt, solche zu besitzen (... vel Christianum habuerit vel ...), wobei die K. des Sklaven durch die Freilassung ersetzt wird (Cod. Iust. 1, 10, 1). Für Häretiker wird ferner das Verbot in Erinnerung gerufen, als Sklavenhändler tätig zu sein (nur in Kpel?), um zu vermeiden, dass der Glaube der Sklaven in Gefahr gerät, wenn sie an häretische Glaubensbrüder verkauft werden (ebd. 1, 5, 20, 6 vom 22. XI. 530; die Bestimmung, die die Strafe nicht festsetzt, scheint den Besitz von kath. Sklaven durch Häretiker als erlaubt anzusehen u. somit älter zu sein als ebd. 1, 10, 2).

3. Aurum coronarium. Ein Sonderfall der K. bestimmter Güter ereignete sich iJ. 399, als Honorius anordnete, Gold u. Silber, das in den Synagogen für den jüd. Patriarchen gesammelt worden war, dem kaiserl. Schatz zuzuweisen. Für die Zukunft verbot der Kaiser diese übliche jährliche Kontribution (ἀποστολή, *Aurum coronarium; Klingenberg 1043f), die er iJ. 404 wieder erlaubte, bis Theodosius II sie nach dem Erlöschen des Patriarchats iJ. 429 den sacrae largitiones zuwies (Cod. Theod. 16, 8, 14 vom 11. IV. 399; 16, 8, 17 vom 25. VII. 404; 16, 8, 29 [vgl. Cod. Iust. 1, 9, 17] vom 30. V. 429, das auch für den Westen gilt; G. Stemberger, Art. Juden: o. Bd. 19, 194).

d. Bücherverbrennung. 1. Vorkonstantinisch. Abgesehen von den nicht spezifisch mit der Religionspolitik zusammenhängenden Fällen wurde diese extreme Form der Verfolgung u. Vernichtung von Schriften, die auch frühere Jhh. schon kannten, von Diokle-

tian mit äußerster Konsequenz gegen die der Manichäer (abominandae scripturae) angewendet (Coll. Mos. 15, 3, 6 [Riccobono, Fontes 2^2, 581]; s. u. Sp. 394; s. auch Aug. c. Fel. 2, 1 [CSEL 25, 2, 828]: K. manichäischer Bücher). In erster Linie aber wandte sich dieses Vorgehen gegen die Bücher der Christen, worin u. a. die Polemik gegen die ‚Auslieferer' (traditores) ihren Ursprung hat, die vor allem im Zusammenhang mit dem donatistischen Schisma auftrat (*Donatismus).

2. Christliche Kaiser. Auch die christl. Kaiser schritten später im Kampf gegen Häretiker zur Bücherverbrennung, zB. Konstantin im Hinblick auf arianische Bücher u. auf Werke des Philosophen u. Polemikers *Porphyrios, unter Androhung der Todesstrafe für die, die sie zurückhielten (Socr. h. e. 1, 9, 30f; Soz. h. e. 1, 21, 4; Gelas. Cyz. h. e. 2, 36, 1f; Cassiod. hist. 2, 15, 2f [108f]; Niceph. Call. h. e. 8, 25 [PG 146, 93D/100B]; weitere Hinweise: Coleman-Norton 1, 182/4 nr. 66), Arcadius iJ. 398 gegen die Codices der Eunomianer u. Montanisten (Todesstrafe für die, die sie verbergen: Cod. Theod. 16, 5, 34, 1), Theodosius II gegen die Bücher des Nestorios nach dessen Verurteilung auf dem Konzil v. Ephesos iJ. 431, unter Androhung zunächst (iJ. 435) nur der vollständigen K. für den, der sie besaß oder las (AConcOec 1, 1, 3, 68 = 1, 3, 181 = 4, 1, 91f [vgl. Cod. Theod. 16, 5, 66, 1f = Cod. Iust. 1, 5, 6, 1f]). Im J. 448 greift derselbe Kaiser diese Praxis erneut in einem Gesetz auf, mit dem er, in Erinnerung an Konstantin, gegen die Schriften des Porphyrios vorgeht u. darüber hinaus die Verbrennung auf alle nichtorthodoxen Bücher ausweitet; dem, der sie besitzt oder liest, wird die Todesstrafe angedroht (AConcOec 1, 1, 4, 66 [teilweise in Cod. Iust. 1, 1, 3, 1. 3], datiert vom 17. II. 448 u. an den praefectus praetorio Illyrici Hormisdas gerichtet, den Mitverfasser der Ausführungsbestimmungen in AConcOec 1, 1, 4, 67 [andere Versionen beider Dokumente: Coleman-Norton 2, 741/4 nr. 445f]). Mit Vernichtung bedroht wurden nach der ‚Räubersynode' von Ephesos iJ. 449 wieder die Bücher des Nestorios (Gesetz vJ. 449/50, zitiert u. Sp. 402). Markian ordnete an, die Schriften der Eutychianer u. Apollinaristen zu verbrennen, u. bedrohte denjenigen mit Deportation u. vollständiger K. (in der lat. Version vJ. 452 u. in dem Gesetz vJ. 455 nicht ausdrücklich genannt), der sie herausgibt, verbreitet oder besitzt (AConcOec 2, 1, 3, 124 [483] = 2, 3, 2, 92 [351] vJ. 452; 2, 2, 2, 26f [118] = Cod. Iust. 1, 5, 8, 9/12 vJ. 455). Basiliskos verhängte die Verbrennung in der Enzyklika vJ. 475 (zitiert u. Sp. 404) bezüglich des Tomus Leonis (*Leo I) u. der chalkedonensischen Schriften, Justinian 527/29 hinsichtlich der Bücher der Manichäer, mit Androhung der Todesstrafe für die, die sie nicht zur Verbrennung ausliefern (Cod. Iust. 1, 5, 16, 3), u. schließlich ging der Kaiser iJ. 536 gegen die Bücher vor, die die Lehren des Severos v. Ant. enthielten, wobei Schreibern mit Amputation der Hand gedroht wurde (Nov. Iust. 42, 1, 2).

IV. Vollständige Konfiskation. a. Häretiker als solche. Die schwerste wirtschaftliche Strafe, die K. des gesamten Vermögens oder (selten) eines Teils davon, tritt in der kaiserl. Gesetzgebung gegen Nichtkatholiken eher selten auf. Darüber hinaus betrifft sie in der Regel nicht die einfachen Anhänger eines Glaubens, sondern vielmehr die Anführer, die Zusammenkünfte u. Gottesdienste organisieren u. leiten oder andere verbotene Aktivitäten entfalten, ferner die kaiserl. oder munizipalen Funktionäre u. Verwalter, die sie nicht mit dem gebotenen Eifer verfolgen. Nur Mitglieder bestimmter häretischer Gruppen werden mit schwereren Strafen belegt, einschließlich der vollständigen K., aber auch hier mit einer schwankenden Vorgehensweise u. in einer bis zur Unverständlichkeit emphatischen Sprache, die eher von emotionalen Motiven oder der Absicht propagandistischer Wirkung inspiriert scheint, ohne sich um die Durchsetzung von Vorschrift u. Sanktion zu bemühen.

1. Manichäer. α. Diokletian. Die Manichäer werden von Diokletian mit den harschesten Worten u. Strafen belegt. Neben die vollständige K. tritt für ihre Anführer der Scheiterhaufen, die poena capitis für halsstarrige Mitglieder, oder, wenn sie von höherem Stand waren, Bergwerksarbeit (Coll. Mos. 15, 3, 6f vJ. 302 oder 297 [Riccobono, Fontes 2^2, 581]; Lieu 97 mit Anm. 311; Fögen 27 mit Anm. 15; Corcoran 135f; Rees 58. 174; T. Spagnuolo Vigorita, Exsecranda pernicies [Napoli 1984] 92f mit Anm. 15; entschieden für die Datierung in das J. 297 E. Winter / B. Dignas, Rom u. das Perserreich [2001] 238/41, die das Reskript [vielleicht handelte es sich aber um das an den Prokonsul von Africa gesandte Exemplar eines Edikts] mit dem Krieg gegen Persien in Ver-

bindung bringen; L. Pietri, Christenverfolgungen zwischen Decius u. Diokletian. Das Toleranzedikt des Galerius: Mayeur 2, 179f; G. Gnoli, Il manicheismo[2] 1 [Milano 2003] LX).

β. Christliche Kaiser. Oft folgen sie Diokletian in der Strenge der Maßnahmen, allerdings mehr in der Diktion als in der Durchsetzung der Strafen, obwohl es durchaus harte Sanktionen gab. Aber meist beschränkte man sich auf K. der Versammlungsstätten u. Verhängung rechtlicher Verkürzungen (s. o. Sp. 369f). Nur letztere sind zB. vorgesehen in dem Gesetz, das Theodosius I iJ. 381 gegen die Manichäer u. ihnen gleich geachtete Gruppen richtet (Enkratiten, Apotaktiten, Hydroparastaten, Sakkophoren); dennoch wollte der Kaiser hart durchgreifen, bis hin zur Einschränkung der Möglichkeit, nach römischem Recht zu leben (u. evtl. sogar der Testierfreiheit: s. Sp. 369f. 406); außerdem wollte er dem Gesetz rückwirkend Geltung verleihen (Cod. Theod. 16, 5, 7 pr./3). 382 wird den Gruppen die Todesstrafe angedroht (ohne Erwähnung der Apotaktiten), allerdings nicht für die Manichäer im engeren Sinn, für die nur noch rechtliche Verkürzungen vorgesehen sind (ebd. 16, 5, 9); darüber hinaus scheint die vollständige K. nicht zu der Todesstrafe hinzuzutreten, da der Kaiser sich bezüglich der Güter auf ein voraufgehendes Gesetz bezieht (§ 1), bei dem es sich aller Wahrscheinlichkeit nach gerade um ebd. 16, 5, 7 handelt. – Im Westen jedoch werden Manichäer (wie auch Phryger u. Priszillianisten) als solche von Honorius mit der Strafe der K. des gesamten Vermögens belegt, die zu den rechtlichen Verkürzungen u. der K. der Versammlungsstätten hinzutritt; doch kommt es nur gelegentlich dazu, dass der Fiscus sich des Vermögens bemächtigt, da die eingezogenen Güter, in gleicher Weise wie die heimfallenden, den Verwandten in auf- u. absteigender wie seitlicher Linie bis zum zweiten Grad zustehen, sofern diese nicht selbst der häretischen Gruppe angehören (ebd. 16, 5, 40, 2 = Cod. Iust. 1, 5, 4, 1 vJ. 407). Dies ist einer der seltenen Fälle, in denen Häretiker allein aufgrund ihres Glaubens der vollständigen K. unterliegen, ohne irgendwelche unerlaubten Handlungen vorgenommen zu haben. Vielleicht handelt es sich beim Gesetz des Theodosius I vom 17. VI. 389, wieder in Bezug auf die Manichäer, um einen Vorläufer, der unmittelbar nach dem Sieg über Maximus in Rom erlassen wurde; es ist jedoch unsicher, ob es wie später das des Honorius mit der Inkapazität auch die vollständige K. verbindet (Cod. Theod. 16, 5, 18, 1: voluntates autem eorundem, quin immo ipsae etiam facultates populo publicatae nec vim testamentorum teneant nec derelinqui per eos aut isdem fas sit).

2. Pelagianer. Wenige Jahre nach dem Gesetz von 407 vertreibt der praefectus praetorio Italiae Palladius den Pelagius u. seinen Schüler Caelestius aus Rom u. verurteilt ihre Anhänger, Laien wie Kleriker, zu vollständiger K. u. unbefristeter Verbannung, obwohl in dem an ihn gerichteten Schreiben des Honorius vom 30. IV. 418 einzig die Verbannung explizit erwähnt wird, in der Palladius offensichtlich die K. inbegriffen sah (Coll. Quesn. 15 [PL 56, 493; 48, 393; Haenel aO. (o. Sp. 364) 239]; Brief des Honorius: ebd. 14 [56, 490/2; 48, 379/86; Haenel aO. 238f]). Derselben Meinung muss der praefectus urbi Volusianus gewesen sein, der anscheinend im selben Jahr jedem, der Caelestius in seinem Privathaus aufnahm, dieselben Strafen androhte (ebd. 20 [56, 500; 48, 409; Haenel aO. 241]); Volusianus erließ dieses Edikt, nachdem er ein Schreiben des späteren (8. II. / 2. IX. 421) Kaisers **Constantius III erhalten hatte (19 [56, 499f; 48, 403/7; Haenel aO. 240f]; zum Datum A. Chastagnol, Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire [Paris 1962] 278 mit Anm. 168; O. Wermelinger, Rom u. Pelagius [1975] 198_{306}. 203_{342}; ProsLatRomEmp 2, 1185 Volusianus nr. 6; vgl. ebd. 1043 Symmachus nr. 6; 750 Maximus nr. 22).

3. Andere häretische Gruppen. Ungeachtet des Vorgehens dieser beiden Beamten zeigt jedoch gerade die Gesetzgebung gegen die Häretiker, dass die Verbannung (relegatio, deportatio, exilium treten nunmehr synonym auf, zB. bei Theodosius II: Cod. Theod. 16, 5, 58, 2f. 6 vJ. 415) nicht immer mit der K. verbunden war; iJ. 428 zB. verbindet Theodosius II sie mit einer Geldstrafe von 10 Pfund Gold u. der Unfähigkeit zu testieren u. Schenkungen zu machen (ebd. 16, 5, 64, 4 = Cod. Iust. 1, 6, 3, 1 [Wiedertäufer u. Wiedergetaufter]). Im Westen scheint der Caesar Valentinian III in einem Schreiben an den Prokonsul von Africa Georgius vom 4. VIII. 425 die vollständige K. (proscribtio) als alleinige Strafe gegen alle Häretiker, Schismatiker u. Heiden anzudrohen. Der Adressat u. die Erwähnung (nach einer Lücke) von sacri-

legae superstitionis auctores participes conscii könnten jedoch andeuten, dass diese Maßnahme nur die Donatisten betrifft, was die Singularität dieser Anordnung deutlich einschränken würde (Cod. Theod. 16, 5, 63). In den anderen Gesetzen, mit denen Galla Placidia die Religionspolitik des Johannes rückgängig machen wollte (F. Elia, Valentiniano III [Catania 1999] 8. 178/92), ist die K. nicht vorgesehen, auch nicht in Const. Sirmond. 6 vom 9. VII. 425, die sich, wie die anderen, auf die Vertreibung der Häretiker (einschließlich der Manichäer) aus den Städten eines bestimmten Gebiets (in diesem Fall Galliens) beschränkt.

b. Häretische Anführer u. verbotene Aktivitäten. 1. Constantius II. Viel häufiger wurde die vollständige K., allein oder zusammen mit anderen Strafen, den Anführern häretischer Bewegungen (Lehrern, Bischöfen, Klerikern) angedroht oder denen, die verbotene Aktivitäten ausübten (zB. Abhaltung von Versammlungen oder Gottesdiensten). So geschah es unter Constantius II, als ziemlich viele als häretisch angesehene Bischöfe verbannt, eingekerkert u. ihres Besitzes beraubt wurden. Julian rühmte sich, die Verbannten zurückgerufen u. die eingezogenen Güter zurückerstattet zu haben (s. o. Sp. 368f). Constantius hatte vor allem die antiarianischen Bischöfe verfolgt; berühmtestes Beispiel ist Athanasios, dem derselbe Kaiser, als er ihn iJ. 346 aus seinem zweiten Exil zurückrief, die Rückerstattung seiner Besitztümer, die ihm fortgenommen worden waren, zusicherte (Athan. apol. c. Arian. 51, 2f. 5 [2, 1, 132f Opitz; ep. 1f]; Socr. h. e. 2, 23, 5f. 8; Cassiod. hist. 4, 26, 2f. 27, 2 [195f]; Niceph. Call. h. e. 9, 21 [PG 146, 312D/6A]; Theodrt. h. e. 2, 11 [nur ep. 2]).

2. Unterdrückung der Priszillianisten. Auch wenn Habgier als eines der Motive genannt werden muss, die Magnus Maximus zu der blutigen Unterdrückung der Priszillianisten trieben, was auch orthodoxe Bischöfe wie Ambrosius v. Mailand, Martin v. Tours u. selbst Papst Siricius zum Protest veranlasste, richteten sich die K. wahrscheinlich nur gegen Priszillian u. seine engsten Anhänger, die mit ihm (wahrscheinlich iJ. 385) hingerichtet bzw. sofort darauf verbannt wurden (Sulp. Sev. dial. 2 [3], 11, 10f [CSEL 1, 209f]; chron. 2, 51, 2/4 [ebd. 104]); übrigens erging das Urteil, wenigstens offiziell, wegen magischer Praktiken (maleficium) in Verbindung mit der vielleicht nicht ganz unbegründeten Anschuldigung, manichäischen Lehren nahezustehen (H. Chadwick, Priscillian of Avila [Oxford 1976] 94/7. 132/6. 143/7; G. Sfameni Gasparro, Priscilliano asceta carismatico o cripto-manicheo?: Hestiasis, Festschr. S. Calderone 4 [Messina 1992] 163/212).

3. Arcadius. Im J. 398 bestrafte er die eunomianischen u. montanistischen Kleriker, die Zusammenkünfte auf dem Lande organisiert hatten, entweder mit vollständiger K. u. unbefristeter Verbannung oder mit dem Tod, wenn sie in einer Stadt festgenommen worden waren (Cod. Theod. 16, 5, 34 pr.; s. o. Sp. 373 zur K. der Versammlungsorte u. Sp. 393 zur Verbrennung der Bücher, die möglicherweise mit der K. der Güter derer, die sie versteckt hatten, einherging). Ein Jahr später wurden die antistites der Eunomianer mit K. u. Deportation bedroht, wenn sie bei einer etwaigen Zusammenkunft angetroffen wurden (Cod. Theod. 16, 5, 36, 2; zu den einzelnen Aspekten der Rechtsunfähigkeit o. Sp. 369f). Derselbe Kaiser bestrafte iJ. 404 Beamte u. Bischöfe mit vollständiger K., die Joh. Chrysostomos unterstützt hatten; dies ist in diesem Fall die einzige Strafe, außer dem Verlust des Cingulum für die ersteren u. der Kathedra für letztere (Cod. Theod. 16, 4, 4). Die Bestrafung der Unterstützer des Joh. Chrysostomos wird auch bezeugt von Pallad. vit. Joh. Chrys. 11, 54/8 (SC 341, 218/20; s. auch Niceph. Call. h. e. 13, 30 [PG 146, 1027D]), der das Gesetz in das J. 406 datiert u. als Strafe die Amtsenthebung für die Beamten, Geldstrafen u. Verbannung für die übrigen Beschuldigten hervorhebt, ohne eine K. zu erwähnen (zu den Bischöfen o. Sp. 377).

4. Honorius gegen die Donatisten. α. Vor dem Religionsgespräch von Karthago. Im Westen begegnet die K. als einzige Strafe für jemanden, der eine Wiedertaufe spendet, im Brief des Honorius an den praefectus praetorio Italiae Hadrianus vom 12. II. 405 (am selben Tag wurde auch ein Edikt erlassen: Cod. Theod. 16, 5, 38. 6, 3). Zu beachten ist, dass die facultatum omnium publicatio vom Provinzgouverneur verhängt werden muss, d. h. in einem Strafurteil. Jedoch werden die Güter den Kindern übertragen, die den ‚Irrglauben' nicht teilen oder sich davon lossagen u. zum kath. Bekenntnis zurückkehren (ebd. 16, 6, 4 pr. 5). Die erste der beiden Stellen sieht auch die K. von Liegenschaften u. weit reichende rechtliche Verkürzungen vor

(§§ 1. 3; s. o. Sp. 373; vgl. o. Sp. 369). Bemerkenswert ist ferner die Klassifizierung der Donatisten als Häretiker im principium; zum Einfluss Augustins auf diesen Punkt u. zu anderen Aspekten der antidonatistischen Gesetzgebung F. Morgenstern: SavZsRom 110 (1993) 103/23. Die Übertragung der Güter auf die Eltern ist eine Vergünstigung, die Honorius (s. o. Sp. 395) zwei Jahre später auch Manichäern, Phrygern u. Priszillianisten gewährte, allerdings in weit größerem Umfang (auf- u. absteigende sowie Seitenlinie bis zum zweiten Grad: Cod. Theod. 16, 5, 40, 2 = Cod. Iust. 1, 5, 4, 1). Hauptsächlich gegen die Donatisten wendet sich Honorius am 15. I. 409 aus Anlass von Vorfällen in Africa, bei denen es zum Eindringen in Kirchen u. zu Gewaltakten gegen Bischöfe u. Kleriker kam. Die Schuldigen, gleich welchen gesellschaftlichen Ranges, sollen zu Bergwerksarbeit oder Deportation verurteilt, ihr gesamtes Vermögen soll eingezogen werden; in Zukunft jedoch sollen ähnliche Verbrechen mit dem Tod bestraft werden. Der letzte Teil dieser Konstitution, die schon zu Beginn die Duldsamkeit oder Lauheit der Amtsträger beklagt, ruft die kaiserl. Behörden u. Organe der Munizipien zu größerer Wachsamkeit gegenüber den Aktivitäten der Donatisten, der Häretiker allgemein sowie der Juden u. Heiden auf. Angedroht werden unterschiedliche Strafen, besonders vollständige K. u. Deportation, gegenüber Mitgliedern der örtlichen Kurien, die es versäumen, einschlägige Vergehen, die in ihrer Stadt respektive ihren Amtsbezirken geschehen sind, anzuzeigen (Const. Sirmond. 14, teilweise wieder aufgenommen im 2. Teil von Cod. Theod. 16, 2, 31 [vgl. Cod. Iust. 1, 3, 10] u. 16, 5, 46).

β. Donatisten u. andere Häretiker. Aus der Person des Adressaten, des comes Africae Heraclianus, kann man schließen, dass sich auch das Schreiben, das Honorius am 25. VIII. 410 an ihn richtete, in erster Linie auf die Donatisten bezog. Indem der Kaiser ein oraculum außer Kraft setzt, das den Häretikern erlaubt hatte, Gottesdienst zu feiern, ordnet er Todesstrafe u. K. für die an, die es wagen, sich in der Öffentlichkeit zu versammeln (Cod. Theod. 16, 5, 51 = 16, 5, 56). Allerdings ist es wahrscheinlich, dass der Brief ein Gesetz von allgemeinerer Bedeutung widerspiegelt, mit dem Honorius vermutlich die Forderungen der Synode v. Karthago vom 14. VI. 410 genehmigte (Reg. eccl. Carth. exc. 16, 107 [CCL 149, 220]) u. die Heiden u. Häretikern einige Zeit zuvor gewährte Toleranz wieder aufhob. Die Toleranzpolitik wurde vielleicht im März 409 eingeschlagen, allem Anschein nach auf Druck einiger einflussreicher Heiden, wie des Priscus Attalus, der zum praefectus urbi ernannt u. wenig später von Alarich dem Senat als Gegenkaiser aufgezwungen wurde, vor allem aber auf Betreiben des Generidus, der so die neue Würde annehmen konnte, zu der ihn Honorius bestimmt hatte (comes Illyrici oder eher magister officiorum per Illyricum); vgl. Spagnuolo Vigorita, Militia Anm. 21.

γ. Konsequenzen des Religionsgespräches von Karthago. Ausdrücklich gegen die Donatisten wendet sich Honorius im Jan. 412 nach dem Abschluss des Religionsgespräches von Karthago, auf dem diese im Juni 411 eine Niederlage gegen die Katholiken erlitten hatten. Alle Bischöfe (sacerdotes), Kleriker u. Laien mussten sich der kath. Kirche anschließen, andernfalls hatten sie dem Fiscus nach ihrem sozialen Stand gestaffelte Geldstrafen zu zahlen, von 50 Pfund Gold für die illustres bis 10 Pfund Silber für die circumcelliones. Diejenigen aber, die eine solche Strafe nicht zur Einsicht brachte, verfielen der K. aller Güter; für die Laien ist dies die einzige Strafe, die sie wegen ihres Glaubens trifft, u. dies auch nur im Fall der Widersetzlichkeit, während die sacerdotes, clerici u. ministri aus Africa vertrieben werden, wobei ein jeder an einen anderen Ort verbannt wird (Cod. Theod. 16, 5, 52 pr. 3. 5). Für die Geldstrafen der Ehemänner hafteten auch ihre Ehefrauen (§ 2); es wird aber nicht deutlich, ob eine eventuelle K. auch das Eigentum der Letzteren erfasst (zur Übertragung von ecclesiae, conventicula u. praedia an die kath. Kirche s. o. Sp. 379). – Die ungewöhnliche Festsetzung vollständiger K. als Eventualstrafe nur für die, die in ihrem Irrtum verharren, taucht zweieinhalb Jahre später in einem anderen Gesetz des Honorius erneut auf, wenn auch in anderer Form. Hier sind sowohl Donatisten als auch Häretiker allgemein genannt; die Bestimmung dürfte sich aber vornehmlich auf erstere beziehen, zumindest in der Version, die überliefert ist, einem Schreiben an den Prokonsul von Africa Iulianus. Über die rechtlichen Verkürzungen u. die Übertragung der Kultstätten an die Katholiken hinaus werden für Bischöfe u. Kleriker K. u. Relegation festge-

setzt, wiederum für einen jeden auf eine andere Insel bzw. in eine andere Provinz; wenn sie versuchen sollten, sich durch Flucht zu entziehen, unterliegen Personen, die sie verstecken, denselben Strafen. Sodann sind Geldstrafen für Laien vorgesehen, gestaffelt nach der jeweiligen sozialen Stellung, aber nur für jene, die kaiserliche oder munizipale Ämter innehaben oder -hatten. Im Einzelnen muss jeder, der proconsul, vicarius oder comes primi ordinis ist oder war, 200 Pfund Silber an den Fiscus abliefern, wenn er nicht zum kath. Glauben zurückkehrt. Die Strafe wird jedes Mal fällig, wenn er der Mitgliedschaft in einer verbotenen Gruppe für schuldig befunden wird; nach fünfmaligem Vergehen muss er dem Kaiser überstellt werden, der ihn mit Entziehung seines gesamten Vermögens u. seines status bestrafen soll. Auch wenn es nicht ausdrücklich wiederholt wird, dürfte dasselbe Vorgehen auch gegen die anderen honorati angewendet worden sein, die im ‚Irrglauben‘ verharrten, nicht aber gegen die officiales der Gouverneure, die nach fünfmaliger Verhängung der Geldstrafe von 30 Pfund Silber ausgepeitscht u. ins Exil geschickt werden sollten. Schließlich erwartet coloni, die durch Auspeitschung nicht zur Einsicht gebracht werden konnten, die K. eines Drittels ihres peculium (Cod. Theod. 16, 5, 54 vom 17. VI. 414; § 1: Bischöfe u. Kleriker; 2: Personen, die sie verbergen; 3: proconsules usw.; 4: andere honorati; 7: officiales; 8: coloni).

5. Verbot, Häretiker zu beherbergen. Nach dem eben zitierten Gesetz riskiert jeder, der einen donatistischen Bischof oder Kleriker beherbergt, neben der Verbannung die K. seines gesamten Vermögens, u. zwar nicht nur die des Hauses oder Grundstücks, wo der Häretiker sich aufgehalten hatte, wie es sonst üblich war (s. o. Sp. 373/7). Es dürfte sich um eine gezielte Verschärfung seitens der Kanzleien beider Reichsteile gehandelt haben, wenn Theodosius II im Jahr zuvor sowohl eunomianische Bischöfe u. Kleriker, die unerlaubte Zusammenkünfte geleitet haben, als auch die Eigentümer (sofern sie Mitwisser waren) der Häuser oder Grundstücke, wo diese Zusammenkünfte abgehalten worden waren, mit dem Verlust ihres Vermögens bestraft (Cod. Theod. 16, 6, 7 vom 29. III. 413; möglicherweise die einzige Strafe, denn die Ausdrücke stilus proscribtionis u. bonorum amissio bezeichnen mE. beide die vollständige K.). In gleicher Weise wird die K., wiederum allein, wahrscheinlich iJ. 418 vom Präfekten von Rom Volusianus demjenigen angedroht, der Caelestius u. andere Pelagianer aufnimmt (s. o. Sp. 396), u. im Osten von Theodosius II iJ. 435 jedem, der Versammlungen der Nestorianer beherbergt (AConcOec 1, 1, 3, 68 = 1, 3, 181 = 4, 1, 92 vom 3. VIII. 435; vgl. die lat. Zusammenfassung ebd. 1, 4, 204; ferner Cod. Theod. 16, 5, 66, 2 = Cod. Iust. 1, 5, 6, 2; zur Terminologie o. Sp. 356f). Die kaiserl. Anordnung wurde im selben Jahr durch ein Edikt des praefectus praetorio Orientis Flavius Anthemius Isidorus veröffentlicht u. in die Praxis umgesetzt (AConcOec 1, 1, 3, 69f = 1, 3, 128f). Gegen Ende seiner Herrschaft (Ende 449 oder Anf. 450), nach der ‚Räubersynode‘ v. Ephesos, die Bischof Flavianos v. Kpel abgesetzt hatte, war Theodosius II noch rigoroser: Jeder, der Häupter oder Anhänger der Lehre des Nestorios (zu denen Flavianos u. seine Anhänger gezählt wurden) beherbergte oder Bücher dieser ‚Sekte‘ (die verbrannt wurden) besaß, las oder abschrieb, sollte seiner Güter enthoben u. mit dauernder Verbannung bestraft werden (ebd. 2, 3, 2, 89 [348] = 4, 1, 92; andere Fassungen: Coleman-Norton 2, 761 nr. 459). Die Verurteilung des Flavianos, der in der Zwischenzeit verstorben war, u. alle Akte, die den Beschlüssen der ‚Räubersynode‘ Rechtskraft verliehen, wurden von Markian mit Datum vom 6. VII. 452 für ungültig erklärt (AConcOec 2, 1, 3, 121f [480] = 2, 3, 2, 90 [349], zT. in Cod. Iust. 1, 3, 23).

6. Honorius u. Theodosius II. In der Zwischenzeit blieb die vollständige K. für die Anführer der Häretiker vorgesehen oder für Personen, die verbotene Handlungen vollzogen. Honorius zB. setzt die K. iJ. 408 zusammen mit der Verbannung für die fest, die von der orthodoxen Religion verurteilte Lehren weitergeben (Cod. Theod. 16, 5, 45). Das Schreiben vom 27. XI. 408 an den praefectus praetorio Italiae et Illyrici Theodorus hängt wahrscheinlich mit Const. Sirmond. 9 (teilweise in Cod. Theod. 16, 2, 39) zusammen, bezieht sich also auf Kleriker, die ein Bischof für amtsunwürdig erklärt hat oder die ihr Amt freiwillig verlassen haben. Die gleichen Strafen (deportatio … ac proscribtio) schreibt Theodosius II im Osten iJ. 413 für Nestorianer u. Protopaschiten (eine von jenen abgespaltene Gruppe) vor, die es gewagt hatten, das Osterfest an einem anderen Datum zu

feiern als von der orthodoxen Tradition festgesetzt (ebd. 16, 6, 6); derselben Strafe verfallen iJ. 423 Manichäer, Pepyziten (eine montanistische Gruppe) u. Häretiker, die bezüglich des Ostertermins von der Großkirche abweichen (ebd. 16, 10, 24 pr.). Letztere sollten ‚dieselbe Strafe‘ erhalten (eadem poena multamus), also bonorum proscriptio atque exilium; das tertium comparationis sind wahrscheinlich die Heiden, die gerade in 16, 10, 23 (einem Teil desselben Gesetzes) mit bonorum proscriptio ac exilium bedroht wurden, allerdings nur für den Fall, dass sie bei Opferhandlungen angetroffen wurden; daher dürften mE. auch die 16, 10, 24 pr. erwähnten Häretiker nicht als solche bestraft werden, sondern nur, wenn man sie beim Feiern ihrer Gottesdienste antrifft. – Im J. 436 verbannen zwei Schreiben Theodosius' II an Isidoros, praefectus praetorio Orientis, Nestorios u. zwei seiner Anhänger, Photios u. den comes Eirenaios (der dazu noch seiner dignitas entkleidet wird), nach Petra; gleichzeitig wird die K. ihrer Güter angeordnet, die mit Ausnahme des Vermögens des Nestorios, das der Kirche von Kpel übertragen werden soll, dem kaiserl. Schatz einverleibt werden (AConcOec 1, 1, 3, 67 = 1, 3, 180f; 1, 4, 203). Das erste Schreiben stammt vJ. 406 (Konsulat des Isidoros) u. müsste vor dem 28. VIII. abgesandt worden sein (dem Datum, an dem Darius [ProsLatRomEmp 2, 348 nr. 3] als Nachfolger von Isidorus [ebd. 632 nr. 9] bezeugt ist); das zweite müsste in dieselbe Zeitspanne gehören. K. u. Todesstrafe sind darüber hinaus in dem Frg. eines Gesetzes Theodosius' II, das ungefähr auf dJ. 429 datierbar ist, für diejenigen vorgesehen, die einen Christen vom rechten Glauben abbringen (J. B. Pitra, Iuris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta 2 [Roma 1868] 556).

7. Markian u. Leon I. Nach dem Konzil v. Chalkedon bekräftigte Markian iJ. 452 u. erneut 455 das Verbot für Eutychianer u. Apollinaristen, Bischöfe, Presbyter oder andere Kleriker zu weihen; bei Zuwiderhandlung drohte sowohl Ordinierendem als auch Ordiniertem dauerndes Exil u. K. des Vermögens (AConcOec 2, 1, 3, 123 [482] = 2, 3, 2, 91 [350] vom 18. VII. 452; 2, 2, 2, 25 [117] = Cod. Iust. 1, 5, 8, 2 vom 1. VIII. 455; vollständige K. traf Verfasser u. Besitzer häretischer Schriften sowie Verwalter u. Pächter von Liegenschaften, auf denen die Zusammenkünfte stattgefunden hatten: o. Sp. 375. 393; zur K. von Gebäuden für Kult u. Versammlung o. Sp. 381f). Im März 468 bestimmt Leon I in einem Schreiben an den praefectus praetorio Orientis Nikostratos, dass kein Nichtkatholik als Anwalt vor dem Tribunal des Präfekten, der Provinzgouverneure oder vor irgendeinem anderen Gerichtshof fungieren dürfe. Wer diese Funktion dennoch betrügerisch erlangt hat, unterliegt neben der Entfernung aus dem officium advocationis der K. u. unbefristeten Verbannung; Geldstrafen sind vorgesehen für das officium des Präfekten, das die Übertretung zugelassen hat, während der Gouverneur mit der K. der Hälfte seines Vermögens u. fünfjährigem Exil bestraft wird (Cod. Iust. 1, 4, 15 = 3, 6, 8). Einige Jahre später, vielleicht im März 470 (Seeck 138. 141. 417 aufgrund von Cod. Iust. 1, 23, 6 [vgl. ebd. 12, 19, 10]; A. G. Scarcella, La legislazione di Leone I [Milano 1997] 40. 373. 376f; zwischen dem 27. III. 470 u. dem 18. I. 474: ProsLatRomEmp 2, 562 Hilarianus nr. 2), regelt derselbe Kaiser die Formalien der Ernennungsurkunden (probatoriae) der dem praefectus praetorio per Orientem oder Provinzgouverneuren zugeordneten Beamten, um sicherzustellen, dass nur Katholiken Zugang erhalten. Wer diese Vorschrift umgeht, wird abgesetzt u. sein Vermögen konfisziert (Cod. Iust. 12, 59, 9, 1). Die Beschränkungen für Nichtkatholiken beim Zugang zu Ämtern waren in der kaiserl. Gesetzgebung nichts Neues, wenn auch zu bezweifeln ist, dass sie rigide angewendet wurden (Spagnuolo Vigorita, Militia Anm. 2. 18/33 [Lit.]).

8. Basiliskos gegen die Orthodoxen. Im J. 475 richtete sich das Vorgehen des Kaisers umgekehrt gegen die Orthodoxen. Basiliskos wandte die Gesetze, die Theodosius II gegen Häretiker erlassen hatte u. die er seiner Enzyklika, die durch die Ausfertigung für Timotheos II v. Alex. bekannt ist, beifügen ließ, gegen die Verteidiger oder Befürworter der Entscheidungen des Konzils v. Chalkedon an. Der tomus des Papstes *Leo I u. die Schriften, die als häretisch betrachtet wurden, sollten von den Bischöfen anathematisiert u. entsprechend den Vorschriften Konstantins u. Theodosius' II verbrannt werden; Bischöfe u. Kleriker, die die chalkedonensischen Neuerungen gegen den rechten Glauben unterstützten, sollten abgesetzt, Mönche u. Laien zu Verbannung, K. u. schwersten Strafen verurteilt werden (Evagr. h. e. 3, 4 [100/4 Bidez / Parm.]; Niceph. Call. h. e. 16,

3 [PG 147, 121A/5A]). Das Gesetz hatte aber nur eine kurze Lebensdauer, weil Basiliskos (der den Thron Zenons zwischen Jan. 475 u. Aug. 476 usurpiert hatte; ProsLatRomEmp 2, 213 Basiliscus nr. 2) es wenig später selbst widerrief, wobei er die Verurteilung von Nestorios u. Eutyches erneut bestätigte (Evagr. h. e. 3, 7 [106f]; Niceph. Call. h. e. 16, 7 [129]). Später wurde die gesamte Religionsgesetzgebung des Basiliskos von Zenon für ungültig erklärt (Cod. Iust. 1, 2, 16 vom 17. XII. 476).

9. Justinian. α. Verlautbarungen über Unterdrückungsmaßnahmen. Während der Herrschaft Justins dürften die Häretiker sich relativer Ruhe erfreut haben, wie aus einer wahrscheinlich von ihm selbst u. Justinian iJ. 527 erlassenen Konstitution hervorgeht (ebd. 1, 5, 12 pr.; die Zuschreibung stützt sich auf 1, 5, 18, 4). Dieses Gesetz kündigt an, dass man die Einschränkungen gegen sie sowie gegen Heiden, Juden u. Samaritaner wieder verschärfen wolle, besonders gegen Personen, die unerlaubt eine Würde oder ein ziviles oder militärisches Amt bekleiden oder bestimmte Berufe (wie den des Anwalts) ausüben; verhängt werden jedoch nur Geldstrafen, selbstverständlich neben der Amtsenthebung (Spagnuolo Vigorita, Militia Anm. 28f).

β. Manichäer. Nur die Manichäer werden aus dem Reichsgebiet vertrieben; trifft man sie dort dennoch an, sind sie mit dem Tode zu bestrafen (Cod. Iust. 1, 5, 12, 3), eine Anordnung, die sich an die anschließt, die wahrscheinlich Anastasios iJ. 510 in einem Schreiben an Boethius anführt (ebd. 1, 5, 11 vom 9. VIII. 487 oder 510; das Konsulat ohne Kollegen des Boethius wurde aber im Osten nicht anerkannt, wo das J. 487 mit dem Postkonsulat des Flavius Longinus bezeichnet wird [ProsLatRomEmp 2, 233 Boethius nr. 4]; vgl. Cod. Iust. 1, 51, 13; 7, 51, 5; deshalb ist das Konsulat ohne Kollegen des Philosophen *Boethius vorzuziehen, der wahrscheinlich Sohn des Vorhergehenden war [ProsLatRomEmp 2, 233f Boethius nr. 5]). Es ist zu vermuten, dass die vom Gesetz vorgesehene Verbannung u. eventuelle Todesstrafe die K. implizierte. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass es sich um eine jener grundsätzlichen Verdammungen mit geringen praktischen Auswirkungen handelt, mit denen man die Manichäer wiederholt brandmarkte, obwohl die Todesstrafe auch von der justinianischen Fassung (Cod. Iust. 1, 5, 5, 1) der Konstitution Theodosius' II vJ. 428 bestätigt zu werden scheint (die nach dem ‚Manichaeis etiam de civitatibus expellendis' von Cod. Theod. 16, 5, 65, 2 hinzufügt ‚et ultimo supplicio tradendis'). In anderen Gesetzen scheinen die Manichäer nur in bestimmten Fällen mit dem Tode (u. evtl. K.) bestraft zu werden, zB. wenn sie zu dieser Häresie konvertieren, nachdem sie der kath. Kirche angehört hatten, oder mit ehemaligen Glaubensgenossen verkehren, ohne sie anzuzeigen (Cod. Iust. 1, 5, 16 pr. u. 4 vJ. 527/29), oder wenn man sie als Inhaber eines Amtes in der kaiserl. Verwaltung bei der Ausübung ihrer Riten antrifft (ebd. 1, 11, 10, 4 [das wahrscheinlich auf 1, 5, 18 vJ. 527/29 folgt; s. u. Sp. 408f], das jedoch in erster Linie die Heiden im Blick hat u. nicht ganz eindeutig ist).

γ. Manichäer u. andere häretische Gruppen. Die Strafen, die die Manichäer als solche trafen, scheinen sich nicht von denen zu unterscheiden, die anderen Häretikern angedroht wurden, außer in ihrer Höhe; es handelte sich vor allem um Geldstrafen u. rechtliche Verkürzungen (Cod. Iust. 1, 5, 15 vJ. 527, wahrscheinlich zusammen mit 1, 5, 16 in 1, 5, 18, 2. 10 vJ. 527/29 u. 1, 5, 19, 4 von Sept. / Okt. 529 erwähnt). Ebd. 1, 5, 21, 1f vJ. 531 nimmt Manichäern, Borborianern, Montanisten, Taskodrugen, Ophiten, Samaritanern u. Heiden die anderen Häretikern u. Juden zugestandene Möglichkeit, in Streitigkeiten zwischen Glaubensgenossen als Zeugen zu fungieren. Gegen Orthodoxe kann nur ein Orthodoxer als Zeuge auftreten; allen ist dagegen erlaubt, bei Verträgen oder Akten mortis causa als Zeuge zu fungieren (ebd. 1, 5, 21 pr. u. 3; darüber u. über mögliche Vorläufer Spagnuolo Vigorita, Incapacità Anm. 26). Die vollständige K. trifft Häretiker nur in besonderen Fällen, zB. wenn sie ein Grundstück in Erbpacht, Miete oder eine andere Form der Nutznießung nehmen (Nov. Iust. 131, 14, 3 vJ. 545; möglicherweise erfasste die Vorschrift auch den Kauf u. galt außer für Häretiker auch für Heiden, Juden u. Samaritaner, die in den §§ 1f erwähnt werden).

c. Heiden. 1. Verbot der Opfer. α. Constantius II u. Theodosius I. Heiden wird die K. des gesamten Vermögens meist als Strafe für die Ausübung von Opfern angedroht. Zusammen mit der Todesstrafe verhängt sie Constantius II iJ. 356 ohne Unterscheidung der Arten von Opfern (zumindest in dem er-

haltenen Frg.: Cod. Theod. 16, 10, 4 = Cod. Iust. 1, 11, 1, 2 vom 1. XII. 356 nach Seeck). Die K., die auch als einzige Strafe die Provinzgouverneure treffen soll, die es versäumen, dieses Verbrechen zu verfolgen, war möglicherweise in der Todesstrafe enthalten, die schon am 19. II. 356 eingeführt worden war (Cod. Theod. 16, 10, 6). Seine Nachfolger gaben sich weniger streng; Theodosius I scheint iJ. 381 sogar für Opfer im Zusammenhang mit Divination (*Divinatio) nur die K. (proscriptio) anzuordnen (ebd. 16, 10, 7); ebd. 16, 10, 9 = Cod. Iust. 1, 11, 2 vJ. 385 wird die Strafe nicht genannt, es könnte jedoch die Todesstrafe sein; Cod. Theod. 16, 10, 10 u. 11, beide von Theodosius I für den Westen erlassen (24. II. u. 16. VI. 391), sehen nur Geldstrafen für Gouverneure u. andere Amtsträger vor, die Tempel besuchen. Als er im Nov. 392 die Divinationsopfer mit der maiestas gleichstellte, war die Strafe für die anderen heidn. Riten (violata religio) lediglich die K. des betreffenden Ortes oder evtl. eine Geldstrafe (ebd. 16, 10, 12, 2f; s. o. Sp. 374. 387); auch die Gouverneure, die es versäumen, die Opfernden zu bestrafen, sind einer Geldstrafe von 30 Pfund Gold unterworfen (§ 4), ebenso ihr officium.

β. Theodosius II u. Markian. Im J. 423 droht Theodosius II den noch verbliebenen Heiden K. u. Exil an, wenn sie bei Opferhandlungen angetroffen werden, auch wenn sie eigentlich die Todesstrafe verdient hätten (Cod. Theod. 16, 10, 23 [ein Teil desselben Gesetzes, das anordnet, Juden u. Heiden, die friedlich leben, nicht zu belästigen: ebd. 16, 10, 24, 1; s. o. Sp. 386/8; zum principium, das sich auf Manichäer u. andere Gruppen bezieht, o. Sp. 403]). Fünfzehn Jahre später war der Kaiser anscheinend noch milder u. beschränkte sich auf Vermögensstrafen (Nov. Theod. 3, 8 vom 31. I. 438; das Lob der Milde des Kaisers, der den Heiden die verdiente Strafe erspart, lässt ein ,non‘ vor ,in sanguinem‘ vermuten, so dass die wahrscheinliche Lesung lautet ,in fortunas eius, non in sanguinem ira nostra consurgat‘ [Z. 73f]); im übrigen bestätigt die Novelle, dass die Opfernden bis dahin auch mit Verbannung bestraft wurden. – Markian führte strengere Regelungen ein; wer dem Verbot zuwiderhandelte, die Tempel wieder zu öffnen u. dort zu opfern, sollte zum Tode u. zur K. des gesamten Vermögens (proscriptio omnium bonorum) verurteilt werden, zusammen mit denjenigen, die davon Kenntnis hatten u. mit den Opfernden (conscii etiam ac ministri sacrificorum). Ein Provinzgouverneur, der es versäumte, ein so schweres Verbrechen zu ahnden, musste 50 Pfund Gold an den Fiscus zahlen; die gleiche Geldstrafe hatte auch sein officium zu entrichten (Cod. Iust. 1, 11, 7 vom 12. IV. 451).

2. Valentinian I gegen heidnische Beamte. Ein besonderer Fall wird in einem Gesetz Valentinians I vJ. 364 sichtbar. Die Gouverneure u. die apparitores, die einen Christen zum (anscheinend militärischen) Wachdienst an Tempeln herangezogen haben, sollen der Todesstrafe u. der K. verfallen (Cod. Theod. 16, 1, 1 vom 17. XI. 364; s. L. De Giovanni, Il libro XVI del codice teodosiano^2 [Napoli 1985] 27/31; Pergami 109. 296). Es handelt sich um eine Vorschrift nicht nur zum Schutz der Christen, sondern auch um eine an heidnische Beamte gerichtete Ermahnung, wie es signifikanterweise der Adressat des Schreibens war, der praefectus urbi Symmachus, Vater des berühmten Konsuls von 391. Von der K., die seit Leon I alle Nichtkatholiken traf, die das Verbot, den Anwaltsberuf auszuüben, verletzten u. verbotenerweise bestimmte Ämter annahmen, war schon o. Sp. 404 die Rede.

3. Justinian. Speziell an die Heiden richtet sich eine Konstitution aus den ersten Jahren Justinians. Wer, nachdem er Christ geworden ist, zu seinem alten ,Irrglauben‘ zurückkehrt, wird mit dem Tode bestraft; wer dagegen die Taufe noch nicht empfangen hat, soll sich mit allen Angehörigen seines Hauses bekehren, anderenfalls sollen solche Personen aus allen Verwaltungsämtern entfernt u. aller Güter beraubt werden (möglicherweise handelt es sich sowohl um K. des Vermögens als auch um die Unfähigkeit, neue Güter zu erwerben). Heiden dürfen weder unterrichten noch eine Vergütung in Naturalien vom Fiscus empfangen; wer sich in einer solchen Situation befindet u. sich nicht mit allen Familienangehörigen bekehrt, verfällt K. u. Verbannung; die Beamten, die beim Opfern angetroffen werden, trifft die Todesstrafe; wer die Bekehrung vorgetäuscht hat, um Amt, dignitas oder Güter zu behalten, dabei Frau u. Kinder u. andere Angehörige aber im ,Irrglauben‘ belässt, wird aus allen Ämtern entlassen u. seines Vermögens beraubt, daneben werden weitere Strafen verhängt (Cod. Iust. 1, 11, 10 pr./4. 6; zu dieser Konsti-

tution u. ihrer Datierung Spagnuolo Vigorita, Militia Anm. 33; ders., Incapacità Anm. 23f). Bemerkenswert ist die Einladung zur Konversion, die in gewisser Weise an die mehr als ein Jahrhundert zuvor von Honorius an Häretiker (Donatisten u. Manichäer eingeschlossen) gerichtete erinnert, die sich den vorgesehenen Strafen mit einem formlosen u. spontanen Bekenntnis zur kath. Kirche entziehen konnten, selbst nach langer Zugehörigkeit zur häretischen Gruppe u. bei unmittelbar bevorstehender Bestrafung (Cod. Theod. 16, 5, 41 vom 15. XI. 407). Das Verbot für Heiden, Tempel zu besitzen u. zu besuchen, wird für Africa mit Nov. Iust. 37, 5. 8 vJ. 535 erneuert, allerdings ohne Festsetzung von Strafen. Auch werden die Heiden wahrscheinlich darüber hinaus mit angesprochen in dem Verbot, ein Grundstück in Pacht oder Erbpacht zu nehmen, das expressis verbis für Häretiker erlassen u. mit vollständiger K. bewehrt ist (ebd. 131, 14, 3 vJ. 545, zitiert o. Sp. 406).

d. Juden. 1. Konstantin u. seine Dynastie. Im J. 353 drohte Constantius II die K. als einzige Strafe Christen an, die sich dem Judentum zuwandten (Cod. Theod. 16, 8, 7 = Cod. Iust. 1, 7, 1 vom 3. VII. 353 nach Seeck; dieses Datum ist wohl aufgrund der Ereignisse um die Auseinandersetzung mit Magnentius der Datierung auf den 3. VII. 352, die Mommsen vorschlägt, vorzuziehen: ProsLatRomEmp 1, 886 Thalassius nr. 1; Barnes, Athanasius 221; unentschieden Cuneo 204f; Barceló 237_{16}). Die lex venerabilis, auf die er sich bezieht, ist nicht identifizierbar. Eine Konstitution unsicherer Zuschreibung, vielleicht von Constans vJ. 339, hatte für Juden, die gegen einen Glaubensgenossen, der sich zum Christentum bekehrte, Gewalt ausübten, die Verbrennung vorgesehen; erwähnt werden daneben weitere Strafen für Personen, die sich dem Judentum anschließen u., so muss man wohl schließen, für Juden selbst, die sie aufgenommen haben (Cod. Theod. 16, 8, 1 pr. [= Cod. Iust. 1, 9, 3] u. 1; zum Datum s. o. Sp. 389f). Es scheint mE. nicht auszuschließen, dass § 1 nicht von Konversionen zum Judentum handelt, sondern von dem Fall, dass sich jemand (quis … ex populo) bei Gewaltakten den Juden anschließt; dann wäre der Satz cum ipsis poenas meritas sustinebit erheblich klarer.

2. Gratian u. Honorius. Später werden Christen, die sich zu Judentum, Heidentum oder Manichäismus bekehren, nur mehr oder weniger weit reichende rechtliche Verkürzungen angedroht, ebenso denen, die sie dazu überredet haben (vorbehaltlich eventueller besonderer Strafen). Die Konversion zum Judentum wird ausdrücklich erwähnt von Gratian iJ. 383 (Cod. Theod. 16, 7, 3), es ist aber wahrscheinlich, dass andere Gesetze über Apostaten sie mit erfassen, wie ebd. 16, 7, 1 (Theodosius I iJ. 381; s. o. Sp. 370; weitere Zeugnisse bei Spagnuolo Vigorita, Incapacità Anm. 7/9). Im J. 409 droht Honorius den Caelicolae die Strafen der voraufgehenden Gesetze an, wenn sie einen Christen zum Übertritt zur perversitas Iudaica bewegen, d. h., so ist anzunehmen, zu ihrer Gruppe, in der sich jüdische u. christliche Elemente vermischten. Die Strafen sind nicht angeführt, dürften aber hart gewesen sein, da das Verbrechen für schwerwiegender gehalten wird als Mord (Cod. Theod. 16, 8, 19 vom 1. IV. 409; die Gleichstellung mit dem crimen maiestatis betrifft nur den abschließenden, nicht ganz klaren Fall, vielleicht die gewaltsame Entfernung einer Person, die sich in eine Kirche geflüchtet hat; vgl. auch Cod. Iust. 1, 12, 2; G. De Bonfils, L'imperatore Onorio e la difesa dell'ortodossia cristiana contro celicoli ed Ebrei: VetChr 41 [2004] 267/94); es kann sich aber auch um eine der üblichen rein rhetorischen Floskeln handeln.

3. Theodosius II. Dementsprechend bleiben einige Zweifel bezüglich der severitas legum, die Theodosius II im Osten iJ. 415 im Rahmen einer Konstitution von im Wesentlichen milder Tendenz beschwört, die sich gegen den Patriarchen Gamaliel oder andere Juden richtet, die eine freie Person christlichen oder eines anderen Glaubens beschneiden (Cod. Theod. 16, 8, 22 vom 20. X. 415); der Patriarch wird u. a. seiner Ehrenpräfektur entkleidet, nicht aber seines vorherigen Ranges (s. o. Sp. 388. 390f). Zwei Jahre später jedoch werden einem Juden, der einen christl. Sklaven dazu bringt, freiwillig oder auch gegen den eigenen Willen zu konvertieren, Todesstrafe u. K. (proscribtio) angedroht (Cod. Theod. 16, 9, 4 vom 10. IV. 417; s. o. Sp. 391). Im J. 423 bestraft derselbe Kaiser die Beschneidung eines Christen, ohne deutlich zu machen, ob eines Freien oder Sklaven (nostrae fidei homo), mit K. u. dauernder Verbannung (Cod. Theod. 16, 8, 26 = Cod. Iust. 1, 9, 16 vom 9. IV. 423). Im J. 438 wendet er größere Strenge an: Er verfügt

Tod u. K. für den, der einen Christen, gleich ob Freien oder Sklaven, zwingt oder überredet, sich zu seinem Glauben zu bekehren; diese Vorschrift betrifft auch Heiden u. Häretiker, ist aber in erster Linie gegen Juden u. Samaritaner gerichtet (Nov. Theod. 3, 4f = Cod. Iust. 1, 7, 5 u. 1, 9, 18, 3 vom 31. I. 438); dieses u. das vorhergehende Gesetz bieten ein bemerkenswertes Beispiel dafür, wie die kaiserl. Kanzlei allmählich dazu tendiert, Juden u. Häretiker den polytheistischen Heiden gleichzustellen (G. W. Bowersock, Polytheism and monotheism in Arabia and the three Palestines: ders., Selected papers on late antiquity [Bari 2000] 138). Zu Fällen, in denen die vollständige K. auch Juden u. Samaritaner bei Verstößen gegen bestimmte Verbote trifft (Zugang zum Anwaltsberuf u. bestimmten Ämtern, Verwaltung von Grundstücken) s. o. Sp. 404.

e. Andere Fälle. Daneben spielt die K. des gesamten Vermögens oder einzelner Güter in zahlreichen von christlichen Wertvorstellungen geprägten oder die Organisation der Kirche betreffenden Gesetzen eine Rolle (bisweilen mit Übertragung der Güter an die Kirche oder an Klöster, häufig vor allem unter Justinian), etwa in den Bereichen *Ehe, Raub, Vormundschaft über Frauen, *Kastration, Klosterleben oder Bischofswahl, zB. Cod. Iust. 1, 3, 53 u. 9, 13, 1 vJ. 533; 1, 3, 54 vJ. 533/34; 5, 4, 9 u. 1, 4, 33 vJ. 534; Nov. Iust. 5, 6. 12 vJ. 535; 58 vJ. 537; 117 vJ. 542; 123 vJ. 546; 131 vJ. 545; 134 vJ. 556; 139. 154 vJ. 535/36 (ProsLatRomEmp 3, 490 Florus nr. 1); 142 vJ. 558; 143 = 150 vJ. 563; 156 vJ. 542 (vgl. Delmaire 600). Diese Fälle sind aber weniger ergiebig für das Verständnis der Funktion, die die Kaiser der Einziehung des Vermögens innerhalb ihres gesetzgeberischen Apparats beimaßen, um den Sieg der orthodoxen Kirche über nichtchristliche Religionen u. häretische Strömungen sicherzustellen.

M. Alpers, Das nachrepublikanische Finanzsystem. Fiscus u. fisci in der frühen Kaiserzeit = UntersAntLitGesch 45 (1995). – J. Alvarado Planas, La religión como causa modificativa de la capacidad jurídica en la legislación imperial (siglos 4/5): Estudios Hernández-Tejero 2 (Madrid 1994) 19/30. – M. Amelotti, Giustiniano e gli haeretici: Studi in memoria di G. Tarello 1 (Milano 1990) 1/7 bzw. ders. / L. Migliardi Zingale, Scritti giuridici (Torino 1996) 640/6. – P. A. Barceló, Constantius II u. seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums (2004). – T. D. Barnes, Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian empire (Cambridge, Mass. 1993); Constantine, Athanasius and the Christian church: S. N. C. Lieu / D. Montserrat (Hrsg.), Constantine. History, historiography and legend (London 1998) 7/20; Constantine and Eusebius (Cambridge, Mass. 1981); The new empire of Diocletian and Constantine (ebd. 1982); The Constantinian settlement: H. W. Attridge / G. Hata (Hrsg.), Eusebius, Christianity, and Judaism = StudPostBibl 42 (Leiden 1992) bes. 635/57. – A. Barzanò, Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale = Letture cristiane del primo millennio 24 (Milano 1996). – G. Bonamente, Sulla confisca dei beni mobili dei templi in epoca costantiniana: ders. / F. Fusco (Hrsg.), Costantino il Grande 1 (Macerata 1992) 171/201. – S. Bradbury, Constantine and the problem of anti-pagan legislation in the 4th cent.: ClassPhilol 89 (1994) 120/39. – K. Bringmann, Kaiser Julian (2004). – P. Brown, Christianization and religious conflict: CambrAncHist^2 13 (1998) 632/64; The rise of western christendom^2 (Oxford 2003). – C. Buenasca Pérez, La constitución y protección del patrimonio eclesiástico y la apropriación de los santuarios paganos por parte de la iglesia en la legislación de Constancio II: Pyrenae 28 (1997) 229/40. – H. Chadwick, The church in ancient society (Oxford 2001); Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus: CambrAncHist^2 13 (1998) 561/600. – M. Clauss, Kaiser u. Gott. Herrscherkult im röm. Reich (1999) 420/65. – P. R. Coleman-Norton, Roman state and Christian church. A collection of legal documents to A. D. 535, 1/3 (London 1966). – S. Corcoran, The empire of the tetrarchs. Imperial pronouncements and government A. D. 284/324 (Oxford 1996). – G. Crifò, La chiesa e l'impero nella storia del diritto da Costantino a Giustiniano: E. Dal Covolo / R. Uglione (Hrsg.), Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano = Bibliot. di scienze relig. 134 (Roma 1997) 171/96. – P. O. Cuneo, La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337/61) = Materiali per una palingenesi delle costituz. tardoimperiali 2, 2 (Milano 1997). – L. De Giovanni, L'imperatore Costantino e il mondo pagano^2 (Napoli 2003). – R. Delmaire, Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du 4e au 6e s. = CollÉcFrRome 121 (Rome 1989) bes. 597/9. – H. Dipla, Constantin protecteur de la liberté de religion ou persécuteur des païens?: F. Sini / P. P. Onida (Hrsg.), Poteri religiosi e istituzioni. Il culto di S. Costantino imperatore tra oriente e occidente = Sistemi giuridici del Mediterraneo 1 (Torino 2003) 221/32. – H. A. Drake, Constantine and the bishops. The politics of intolerance (Baltimore 2000). – T. G. Elliott, The Chris-

tianity of Constantine the Great (Scranton 1996). – R. M. ERRINGTON, Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I: Klio 79 (1997) 398/443; Church and state in the first years of Theodosius I: Chiron 27 (1997) 21/72. – R. FIORI, Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa = Pubbl. dell'istit. di diritto rom. e dei diritti dell'oriente medit. 72 (Napoli 1996) bes. 61/6. 386/92. 492/506. – M. TH. FOGEN, Die Enteignung der Wahrsager. Stud. zum kaiserl. Wissensmonopol in der Spätantike (1993). – M. FORLIN PATRUCCO, Pagani e cristiani: A. Momigliano / A. Schiavone (Hrsg.), Storia di Roma 3, 1 (Torino 1993) 753/80. – P. P. FORNARO, Giuliano Augusto e i cristiani: Dal Covolo / Uglione aO. 127/41. – M. FUHRMANN, Art. Proscriptio: PW 23, 2 (1959) 2440/4; Art. Publicatio bonorum: ebd. 2484/515. – B. GAIN, L'église de Cappadoce au 4e s. d'après la correspondance de Basile de Césarée (330/79) = OrChrAn 225 (Roma 1985) 365/74. – J. GAUDEMET, L'église dans l'empire romain (4e/5e s.)[2] = Histoire du droit et des instit. de l'égl. en occid. 3 (Paris 1989) bes. 7/21. 288/315. 597/653; La législation anti-païenne de Constantin à Justinien: Cristianesimo nella storia 11 (1990) 449/68; La legislazione antipagana da Costantino a Giustiniano: P. F. Beatrice (Hrsg.), L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani (Bologna 1990) 15/36; La sauvegarde de la foi chrétienne: Islamochristiana 20 (1994) 29/40. – J. GAUDEMET / P. SINISCALCO / G. L. FALCHI (Hrsg.), Legislazione imperiale e religione nel IV sec. = Sussidi patristici 11 (Roma 2000). – N. GAUTHIER, La notion d'apostat dans l'occident latin du 4e s.: J.-M. Poinsotte (Hrsg.), Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'occident latin au 4e s. (Rouen 2001) 129/42. – M. GIEBEL, Kaiser Julian Apostata. Die Wiederkehr der alten Götter (2002). – G. GOTTLIEB / V. ROSENBERGER, Christentum u. Kirche im 4. u. 5. Jh. (2003). – C. W. GRIGGS, Early Egyptian Christianity = Coptic studies 2 (Leiden 2000). – P. GUYOT / R. KLEIN, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen 1/2 (1993/94). – A. M. HARTNEY, John Chrysostom and the transformation of the city (London 2004) bes. 72/4. – T. HONORÉ, Law in the crisis of empire 379/455 A. D. The Theodosian dynasty and its quaestors (Oxford 1998). – D. HUNT, Christianising the Roman empire. The evidence of the Code: J. Harries / I. Wood (Hrsg.), The Theodosian Code (London 1993) 143/58. – J. IRMSCHER, La politica religiosa di Giustiniano contro i pagani e la fine della scuola neoplatonica ad Atene: Beatrice aO. 189/203. – P. JUST, Imperator et episcopus. Zum Verhältnis von Staatsgewalt u. christl. Kirche zwischen dem 1. Konzil v. Nicaea (325) u. dem 1. Konzil v. Kpel (381) = Potsdamer altertumswiss. Beitr. 8 (2003). – E. KARABÉLIAS, L'apostasie à Byzance selon le droit impérial du 6e s. et la discipline ecclésiastique: Il diritto romano canon. quale diritto propr. delle comunità crist. dell'oriente medit. = Utrumque ius 26 (Città del Vat. 1994) 483/524. – V. KEIL, Quellenslg. zur Religionspolitik Konstantins d. Gr.[2] = Texte zur Forsch. 54 (1995). – J. N. D. KELLY, Golden mouth. The story of John Chrysostom (Ithaca 1995) bes. 228/71. – R. KLEIN, Distruzione di templi nella tarda antichità: Att. Accad. Romanist. Costant. 10 (1991 [1995]) 127/52; Spätantike Tempelzerstörungen im Widerspruch christlicher Urteile: StudPatr 24 (Leuven 1993) 135/42. – G. KLINGENBERG, Art. Kirchengut: o. Bd. 20, 1023/99. – W. KUHOFF, Diokletian u. die Epoche der Tetrarchie (2001). – H. LANGENFELD, Christianisierungspolitik u. Sklavengesetzgebung der röm. Kaiser von Konstantin bis Theodosius II = Antiquitas 1, 26 (1977). – A. D. LEE, Pagans and Christians in late antiquity (London 2000). – H. M. LENZ, Privilegia fisci = Rechtswiss. 171 (1994) bes. 44/51. – H. LEPPIN, Theodosius d. Gr. (2003). – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Barbarians and bishops. Army, church and state in the age of Arcadius and Chrysostom (Oxford 1991). – S. N. C. LIEU, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman east = RelGraecRomWorld 118 (Leiden 1994). – A. LINDER, The Jews in Roman imperial legislation (Detroit 1987); The Jews in the legal sources of the early middle ages (ebd. 1997). – J.-M. MAYEUR (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums 1/2 (1996/2003). – N. B. MCLYNN, Ambrose of Milan. Church and court in a Christian capital = The transform. of the class. heritage 22 (Berkeley 1994) bes. 158/219. – R. MACMULLEN, Christianity and paganism in the 4th to 8th cent. (New Haven 1997). – P. MARAVAL, Le christianisme de Constantin à la conquête arabe[2] (Paris 2001). – O. MAZAL, Justinian I u. seine Zeit (2001) bes. 195/252. 287/306. – M. MEIER, Justinian. Herrschaft, Reich u. Religion = Beck'sche R. 2332 (2004); Das andere Zeitalter Justinians = Hypomnemata 147 (2003) bes. 198/215. 298/306. – F. MILLAR, The emperor in the Roman world 31 B. C. / A. D. 337 (London 1977) bes. 163/74. – C. MORESCHINI, Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani: Dal Covolo / Uglione aO. 107/26. – H.-G. NESSELRATH, Kaiserlicher Held u. Christenfeind. Julian Apostata im Urteil des späteren 4. u. des 5. Jh. nC.: Die Welt des Sokrates v. Kpel., Festschr. Ch. Schäublin (2001) 15/43. – K. L. NOETHLICHS, Das Judentum u. der röm. Staat (1996); Kaisertum u. Heidentum im 5. Jh.: J. van Oort / D. Wyrwa (Hrsg.), Heiden u. Christen im 5. Jh. = Studien der Patrist. Arbeitsgem. 5 (Leuven 1998) 1/31; Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – C. M. ODAHL, Constantine and the Christian empire (London 2004). – W. PAKTER, Early

western church law and the Jews: Attridge / Hata aO. 714/35. – F. PERGAMI, La legislazione di Valentiniano e Valente (364/75) = Materiali per una palingenesi delle costituz. tardo-imperiali 2, 4 (Milano 1993). – K. PIEPENBRINK, Konstantin d. Gr. u. seine Zeit (2002). – CH. PIETRI, La cristianizzazione dell'impero: Momigliano / Schiavone aO. 845/76. – S. PIETRINI, Religio e ius Romanum nell'epistolario di Leone Magno = Materiali per una palingenesi delle costituz. tardo-imperiali 1, 6 (Milano 2002) bes. 59/114. – J.-M. POINSOTTE, Chrétiens et juifs au 4e s.: ders. (Hrsg.) aO. 25/36. – A. POURKIER, L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine = Christianisme antique 4 (Paris 1992). – S. PULIATTI, Il ,De iure fisci' di Callistrato e il processo fiscale in età severiana = Pubbl. degli istit. di scienze giurid., econ., polit. e soc. della fac. di giurispr. della Univ. di Messina 173 (Milano 1992) bes. 180/90. – A. M. RABELLO, The attitude of Rome towards conversion to Judaism: ders. / A. Gambaro (Hrsg.), Towards a new European ius commune (Jerus. 1999) 37/68; Giustiniano, Ebrei e Samaritani 1/2 = Monografie del vocabul. di Giustiniano 1/2 (Milano 1987/88); La situazione giuridica degli Ebrei nell'impero romano: A. Lewin (Hrsg.), Gli Ebrei nell'impero romano (Firenze 2001) 125/42. – R. REES, Diocletian and the tetrarchy (Edinburgh 2004). – P. RENUCCI, Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien = Coll. Latom. 259 (Bruxelles 2000). – Y. RIVIÈRE, Constantin, le crime et le christianisme: AntTard 10 (2002) bes. 338/44; Les délateurs sous l'Empire romain = BiblÉcFranç 311 (Rome 2002) bes. 487/94. – PH. ROUSSEAU, The early Christian centuries (London 2002). – F. SALERNO, Dalla ,consecratio' alla ,publicatio bonorum'. Forme giuridiche e uso politico dalle origini a Cesare = Pubbl. del dipart. di diritto romano e storia della scienza romanist. dell'Univ. degli studi di Napoli ,Federico II' 2 (Napoli 1990). – M. R. SALZMAN, The evidence for the conversion of the Roman empire to Christianity in book XVI of the Theodosian Code: Historia 42 (1993) 362/78. – S. SCHWARTZ, Imperialism and Jewish society, 200 B. C. E. to 640 C. E. (Princeton 2001) bes. 186/92. – O. SEECK, Regesten der Kaiser u. Päpste für die J. 311/476 nC. (1919). – H. SEIDEL, Die K. des röm. Rechts. Eine Studie zu den staats- u. kirchenpolitischen Vermögenseinziehungen der Römer, Diss. Göttingen (1955). – P. SILLI, Testi costantiniani nelle fonti letterarie = Materiali per una palingenesi delle costituz. tardo-imperiali 3 (Milano 1987). – R. SMITH, Julian's gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate (London 1995) 207/18. – T. SPAGNUOLO VIGORITA, Aspetti e problemi del processo fiscale in età costantiniana: Att. Accad. Romanist. Costant. 11 (1993 [1996]) 149/70; La confisca come pena per i cristiani: Salvatore Calderone (1915/2000). La personalità scientifica = Atti del convegno intern. Messina-Taormina 2002 (Messina 2006) (im Druck); La giurisdizione fiscale tra Augusto e Adriano: F. Milazzo (Hrsg.), Gli ordinamenti giudiziari di Roma imperiale = Pubbl. della fac. di giurispr. dell'Univ. degli studi di Catanzaro ,Magna Graecia' 40 (Napoli 1999) bes. 453/61; L'incapacità nella legislazione religiosa tardoantica: Studi in on. di F. Grelle (im Druck); Nulla indulgenda militia. L'esclusione dalle cariche nella legislazione religiosa del tardo antico: Studii in on. di G. Franciosi (Napoli 2006) (im Druck). – W. SPEYER, Toleranz u. Intoleranz in der alten Kirche: I. Broer / R. Schlüter (Hrsg.), Christentum u. Toleranz (1996) 83/106. – C. TIERSCH, Joh. Chrysostomus in Kpel = Studien u. Texte zu Ant. u. Christentum 6 (2002). – F. R. TROMBLEY, Hellenic religion and christianization c. 370/529 = RelGraecRomWorld 115, 1/2 (Leiden 1993/94). – W. WALDSTEIN, Bona damnatorum: PW Suppl. 10 (1965) 96/119. – S. WILLIAMS / G. FRIELL, Theodosius. The empire at bay (London 1994).

Tullio Spagnuolo Vigorita
(Übers. Gerhard Rexin).

Konkubinat (concubinatus, contubernium).

Vorbemerkung. In diesem Art. sollen jegliche heterosexuellen, dauerhaften Lebensge-

meinschaften vom Hellenismus bis zur Spätantike Beachtung finden, die außerhalb einer rechtlich anerkannten *Ehe der jeweiligen Gesellschaft stattfanden u. keinen pekuniären Charakter hatten, d. h. sowohl ein K. zwischen zwei freigeborenen oder freien Personen anstelle einer Ehe als auch die eigentlich im röm. Bereich als contubernium firmierende Art des Zusammenlebens zwischen Freien u. Sklaven oder zwischen zwei Sklaven. Die Vollehe war dabei immer das Vorbild u. theoretische Ziel. Es geht einerseits um monogame Verbindungen, andererseits aber auch um polygyne, denn Doppelehen waren zB. für die hellenist. Könige häufig.

A. Nichtchristlich. I. Hellenistisch. a. Monogamie. Abgesehen von polygynen Ausnahmen in den Adelskreisen der griech. Frühzeit (Il. 1, 111/3; 9, 342/452; Od. 1, 429f; 3, 451; Hartmann 215f; Reinsberg 18/20), in Athen während des Peloponnesischen Krieges (Athen. dipnos. 13, 555D/556B; Diog. L. 2, 26; Gell. 15, 20, 6; Andoc. 1, 124. 128f), bei den Königen v. Sparta (Herodt. 5, 39/42) u. Makedonien (Athen. dipnos. 13, 557B/E; Plut. vit. Alex. 9, 3f. 70, 2f; Arrian. anab. 7, 4, 4; Diod. Sic. 107, 6/108, 1; Iust. 12, 10, 9f; Ogden, Polygamy 12f; Carney, Politics 169/89) u. in deren Nachfolge für Potentaten wie Dionysius I v. Syrakus (Diod. Sic. 14, 44, 6/8; 16, 6, 2; Plut. vit. Dion. 3. 6; Ael. var. hist. 13, 10; Cic. Tusc. 5, 59), Antiochos u. Nicomedes III Euergetes (Gran. Lic. 35, 86; Th. Hopfner, Art. Bigamie: o. Bd. 2, 285; Ogden, Polygamy 221), galt in hellenistischer Zeit ein Monogamiegebot (Herodt. 2, 92; Sext. Emp. hypot. 3, 213).

b. Eheverbote. Sie betrafen nur die Ehe zwischen Eltern u. Kindern (vgl. Ödipus), die Geschwisterehe (Plat. leg. 8, 838b) u. die Beziehung mit der Konkubine des Vaters (Men. Sam. 666/72; Lys. frg. 30 Gernet/Bizos). Das bedeutendste Eheverbot in Athen, der am besten überlieferten u. hier betrachteten Polis, war ab ca. 403/402 vC., verstärkt 349/341 vC., das Eheverbot zwischen attischen Bürgern u. Nichtbürgern; dieses förderte K., die auch neben einer Ehe erlaubt waren (Athen. dipnos. 13, 577BC; PsDemosth. or. 43, 51. 57, 30; Isaeus or. 8, 43). Ab 229 vC. waren Ehen zwischen Bürgern u. Nichtbürgern wieder gestattet; somit verringerten sich die K. (Ogden, Bastardy 32/81).

c. Generelles. Die Mitgift war das wichtigste Kriterium für die Legitimität einer Ehe u. zur Unterscheidung von einem K. (Isaeus or. 3, 29. 35; Plaut. Stich. 562; trin. 612. 688/93; anders Sealey 111/33; Grzybeck 206/12). War das Zusammenleben dauerhaft, aber keine Ehe, so bezeichnete man die Frau als παλλακή (Konkubine). Sie entstammte entweder dem Metökenstand oder war eine Freigelassene. Aus K. konnten nur illegitime Kinder, νόθοι, stammen (PsDemosth. or. 59, 16. 118; Just 62f). Sie folgten der Rechtslage der Mutter (Isaeus or. 6) u. waren zwar frei (PsDemosth. or. 23, 53), aber nur in der mütterlichen Familie erbberechtigt (Aristoph. av. 1649f). Neben dem K. aufgrund von Eheverboten gab es auch voreheliche K., bei dem ein Verstoß schon als *Ehebruch gewertet wurde (PsDemosth. or. 23, 53), zur Kompensation sexueller u. emotionaler Defizite wegen des späten Heiratsalters. Ein anderer Teil der K. war nebenehelich. In beiden Gruppen sind die Konkubinen nicht eindeutig von den Hetären zu trennen (PsDemosth. or. 59, 122 = Athen. dipnos. 13, 573D; Davidson 98/125; Hawley 75/91). Solche Beziehungen sollten Defizite der Ehe in Liebe u. Bildung (Athen. dipnos. 13, 583) beheben. Ein weiterer Teil der K. war nachehelich zur Vermeidung von Erbstreitigkeiten der Kinder aus verschiedenen Ehen. Dazu erfolgte oft der Freikauf einer fremden Sklavin, mit der man schon vorher ein Verhältnis hatte (Aristoph. vesp. 1351/9). Diese waren zT. Ex-Hetären (Athen. dipnos. 13, 589C/592D; PsDemosth. or. 36, 45; 48, 53; 59, 29). Die Freilassung brachte Vorteile für den Herrn: Die intensivierte Abhängigkeit; Kinder wurden frei geboren; Einsparung der Geschenke an die Hetäre; keine unliebsame männliche Konkurrenz u. die Übernahme repräsentativer Pflichten.

d. Contubernia. Eine legitime Ehe zwischen u. mit Sklaven war weder in Athen noch andernorts in Griechenland möglich (Plaut. Cas. 68/78); dennoch waren Beziehungen zu Sklaven nicht selten. Der *Geschlechtsverkehr eines Mannes mit seiner Sklavin war erlaubt. Erst Platon wollte diesen unterbinden (leg. 8, 841d/e). Falls die Sklavin mittlerweile freigelassen war, gebar sie freie Kinder, aber keine Bürger (*Bürgerrecht). Freilassung u. Heirat einer Sklavin aus dem eigenen Haus sind nicht belegt. Quasi-eheliche Beziehungen von Sklaven untereinander waren ohne Rechtsfolgen. Sie dienten dazu, Leistung u. Wohlverhalten zu fördern u. die Flucht zu verhindern. Solche

contubernia waren weniger verbreitet als in Rom; die Freilassungswahrscheinlichkeit war geringer. Beziehungen von Sklaven verschiedener Herren sind nicht belegt (Klees 155/61).

e. Fazit. Der K. kompensierte Defizite des Ehemodells, der Bürgerrechtspolitik u. der Vermögensvererbung, ein contubernium eben diese u. das der Sklaverei; beide hatten somit eine Ventil- u. Vermittlerfunktion zwischen den Normen u. Anforderungen der Polis u. den Neigungen der Menschen (Hartmann 234/44). In anderen griech. Städten galten ähnliche Regelungen, die jedoch jede Polis nach ihren eigenen Bedürfnissen zB. nach Öffnung oder Abschottung veränderte.

II. Römisch. a. Republik. 1. Monogamie. Auch in Rom galt ein Monogamiegebot. Mit dem Eingehen einer zweiten Ehe erlosch der Ehekonsens zur ersten (Cic. de orat. 1, 40, 183; Gardner, Frauen 94/6). Erst Diokletian hat die *Bigamie offiziell verboten (Cod. Iust. 5, 5, 2; 9, 9, 18).

2. Übergänge. Länger dauernde Verbindungen von Verheirateten mit Prostituierten (*Dirne) wurden nach griechischen Vorbildern seit dem 2. Jh. vC. häufiger (Plaut. cist. 29. 37; merc. 536f; Ter. ad. 747; hec. 746f; Cic. fin. 2, 12; Liv. 39, 9, 5; Hor. sat. 2, 3, 57; carm. 2, 8; später: Suet. vit. Cal. 36, 1; Plin. n. h. 34. 70; Quint. decl. 15, 2; Martial. 11, 23), dabei auch der griech. Begriff παλλακή übernommen: lat. paelex (A. Baumgartner: ThesLL 10, 1 [1982] 37/40). Bei Plautus verbergen sich hinter den Begriffen wie concubina / concubinatus nichteheliche Beziehungen jeglicher Art mit Frauen, deren Status von freigeboren bis versklavt changiert (Arends Olsen 56/61), ähnlich die Geliebten in der Liebesdichtung. Sogar Nebenfrauen auswärtiger Herrscher mit unklarem Rechtsstatus wurden als concubina bezeichnet (Sall. Iug. 5, 7; in Folge: Gran. Lic. 35, 86; Hygin. fab. 190, 1; Iul. Val. [PsCallisth.] 2, 19 = 2, 30 Kuebler; Amm. Marc. 29, 5, 2; Eutrop. 4, 20, 1). In der Republik hat sich noch kein gültiges juristisches u. gesellschaftliches Konzept für den K. entwickelt, sondern man richtete sich nach der Etymologie des Wortes concumbere: ‚sich zum Beischlaf mit jemandem niederlegen' (R. Thurneyseni, Art. concubina: ThesLL 4 [1906/09] 98f).

b. Kaiserzeit. 1. Einleitung. Im Rom der Kaiserzeit breitete sich wegen der von Augustus in seinen *Ehegesetzen geschaffenen Ehehindernisse (G. Delling: o. Bd. 4, 677/80; Astolfi; McGinn; Mette-Dittmann) der K. weiter aus, denn diese erzwangen die Differenzierung des K. von adulterium u. stuprum (Dig. 48, 5, 35). Die Geliebte eines Verheirateten wurde nun zur paelex mit negativer Konnotation (Dig. 50, 16, 144; Paul. / Fest. s. v. pelices [248 Lindsay]; Gell. 4, 3, 3; Sen. Rhet. contr. 7, 6; Sen. ep. 94, 26).

2. Definition, Abgrenzung zur Ehe. Der K. im kaiserzeitlichen Rom war eine dauerhafte, primär monogame Lebensgemeinschaft ohne die affectio maritalis, also den Willen u. die Möglichkeit zu einer legitimen Ehe (matrimonium iustum) mit legitimen Kindern. Obwohl sozial akzeptiert, fehlte der Frau der honor matrimonii, die ehrenhafte Rechtsstellung einer Ehefrau (Dig. 24, 1, 3, 1; 25, 7, 4; 39, 5, 31 pr.), die *dignitas (Dig. 32, 49, 4), u. der Status der Konkubine war paulo honestior, außer es handelte sich um eine Beziehung zwischen dem Patron u. seiner Freigelassenen (Dig. 25, 7, 1 pr.; 23, 2, 42 pr.; 32, 49, 4). Sie unterschied sich von einer Ehefrau solo dilectu (Paul. sent. 2, 20, 1). Bedeutsam war der Statusunterschied der beiden Partner. Obgleich der K. außerhalb des Rechts (Dig. 25, 7, 3, 1) stand u. eigentlich keine Rechtsfolgen zeitigen konnte, musste die Gesetzgebung ihn in einen gewissen Rahmen stellen: Das Mindestalter lag, wie in der Ehe, bei zwölf Jahren für eine Frau u. vierzehn für einen Mann (Dig. 25, 7, 1, 4). Eine Konkubine war ihrem Partner nicht zur Treue verpflichtet, falls sie nicht dessen Freigelassene war, d. h., er konnte sie nur iure extranei, also mit dem Recht eines Außenstehenden, u. nicht iure mariti, mit dem Recht des Ehemanns, belangen (Dig. 48, 5, 14 pr.). Eine Trennung war daher jederzeit von beiden Seiten aus möglich, falls sie nicht die Freigelassene ihres Mannes war, denn in diesem Fall durfte sie invito patrono nicht wieder heiraten (Dig. 23, 2, 45 pr.). Die Kinder, spurii, galten als illegitim, waren einerseits sui iuris, also gewaltfrei, bedurften andererseits natürlich eines Vormunds; sie hatten keinerlei Erbanspruch auf das Vermögen ihres Vaters u. folgten juristisch der Mutter (Ulp. reg. 4, 2; Rawson, Spurii). Erst seit dem 2. Jh. nC. zeigten sich Ansätze von erbrechtlichen Erleichterungen (BGU 1, 140: Soldaten- u. Veteranenkinder; Dig. 38, 8, 2/8. 17, 1, 2. 2, 1; Gardner, Family 252/67). Ihre Registrierung erfolgte spätestens seit Mark

Aurel (Hist. Aug. vit. Aur. 9, 7/9; Apul. apol. 89). Sie konnten jederzeit vom Vater arrogiert werden (Gaius inst. 1, 104; Epit. Gai 1, 5). Mutter u. Kind hatten vor Justinian kein Recht auf einen Pflichterbteil oder auf Legate von Todes wegen. Trotzdem sind Fälle überliefert, in denen Konkubinen in einem Testament bedacht wurden (Dig. 31, 29 pr.; 32, 29 pr.; 32, 41, 5. 49, 4; 33, 2, 24, 1; 34, 1, 15, 1 pr./1; 34, 2, 35 pr./ 1; 34, 2, 36). Anders als bei Ehefrauen konnte man Konkubinen *Geschenke machen. Dies war unwiderruflich, daraus hervorgehende Geschäfte rechtsgültig (Dig. 24, 1, 3, 1. 1, 58 pr.; 39, 5, 31 pr.; Castello 168; Karabélias, Rapports 439/53).

3. Eheverbote. Den größten Einfluss auf die Ausprägung des K. hatten die Eheverbote des Augustus (G. Delling, Art. Ehehindernisse: o. Bd. 4, 685/7; Liste: Friedl 153/69); sie dienten zur Abschottung der Oberschicht vor sozial weit Darunterstehenden u. Peregrinen: a) Eheverbote verwandtschaftlicher Art, wie das mit der Konkubine des Vaters (Cod. Iust. 5, 4, 4 vJ. 228, Verbot des K.: Dig. 25, 7, 1, 3). – b) Eheverbote standesrechtlicher Art für einen Senator u. seine Nachkommen mit Freigelassenen (Dig. 23, 1, 16; 23, 2, 16 pr.; 23, 2, 23. 42; 23, 2, 44 pr.; 23, 2, 58; 24, 1, 3, 1) oder einer sozial Deklassierten (Dig. 3, 2, 1; 23, 1, 16; 23, 2, 16 pr.; 23, 2, 42; 23, 2, 44 pr./4; 24, 1, 3, 1; 48, 2, 4. 5, 25; Ulp. reg. 13, 1; Cod. Iust. 5, 5, 7. 5, 27, 1); für eine/n ingenuus/a mit einer/m sozial deklassierten ingenua/us u. deren Nachkommen, zB. bei Ehebruch (Dig. 3, 2, 1; 23, 2, 43f; 25, 7, 1, 2; 34, 9, 13; 48, 5, 11, 2. 12, 13; Nov. Iust. 134, 12/4; Ulp. reg. 13, 2), Schaustellergewerbe (Dig. 3, 2, 1; 23, 2, 44. 3, 47; 48, 5, 11, 2; Ulp. reg. 13, 2; Cod. Theod. 4, 6, 3), Kuppelei (Ulp. reg. 13, 1; Dig. 3, 2, 1; 23, 2, 34, 6), Prostitution (Dig. 23, 2, 24; 23, 2, 43 pr./5; 48, 5, 14, 2; *Dirne), Gasthaustätigkeit (Paul. sent. 2, 26, 1; Cod. Theod. 4, 6, 3 = Cod. Iust. 5, 27, 1. 9, 9, 28f vJ. 326; *Herberge), obscuro loco nata (Dig. 25, 7, 3 pr.); für eine/n ingenuus/a mit einer/m peregrina/us, falls sie/er nicht ein conubium besaß (Gaius inst. 1, 56f. 76/9), ein/e ingenuus/a mit einer/m Freigelassenen, falls diese/r noch kein Bürger- bzw. Eherecht wegen der lex Iunia hatte (ebd. 1, 12/47. 3, 72/ 6; Friedl 163f $_{66}$; Gardner, Family 252/67); für einen libertus mit Senatoren (s. oben), mit der Tochter, Ehegattin, Enkelin, Urenkelin seines Patrons (Dig. 23, 2, 64. 66, 1; Cod. Iust. 5, 4, 3; Paul. sent. 2, 19, 9), mit seiner patrona (bis 196 nC. möglich: Dig. 23, 2, 23. 62, 1, dann verboten: Cod. Iust. 5, 4, 3; Paul. sent. 2, 21, 1; unter Todesstrafe 326 nC.: Cod. Theod. 9, 9, 1; Nov. Anth. 1, 3). – c) Eheverbote politischer Art für einen Offizier oder Beamten u. dessen Söhne in den Provinzen mit dort lebenden oder dort geborenen Frauen (Paul. sent. 2, 19, 10f. 20, 2; Dig. 23, 2, 57; 23, 2, 38 pr.; 23, 2, 63. 65; 24, 1, 3, 1; 25, 7, 5; 34, 9, 2, 1; Cod. Iust. 5, 4, 6. 7, 1; Cod. Theod. 3, 16, 1; Hist. Aug. vit. Alex. 42, 4 aber Dig. 23, 4, 26, 3) u. für Soldaten aller Art bis zum Zenturio generell (Gaius inst. 1, 57; Dig. 23, 2, 35. 65, 1; 34, 9, 14; 48, 5, 12, 1; 49, 17, 6). Dieses Verbot galt nur bis Septimius Severus (Herodian. Hist. 3, 8, 5), danach sind Ehen wieder belegt (Cod. Iust. 5, 4, 21 vJ. 426; Nov. Iust. 22, 14; 74, 4, 3; Friedl 229/69). Eheverbote u. Standesunterschiede könnten der Grund für die K. einiger Kaiser sein: zB. **Constantius I mit *Helena, einer Gastwirtin aus Naissus, deren illegitimes Kind, *Constantinus d. Gr., erst durch die Ernennung zum Caesar legitimiert wurde (Zos. hist. 2, 8, 2; Dessau nr. 708 = CIL 10, 517; 8, 1633), Constantinus mit Minervina von unklarem Stand, der Mutter des späteren Caesars Crispus (PsAur. Vict. epit. 41, 4). Die Durchsetzung dieser Eheverbote ist allerdings umstritten (Evans Grubbs, Law 262 $_{4}$).

4. Weitere Gründe. Der K. fungierte auch als Erstverbindung ohne legitime Kinder aufgrund des späten Heiratsalters der Männer vor einer standesgemäßen Ehe oder häufiger als Zweitverbindung nach einer legitimen Ehe zur **Altersversorgung (Dig. 25, 7, 2), zur Vermeidung weiterer erbberechtigter Nachkommen u. zum Schutz der Vorhandenen u. des Familienbesitzes vor einer Stiefmutter, deren Kindern u. ihren Ansprüchen, zB. im Kaiserhaus mit Frauen aus dem Freigelassenenbereich Vespasian (Dio Cass. 66, 14, 1/3; Suet. vit. Vesp. 3. 21; vit. Dom. 12, 3; CIL 6, 12037), Antoninus Pius (ebd. 6, 8972 = Dessau nr. 1836; Hist. Aug. vit. Ant. Pii 8, 9; vit. Aur. 8, 37. 20, 10; Marc. Aurel. seips. 1, 16, 7; Hist. Aug. vit. Aur. 1, 17), Mark Aurel (ebd. 29, 10; ähnlich: PsQuint. decl. 38; Caselli 163/220; Noy 345/61; Watson 219/22). Derartige K. von Senatoren sind kaum belegt (Dig. 24, 1, 3, 1; 34, 9, 16, 1; CIL 1^2, 1259; 6, 17170 eher contubernium). Als Ersatzverbindung zur Vermeidung legitimer Nachkommenschaft bei den Dekurionen wurde der K. erst

im 4. Jh. nC. bedeutsam (Meyer 136/9). Die auffälligste Synthese zwischen Eheersatz zur Wahrung der Standesunterschiede u. dem Schutz der Patronatsrechte ist der die Gesetzgebung so prägende K. zwischen dem Patron u. seiner Freigelassenen (Dig. 23, 2, 41, 1; 25, 7, 1 pr./2). Er changiert zwischen der Unterdrückung u. Ausbeutung der Freigelassenen (Quasischeidungsverbot) u. dem emotionalen Schutz des Patrons bei dem Verbot, die Konkubine in seine Konkursmasse einfließen zu lassen (Dig. 20, 1, 6. 8; 30, 71, 3; 42, 5, 38 pr.). In den Inschriften ist er nicht so häufig. Anders die vielen K. im Bereich der Freigelassenen: erbrechtliche Vorteile u. die Beibehaltung der operae libertorum (Waldstein 161/85), gerade auch für Freilasserinnen, haben den K. gefördert bzw. erzwungen (Friedl 198/213). Die fehlende Mitgift war kein Grund für einen K.; K. zwischen Freigeborenen desselben Standes statt einer legitimen Ehe waren sehr selten (anders noch J. Gaudemet, Art. Familie I [Familienrecht]: o. Bd. 7, 336). Das lag an der Problemlosigkeit einer Scheidung für beide, vor allem jedoch an der Unklarheit der augusteischen Ehegesetze (Dig. 48, 5, 35 pr.), bei denen man immer dem Vorwurf des stuprum entgehen musste, u. den daher konträren Urteilen der Juristen (Dig. 23, 2, 24. 41, 1; 25, 7, 1, 2/3 pr.; 34, 9, 16, 1; McGinn, Concubinage 347/54). In der Nachklassik, wahrscheinlich schon früher, gab es den Ausweg einer testatio (Dig. 25, 7, 3 pr./1). Aurelians Verbot des K. unter Freigeborenen ist reine Fiktion (Hist. Aug. vit. Aurelian. 49, 8; Treggiari, Concubinae 76).

5. Polygynie. Neben diesen monogamen K. außerhalb einer Ehe sind noch polygyne, oft neben einer Ehe, gemäß der Etymologie des Wortes häufig mit Freigelassenen aufgrund der Sonderstellung des Kaisers überliefert: Nero (Dio Cass. 61, 7, 1; Tac. ann. 13, 12/46. 14, 2, 2; Suet. vit. Ner. 28, 1f. 50; CIL 10, 8046, 9; 11, 1414; 15, 7835; auch Suet. vit. Ner. 28, 1f. 44, 1), Lucius Verus (Hist. Aug. vit. Aur. 8, 37; vit. Ver. 7, 10; Lucian. im. 10. 22 [39]; pro im. 40; Marc. Aurel. seips. 8, 37), Commodus (Dio Cass. 72, 4. 13, 5. 22, 4; 73, 16, 5; PsAur. Vict. epit. 17, 5; Hist. Aug. vit. Comm. 8, 6; 11, 9; 17, 1; vit. Pert. 5, 2; vit. Did. 6, 2; Herodian. Hist. 1, 16, 2/17, 1; CIL 10, 5918 = Dessau nr. 406; mit anderen: Dio Cass. 2, 12, 1; Hist. Aug. vit. Aur. 27, 8; vit. Comm. 5, 4. 8. 10; 7, 3; 11, 3), Gordian II (vit. Gord. 19, 3) u. schließlich Gallienus (PsAur. Vict. epit. 33, 1; Aur. Vict. Caes. 33, 6; Hist. Aug. vit. Gall. 21, 3f). Polygynie war allen anderen seit dem 3. Jh. nC. (Paul. sent. 2, 20, 1; Cod. Iust. 5, 26, 1) untersagt; nur wenige überspitzte Stellen, oft auf Sklavinnen bezogen (Quint. inst. 4, 2, 124; Tac. hist. 1, 72. 3, 40, 1; Plin. ep. 3, 14, 3; Hist. Aug. vit. Alex. 42, 4; so Treggiari, Concubinae 77/81; dagegen McGinn, Legislation 312_{256}; Rousselle, Concubinat 81f), u. einige Inschriften (fast alle sukzessive: Treggiari / Dorken 269/72) stellen den monogamen Charakter des K.s in Frage.

6. Contubernia. Sklaven untereinander u. Sklaven mit Freien konnten keine gültigen Ehen schließen (Gaius inst. 1, 84; Paul. sent. 2, 19, 6. 21, 1/4. 29, 2; Ulp. reg. 5, 5; Cod. Iust. 5, 5, 3 pr.). Diese Beziehungen nannte man contubernia. Sie waren für das Gesetz nicht existent u. konnten jederzeit durch den Besitzer der Sklaven bzw. den des Partners mit Sklavenstatus wieder aufgelöst werden; ebenso konnten die Sklaven u. ihre Kinder getrennt verkauft werden. Es galt auch das senatus consultum Claudianum 52 nC. (Tac. ann. 12, 53; Gaius inst. 1, 84/91. 160; Paul. sent. 2, 21a. 1/18; Ulp. reg. 11, 11. 27; Cod. Theod. 4, 6, 3. 12, 1/7; 10, 20, 3. 10; 12, 1, 179; Evans Grubbs, Law 262/77; Friedl 77_{19}); es bestimmte die Versklavung einer freien Frau u. ihres Kindes aus einer Verbindung mit einem fremden Sklaven; hatte der Herr zugestimmt, wurde sie die Freigelassene des Herren ihres Mannes u. nur das Kind versklavt. Spätestens Konstantin verhinderte (weniger aus christlichem Mitgefühl als aus Eigeninteresse; Evans Grubbs, Law 308) bei Staatssklaven die Statusreduktion der Mutter, u. das Kind wurde Latiner, blieb aber somit in Abhängigkeit seines Patrons, des Kaisers. Nur in Ägypten scheint sich dieses SC im Gnom. Id. log. § 109, zumindest im Alltagsleben, nicht durchgesetzt zu haben (PRyl. 2, 103 vJ. 134; PBrux. 19 vJ. 117/18 [= Preisigke, Sammelb. 5, nr. 8263]; Bieżuńska-Małowist 132f). Nach weiteren Verschärfungen hob es erst Kaiser *Iustinianus auf (Cod. Iust. 7, 24, 1). Er befahl auch, eine Sklavenkonkubine u. deren Kinder nach dem Tod des Herrn freizulassen, falls dieser in seinem Testament nichts anderes verfügt hatte (ebd. 7, 15, 3). Contubernia zwischen Sklaven desselben Herren waren zwecks Nachwuchsgewinnung (Varro rust. 1, 17, 5; Colum. 1, 8, 19;

Dig. 5, 3, 27 pr.) u. sozialer Beschwichtigung (Plut. vit. Cat. mai. 21, 6) erwünscht, während die zwischen Sklaven unterschiedlicher Herren sowie Sklaven u. Freien wegen der Eigentumsentfremdung, die der Sklavenbesitzer dadurch erfuhr, nicht im Interesse von Staat u. Gesellschaft waren (Polay 86).

7. Fazit. Der K. diente zur Verhinderung des Aufstiegs unerwünschter Personenkreise, zur Aufrechterhaltung der sozialen Disparität vor oder nach einer adäquaten Ehe mit legitimen Erben, zur Vermeidung weiterer erbberechtigter Nachkommen u. von Stiefverhältnissen, als Altersversorgung (Hermann-Otto 75) u. zur Perpetuierung der Ausbeutung von Freigelassenen u. Sklaven. Statusunterschiede fielen fast immer zugunsten der Männer aus; Vorteile für Frauen wurden unterdrückt. Inschriften sind häufig in Ehetermini abgefasst, auch wenn es sich juristisch nicht um Ehen handelte. Die Zahl belegter K. ist weitaus geringer als bisher angenommen, die der contubernia größer (Gardner, Family 254). Die nachweisbare Verbreitung entspricht bei beiden den von der städtischen Sklaverei geprägten Gebieten des röm. Reichs.

III. Jüdisch. a. Polygynie. Abgesehen von solchen Traditionen im AT (Gen. 4, 19/25; 16, 1/16; 25, 6; 26, 34; 28, 9; 29, 15/30; 30, 3/9; 35, 22/5; Lev. 19, 20/2; Dtn. 17, 17; 21, 15/7; Iudc. 8, 30f; 19, 1/30; 1 Sam. 1, 2/6; 25, 43f; 27, 3; 2 Sam. 3, 7; 5, 13; 15, 16; 16, 21; 1 Reg. 11, 1/8; 2 Reg. 15, 16; 2 Chron. 11, 21; 24, 3; Cant. 6, 8f; Joseph. ant. Iud. 17, 19; b. Iud. 1, 473; Jebamot 1, 1/2, 4; PYadin 26), die dann wieder in Vergessenheit gerieten, u. ihrer hellenist.-röm. geprägten Wiedereinführung, bes. im Königshaus (2 Sam. 3, 7; 5, 13; 16, 21f; Joseph. b. Iud. 1, 96; ant. Iud. 13, 380) u. der Oberschicht (ebd. 12, 186/9; 17, 18. 92; Tos. Jebamot 1, 10; bJebamot 15b; bSukkah 27a; Epstein, Marriage 3/33. 61f), setzte sich im Judentum immer mehr die monogame Ehe durch, wie NT, Damaskusschrift (CD 4, 19/5, 2) u. Tempelrolle (11Q19 57, 17f) zeigen. Die Rechte verschiedener legitimer Ehefrauen waren gleich (Gen. 31, 4; Ex. 21, 10). Nebenfrauen u. Sklavinnen als Konkubinen hatten zwar eine niedrigere Stellung (Gen. 16, 6), aber einige Rechte (Ex. 21, 10); Kinder einer Sklavin waren nicht erbberechtigt (Gen. 21, 10/2; Iudc. 11, 1f), außer im Falle der Unfruchtbarkeit der Ehefrau, um den Fortbestand der Familie zu sichern (Gen. 16. 30, 3/9; *Kinderlosigkeit). Polygynie wurde für aschkenasische Juden durch Rabbi Gershom ben Judah um die Jahrtausendwende, im Osten überhaupt nicht verboten.

b. Eheverbote. Sie waren verwandtschaftlich (K. Thraede, Art. Blutschande: RAC Suppl. 2, 48/53) bzw. standes- u. herkunftsbedingt, zB. für Priester mit Prostituierten, Geschiedenen (Lev. 21, 7/8; Hes. 44, 22; Joseph. ant. Iud. 3, 276 = 3, 12, 2) u. Proselytinnen (bQiddušin 65c/d; Bikkurim 1, 5; Delling, Ehehindernisse aO. 681f), für Freie mit Prostituierten (Joseph. ant. Iud. 4, 244 = 4, 8, 23), für Ehebrecherin u. Geliebten (bJebamot 24b; bSoṭah 27b). Mamzerim, Kinder aus einer verbotenen Verbindung, durften nur Mamzerim (Dtn. 23, 3) oder Proselyten (bJebamot 45b; bQiddušin 69a. 74a) heiraten. Mischehen mit Nichtisraeliten waren strafbar (Dtn. 7, 1/3. 23, 4; bQiddušin 70b), sind aber überliefert (Jacob / Zemer 222).

c. Rechtsregelungen. Die rechtliche Stellung einer Konkubine war unterhalb der einer Ehefrau angesiedelt, wobei sie im babyl. Talmud, dem die Mehrzahl der Gelehrten folgte, weder Ketubbah, ‚Ehevertrag', noch Qiddušin, ‚Anheiligung' (bSanhedrin 21a), im paläst. Talmud zumindest Qiddušin hatte (Jacob / Zemer 66/75). Ob sich hier zwei Arten von K. zeigen (Epstein, Institution 155/88) oder es sich um ein Textproblem handelt, bleibt unklar. Mit Qiddušin war die Konkubine bei Ehebruch, Scheidungsbrief u. Inzest wie eine Ehefrau gestellt. Wichtig war ihre Abgrenzung von der Prostituierten (zona). Die Kinder waren legitim u. erbberechtigt, falls sie Jüdin war (Jacob / Zemer 209/11).

d. Contubernia. Ehen zwischen Freien u. Sklaven waren unmöglich (Joseph. ant. Iud. 4, 8, 23; Giṭṭin 4, 5). Eine vor der Versklavung geschlossene Ehe war weiter gültig; ein Herr konnte seinem Sklaven unter Beachtung der Eheverbote zur Zeugung von Sklavennachwuchs eine Frau geben (Ex. 21, 3/6; bQiddušin 15a); bei Freigelassenen ging man von Geschlechtsverkehr aus (Tos. Horajot 2, 11; jHorajot 3, 7, 23 [48b]; bHorajot 13a). Der Verkehr mit der Sklavin / Nebenfrau eines anderen war verboten (Lev. 19, 20).

e. Fazit. Fortpflanzungsgebot in legitimer Ehe (Gen. 1, 28), zunehmende Monogamie, die Ablehnung außerehelicher Beziehungen (Sir. 9, 1/9; Ilan 214/21) u. der negative Charakter des hebr. pilegeš für Konkubine, ähnlich dem griech. παλλακή oder dem lat. pae-

lex belegen, dass in jüdischer Tradition nur wenig Raum für den K. war. Daher gibt es im MA wenig konkrete Hinweise auf K.; die bestehende moralische Ablehnung wich einem Verbot (Jacob / Zemer 66f).

B. Christlich. I. Staatliche Gesetzgebung. a. Eheverbote. Unter Konstantin setzte sich das Virginitätsideal 320 nC. gegen den Ehezwang der augusteischen Ehegesetze durch (Cod. Iust. 8, 57, 1; *Jungfräulichkeit). Hinzu kamen auch Wiederverheiratungsverbote zum Interessensschutz der Kinder aus erster Ehe (Cod. Theod. 3, 8, 2 vJ. 382; Cod. Iust. 5, 9, 4 vJ. 422; Nov. Theod. 14, 1 vJ. 439; Cod. Iust. 5, 9, 6f vJ. 472 u. 478), die Strafverschärfung bei Verstoß gegen Eheverbote (Cod. Theod. 9, 9, 1), die Ausweitung bestehender (ebd. 4, 6, 3 auch für provinziale Würdenträger) u. neue: Zwischen dem Entführer u. seiner Angebeteten (ebd. 9, 24, 1/4; Cod. Iust. 9, 13, 1f; Nov. Iust. 143 pr.; Evans Grubbs, Abduction 58/83), bei Kolonat (Nov. Iust. 22, 17), bei Keuschheitsgelübden (Cod. Theod. 9, 25, 2 vJ. 364 = Cod. Iust. 1, 3, 5; Nov. Iust. 6, 6) u. zwischen Juden u. Christen (Cod. Theod. 3, 7, 2 = 9, 7, 5; 16, 8, 6 vJ. 339). Später jedoch hob Kaiser *Iustinus I die Eheverbote zB. für Schauspielerinnen im Hinblick auf Justinian u. Theodora (Cod. Iust. 5, 4, 23) sowie dieser die mit Freigelassenen auf (ebd. 5, 4, 28; Nov. Iust. 78, 3. 117, 4/6; *Libertus).

b. Eindämmung des Konkubinats. Dies versuchte Konstantin vergeblich, einerseits durch Verbote (Cod. Theod. 4, 6, 2f), andererseits durch die Hebung der Attraktivität der Ehe, zB. bei freigeborenen, monogam lebenden Partnern durch die temporäre Möglichkeit der nachträglichen Legitimation der filii / liberi naturales, der unehelichen Kinder, die nun von den spurii oder vulgo quaesiti getrennt wurden, durch spätere Eheschließung (Cod. Iust. 5, 27, 5/8; Nov. Iust. 18. 74 vJ. 538; Luchetti; Navarra 59/75; van de Wiel 307/50). Als Motive Konstantins sieht man nicht mehr den christl. Einfluss (Evans Grubbs, Law 277/97), sondern die Wahrung der Standesgrenzen, Schaffung einer neuen Aristokratie (ebd. 289) u. die eigene Erbfolge (Wieling 455/71).

c. Annäherung des Konkubinats an die Ehe. Mit diesem Ziel war die Gesetzgebung Justinians weitaus liberaler; es kam eine legitimatio per rescriptum principis, also durch kaiserlichen Gnadenerlass, hinzu, die ohne eheliche Kinder möglich wurde, oder wenn die Konkubine schon gestorben war (Nov. Iust. 74 vJ. 538). Der K. wurde ein inaequale coniugium (Cod. Iust. 5, 27, 3, 2), eine legitima coniunctio (Cod. Theod. 4, 6, 7), aber keine Ehe inferiorer Ordnung (Niziołek 56f; van de Wiel 332f). Für eine Konkubine u. ihre Kinder nahmen die erbrechtlichen Absicherungen zwischen Konstantin u. Justinian weiter zu, sofern sie in einem Testament bedacht wurden. Ohne Hinterbliebene u. ohne Testament stand ihnen ein Sechstel zu (Cod. Theod. 4, 6, 6; Cod. Iust. 5, 27, 8; Nov. Iust. 18. 74. 89, 12. 117, 2; Arjava 213/7). Eingeräumt wurden nun auch Unterhaltsansprüche der Kinder aus einem K. (Nov. Iust. 89, 12, 6. 89, 13; Niziołek 57; Tomulescu 303f; Wieling 455/71), die noch von Ulpian abschlägig beschieden worden waren (Dig. 25, 3, 5, 6).

d. Fazit. Es gab zwei Hauptgründe für einen K., zum einen die Statusdifferenz der Beteiligten (Cod. Theod. 3, 7, 3 vJ. 428; Cod. Iust. 2, 7, 23, 4 vJ. 506; 5, 4, 23, 7 vJ. 520/23; Lex Romana Burgundionum 37, 1f), zum anderen die Überbrückung der Zeit bis zu einer angemessenen Ehe. – Contubernia gab es weiterhin, zB. mit der eigenen Sklavin (Dig. 20, 1, 8; 42, 5, 38; 49, 15, 21 pr.; Cod. Iust. 9, 9, 24; Cod. Theod. 4, 8, 7 vJ. 331; Const. apost. 8, 32, 12 [SC 336, 238]; Caes. Arel. serm. 42, 5 [CCL 103, 188]; Cassiod. var. 7, 40 [ebd. 96, 289f]; Hieron. ep. 69, 5 [CSEL 54, 686/9]; Liban. or. 48, 30; Max. Taur. serm. 88, 5 [CCL 23, 361]; Sidon. Apoll. ep. 9, 6, 1 [MG AA 8, 153f]) oder mit der eines anderen (Cod. Iust. 2, 20, 4 vJ. 294; 6, 27, 3 vJ. 293; 6, 59, 9 vJ. 294; 7, 16, 3 vJ. 225; 7, 16, 29 vJ. 294). Seit Konstantin war Letzteres den Dekurionen aber nicht mehr erlaubt (Cod. Theod. 12, 1, 6 vJ. 319).

II. Alte Kirche. a. Monogamie. Sie war in legitimer, lebenslanger Ehe zur Zeugung von Nachwuchs das Ziel der Kirche (Lact. inst. 4, 3, 22 [CSEL 19, 282]; A. Oepke, Art. Ehe I: o. Bd. 4, 659f; G. Delling, Art. Geschlechtsverkehr: o. Bd. 10, 817/29; *Enkrateia; *Brautschaft [hl.]).

b. Eheverbote. Die meisten Eheverbote wurden aus der nichtchristl. Antike übernommen (zB. Conc. Elib. vJ. 314 [?] cn. 61. 66 [12f Vives]); daraus resultierende K. waren für die frühe Kirche sehr problematisch, da man zwar den Ausschließlichkeitsanspruch der Ehe forcieren, andererseits aber nicht alle Eheverbote beseitigen wollte oder

konnte. Andere entstanden durch den kirchlichen Kampf gegen Inzest (Esmyol 51/3; Thraede aO. 64/83): Justinian zB. erlaubte die Ehe von Geschwisterkindern (Inst. Iust. 1, 10, 4), während Papst Siricius (oder Damasus I; E. C. Babut, La plus ancienne décretale, Diss. Paris [1904] 67/89) ihr Verbot erneut einschärfte (ep. 10, 4, 14 [PL 13, 1191]). So versuchte die Kirche auch den Zölibat für Kleriker im Zuge der Enthaltsamkeitsforderung durchzusetzen (Conc. Elib. cn. 33 [7 Vives]), zunächst ohne großen Erfolg (Greg. M. ep. 3, 44f; 9, 111. 219; 13, 36f; 14, 16 [CCL 40, 188/90; 40A, 663. 782/90. 1039. 1089f]; Conc. Agath. vJ. 506 cn. 11 [ebd. 148, 200]; Conc. Aurel. vJ. 538 cn. 4 [148A, 115]; Conc. Aspasii vJ. 551 cn. 2 [ebd. 163]; Conc. incerti loci post 614 cn. 8 [ebd. 287]; Conc. Gerund. vJ. 517 cn. 7 [40 Vives]; Conc. Ilerd. vJ. 546 cn. 15 [59 V.]; Conc. Hispal. I vJ. 590 cn. 3 [152f V.]; Conc. Tolet. IV vJ. 633 cn. 43 [207 V.]; Conc. Tolet. IX vJ. 655 cn. 10 [302f V.]). In der Frage der Mischehen verhielten sich die Synoden (Conc. Arel. vJ. 314 cn. 12 [CCL 148, 11]) im Blick auf weitere Bekehrungen (Stark 130/2) weitaus milder als radikale Einzelne (Tert. uxor. 2, 3. 6 [CCL 1, 388. 390f]), außer es handelte sich um Ehen mit Juden (Conc. Elib. cn. 15 [4 Vives]).

c. Vorgehen gegen den Konkubinat. Dies erfolgte auf mehreren Ebenen, zum einen der relativ erfolgreiche Kampf gegen die simultane Polygynie in Ehe u. K. (Tert. castit. 6, 1 [CCL 2, 1023]; Aug. bon. coniug. 6, 34 [CSEL 41, 229]), selbst wenn Sklavinnen die Rolle der Konkubinen einnahmen (Ambr. Abr. 1, 3, 19 [CSEL 32, 1, 515]; Caes. Arel. serm. 42, 5 [CCL 103, 188]; Hieron. ep. 77, 3, 1, 3 [CSEL 55, 39]; Salv. gub. 4, 24/6 [SC 220, 250/2]), so dass bald eine nebeneheliche Mätresse als Scheidungsgrund galt (Ambr. Abr. 1, 4, 25f [519/21]; Aug. serm. 9, 11 [PL 38, 88]; Joh. Chrys. in Rom. hom. 24, 4 [PG 60, 626f]; Isid. Pel. ep. 2, 274 [747 Év.] [PG 78, 703/7]), zum anderen das wenig erfolgreiche Vorgehen gegen die Prostitution, bei dem jede Frau, die unerlaubten Umgang außerhalb einer Ehe pflegte, also auch eine Konkubine, als *Dirne u. somit als verdammenswert betrachtet wurde (Aug. serm. 224, 3 [PL 38, 1094]; Basil. ep. 199 cn. 26. 40 [PG 32, 723/30]; Lact. epit. 61, 6f [CSEL 19, 748]), zum dritten der relativ erfolglose Angriff auf die sukzessive Polygamie (Caes. Arel. serm. 32, 4; 42, 5; 43, 4 [CCL 103, 141f. 188/92]; Hieron. adv. Iovin. 1, 13. 15 [PL 23, 240/5. 258/65]), bei dem auf das schon in heidnischer Antike propagierte Ideal der univira (Tert. uxor. 1, 9. 2, 1 [CCL 1, 382/4]; Friedl 58) zurückgegriffen wurde, also gegen Scheidung, Wiederverheiratung (B. Kötting, Art. Digamus: o. Bd. 3, 1020/2; G. Delling, Art. Ehescheidung: o. Bd. 4, 713/7) u. gegen voreheliche K. / contubernia. Für den noch ungetauften Katechumenen Augustinus (serm. 224, 3, 3; 251, 3, 2 [PL 38, 1094. 1168]; conf. 4, 2. 6, 13, 23. 6, 15, 25; *Katechumenat), aber auch für Christen (Hieron. ep. 69, 5 [CSEL 54, 686/9]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 73, 4 [PG 58, 678]; Leo M. ep. 167, 4 [PL 54, 1204]; Paulin. Pell. euch. 159/75 [SC 209, 68/70]; Sidon. Apoll. ep. 9, 6, 1 [MG AA 8, 153f]) war ein vorehelicher, monogamer K. unter Beachtung der Statusdifferenz bis zu einer standesgemäßen Ehe die Lösung der sexuellen Probleme; reiferen Alters u. bekehrt kritisierte Augustinus sein Verhalten (conf. 2, 3; bon. coniug. 5, 5 [CSEL 41, 193f]; ep. 259, 1 [PL 33, 1073]; serm. 392, 2 [PL 39, 1710]; Brown, Keuschheit 398/437; Brundage 98f; Caselli 204/20; Ludovici Samek 212/72; Shaw, Family 3/51). Zeitweilig kam es sogar zu einer Präferenz der lebenslangen Monogamie im K.: Laut seinem Gegner *Hippolytus (ref. 9, 12, 24f) habe der Bischof Kallist v. Rom um 220 nC. Beziehungen zwischen hochstehenden Christinnen mit Sklaven, Freigelassenen oder Männern von niederer Abkunft mangels passender Ehemänner aus der Oberschicht als De-facto-Ehen anerkannt. Hier handelte Kallist einerseits gemäß seinem Herkommen als Sklave u. seinen Moralvorstellungen von der *Gleichheit der Menschen (Gülzow 103/20), andererseits im rechtlichen Rahmen eingedenk seiner geringen politischen Bedeutung (Gaudemet 333/44; Jonkers 60). So zeichnet sich zeitweilig das Bestehen von zwei Gesellschaften, mit einer Zivilehe u. der kirchl. Ehe, ab. Dahinter stand aber weder eine geänderte Definition der Ehe, noch die gezielte Missachtung der Standesgrenzen, des Eheverbots u. der Bedrohung durch das SC Claudianum (s. o. Sp. 424), sondern Kallist suchte wohl nur einen Ausweg für eine bestimmte Zeit. Dass hochstehende Christinnen keine passenden Christen als Ehemänner fanden, Mischehen vermeiden wollten u. fürchten mussten, als Christinnen von einem Prozess bedroht zu werden u. bestenfalls mittellos dazustehen, berichtet auch Tertul-

lian (uxor. 2, 8; Schöllgen 207/12). Gemäß der noch intakten Moral der ursprünglich heidn. Aristokratie wurden solche Beziehungen hochgestellter Frauen verworfen, sobald genügend adäquate Christen vorhanden u. die Kirche einflussreicher war (Leo M. ep. 167, 4/6 vJ. 458/59 an Bischof Rusticus v. Narbonne [PL 54, 1204f]; Hieron. ep. 128, 4 [CSEL 56, 160f]; Crouzel 304/12). Bei Männern wurden diese Beziehungen im Konzil v. Toledo 400 nC. (cn. 17 [28 Vives]), unter bestimmten Bedingungen in der Traditio apostolica (16 Botte) u. den Apostolischen Constitutiones (8, 32, 13 [SC 336, 238]) weiterhin akzeptiert. Auch Augustin tolerierte lebenslange K. von Männern, die Eheverboten unterlagen, als das kleinere Übel (bon. coniug. 5, 5 [CSEL 41, 193f]).

III. Frühes MA. a. Polygynie. War diese unter den Merowinger- u. Langobardenkönigen verbreitet (Fredegar. chron. 4, 70 [MG Script. rer. Mer. 2, 156]), haben sich spätrömische Rechtsvorstellungen (zB. Lex Romana Burgundionum 37, 3/5) u. der christl. Einfluss nach Dagobert I durchgesetzt, so dass es nur noch eine regina, aber viele königliche Konkubinen gab (Fredegar. chron. 4, 60 [151]); in der Merowingerzeit sank die Zahl der polygynen K. außerhalb des Königshauses bis hin zum Verbot des nebenehelichen K.s mit einer freien Frau (Cassiod. var. 9, 18, 7 [CCL 96, 368f]); monogame K. waren aber unter Wahrung der Standesunterschiede noch möglich.

b. Contubernia. In karolingischer Zeit waren K. nur noch mit Sklavinnen auch neben einer Ehe erlaubt (Konzil v. Mainz vJ. 852; Meyer 164; Arjava 210; anders aber schon Cassiod. var. 9, 18, 7 [CCL 96, 368f]; Lex Romana Visigothorum [Breviarium Alarici] 3, 4, 9; Leges Liutprand. 104 vJ. 729). Die Sklavenkonkubinen konnten aber nicht mehr aufsteigen. Die Erbfolge ihrer Kinder wurde immer eingeschränkter. Die Todesstrafe traf den Sklaven u. seine Herrin, die eine Beziehung hatten (Paul. sent. 2, 21, 1; Cod. Theod. 9, 9, 1 vJ. 326 = Lex Romana Visigothorum 9, 6, 1; Lex Visigothorum 3, 2, 2; Lex Burgundionum [Lex Gundobada] 35, 2; Edict. Theodorici 61; Nehlsen 241/5), genauso den Sklaven, der mit einer freien Frau geflohen war (Edict. Rothari 193. 221; Leges Liutprand. 21 vJ. 721). Zwischen Freien u. Sklaven konnte keine Beziehung bestehen (Lex Visigothorum 3, 2, 3). Dasselbe galt für Sklaven verschiedener Herren. Erst später musste die Auflösung der Beziehung durch die Herren binnen Jahresfrist erfolgt sein (ebd. 10, 1, 17). Bei der Beziehung zwischen einem freien Mann u. einer fremden Sklavin oder colona spaltete sich die Rechtsentwicklung auf: diese war entweder mit Zustimmung von deren Herrn erlaubt (Edict. Rothari 194), u. der Mann war an deren Herrn gebunden, ohne seine Freiheit zu verlieren (Nov. Valent. 31, 5 vJ. 451; Nov. Maior. 7 pr. vJ. 458; Edict. Theodorici 64; Lex Romana Burgundionum 37, 6; Salv. gub. 4, 26 [SC 220, 252]), oder er verlor sogar seine Freiheit (Lex Salica 13, 9. 25, 3. 69; Lex Visigothorum 3, 2, 3; Lex Ribuaria 61, 15; Nehlsen 306/12).

c. Verbot des Konkubinats. Dieses erfolgte zur Durchsetzung der patriarchalisch strukturierten, monogamen, lebenslangen, legitimen Ehe als einziger Form des Zusammenlebens der Geschlechter durch Kaiser Leo VI im Osten Ende 9. Jh. (Nov. imp. Leonis 91; Basilic. 60, 37, 83), im Westen erst auf dem Laterankonzil 1514 durch Papst Leo X (Becker 27f).

C. Zusammenfassung. Der K. u. alle anderen dauerhaften Lebensgemeinschaften außerhalb der legitimen Ehe dienten der jeweiligen Gesellschaft als Ventil, inhärente Eheverbote zu umgehen sowie Sexualität u. Emotionen zu kanalisieren, unter gleichzeitiger Aufrechterhaltung von Besitz, sozialer Disparität u. Ausbeutung Unfreier. Daher gab es in der Antike den K. nur als erzwungene Alternative zur Ehe, nie als freiwillige. Der Spielraum der nichtehelichen Formen des Zusammenlebens wurde bestimmt durch das Bestreben nach eigenen Nachkommen als Erben u. andererseits, falls diese vorhanden waren, weitere vom Erbe auszuschließen. Für die frühe Kirche war nicht der Kampf gegen die Perpetuierung von Ungleichheit entscheidend in ihrem Vorgehen gegen den K., sondern dessen eklatanter Widerspruch zu ihrer sich verfestigenden Ehedoktrin.

L. Arends Olsen, La femme et l'enfant dans les unions illégitimes à Rome = EurHochschSchr 2, 2714 (Bern 1999). – A. Arjava, Women and law in late antiquity (Oxford 1996). – R. Astolfi, La lex Iulia et Papia[2] (Padova 1986). – H.-J. Becker, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft (K.) in der Rechtsgeschichte: G. Landwehr (Hrsg.), Die nichteheliche Lebensgemeinschaft = Veröff. der J.-Jungius-Ges. der Wiss. Hamburg 34 (1978) 13/38. – I. Bieżuńska-

Małowist, L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine = Archiwum filologiczne 2 (Wrocław 1977). – P. Brown, Augustine and sexuality = Protocol of the colloquy of the Center for Hermeneutical Stud. in Hellenistic and Modern Culture 46 (Berkeley, Calif. 1983); Die Keuschheit der Engel = Dtv Wiss. 4627 (1994). – J. A. Brundage, Law, sex and Christian society in medieval Europe (Chicago 1987). – E. D. Carney, The politics of polygamy: Historia 41 (1992) 169/89. – G. C. Caselli, Concubina pro uxore: Riv. Stor. Dir. Ital. 37/8 (1964/65) 163/220. – C. Castello, In tema di matrimonio e concubinato nel mondo romano = Fondazione Nobile Agostino Poggi 1 (Milano 1940). – H. Crouzel, L'église primitive face au divorce = Théol. hist. 13 (Paris 1971). – J. N. Davidson, Kurtisanen u. Meeresfrüchte = BvT Berlin. Tb.-Verl. 76027 (2002). – E. Ebel, Der K. nach altwestnordischen Quellen = ReallexGermAlt ErgBd. 8 (1993). – L. M. Epstein, The institution of concubinage among the Jews: ProcAmAcJewRes 6 (1935) 153/88; Marriage laws in the Bible and the Talmud = Harv. Sem. Stud. 12 (Cambridge, Mass. 1942). – A. Esmyol, Geliebte oder Ehefrau? Konkubinen im frühen MA = ArchKultGesch Beih. 52 (2002). – J. Evans Grubbs, Abduction marriage in antiquity: JournRomStud 79 (1989) 58/83; Law and family in late antiquity. The emperor Constantine's marriage legislation (Oxford 1995). – R. Friedl, Der K. im kaiserzeitl. Rom = Historia Einzelschr. 98 (1996). – J. F. Gardner, Family and familia in Roman law and life (Oxford 1998); Frauen im antiken Rom (1995). – J. Gaudemet, La décision de Callixte en matière de mariage: Studi in on. di U. E. Paoli (Firenze 1955) 333/44. – E. Grzybek, Die griech. Konkubine u. ihre Mitgift: ZsPapEpigr 76 (1989) 206/12. – H. Gulzow, Kallist v. Rom: ZNW 58 (1967) 102/21, bes. 118/21. – E. Hartmann, Heirat, Hetärentum u. K. im klass. Athen = Campus hist. Stud. 30 (2002). – R. Hawley, Pretty, witty and wise. Courtesans in Athenaeus' Deipnosophistai book 13: Intern. Journ. of Moral and Social Studies 8, 1 (1993) 73/91. – E. Hermann-Otto, Ex ancilla natus. Untersuchungen zu den ‚hausgeborenen' Sklaven u. Sklavinnen im Westen des Röm. Kaiserreiches = Forsch. zur antiken Sklaverei 24 (1994). – T. Ilan, Jewish women in Greco-Roman Palestine = TextStudAntJud 44 (Tübingen 1995). – W. Jacob / M. Zemer (Hrsg.), Marriage and its obstacles in Jewish law = Studies in Progressive Halakhah 8 (Pittsburgh 1999). – E. J. Jonkers, Invloed van het christendom op de romeinsche wetgeving betreffende het concubinaat en de echtscheiding, Diss. Amsterdam (Wageningen 1938). – R. Just, Women in Athenian law and life = Routledge Class. Studies (London 1989). – E. Karabélias (Karampelias), La forme de la testatio (ekmartyrion) matrimoniale en droit romain classique et post-classique: RevHistDroitFrÉtr 62 (1984) 599/603; Γάμος καὶ παλλακεία στὴν ὕστερη ἀρχαιότητα. Ρωμαϊκὲς καταβολὲς καὶ βυζαντινὲς θεσμικὲς προεκτάσεις (Athen 1988); Rapports juridiques entre concubins dans le droit romain tardif: Atti dell'Accad. Romanistica Costantiniana 8 (1990) 439/53. – H. Klees, Sklavenleben im klass. Griechenland = Forsch. zur antiken Sklaverei 30 (1998). – J. Kolendo, L'esclavage et la vie sexuelle des hommes libres à Rome: Index 10 (1981) 288/97. – G. Luchetti, La legittimazione dei figli naturali nelle fonti tardo imperiali e giustinianee = Pubbl. del Seminario Giuridico della Univ. di Bologna 136 (Milano 1990). – Th. A. J. McGinn, Concubinage and the Lex Julia on adultery: TransProcAmPhilolAss 121 (1991) 335/75; Prostitution and Julio-Claudian legislation, Diss. Ann Arbor (1986); Prostitution, sexuality, and the law in ancient Rome (New York 1998). – A. Mette-Dittmann, Die Ehegesetze des Augustus = Historia Einzelschr. 67 (1991). – P. M. Meyer, Der röm. K. (1895). – M. Morabito, Droit romain et réalités sociales de la sexualité servile: Dial. Hist. Anc. 12 (1986) 371/87. – M. Navarra, Testi costantiniani in materia di filiazione naturale: Atti dell'Accad. Romanistica Costantiniana 7 (1988) 459/75. – H. Nehlsen, Sklavenrecht zwischen Antike u. MA = Götting. Stud. zur Rechtsgesch. 1 (1972). – M. Niziołek, Legal effects of concubinage in reference to concubine's offspring in the light of imperial legislation of the period of dominate = Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellónskiego 528 (Kraków 1980). – D. Noy, Wicked stepmothers in Roman society and imagination: Journ. of Family Hist. 16 (1991) 345/61. – D. Ogden, Greek bastardy in the classical and Hellenistic periods = Oxford Class. Monogr. (Oxford 1996); Polygamy, prostitutes and death (London 1999). – J. Plassard, Le concubinat romain sous le Haut Empire (Toulouse 1921). – E. Polay, Die Sklavenehe im antiken Rom: Altertum 15 (1969) 83/91. – B. Rawson, Roman concubinage and other de facto marriages: TransProcAmPhilolAss 104 (1974) 279/305; Spurii and the Roman view of illegitimacy: Antichthon 23 (1989) 10/41. – C. Reinsberg, Ehe, Hetärentum u. Knabenliebe im antiken Griechenland = Beck's arch. Bibl. (1989). – A. Rousselle, Concubinat et adultère: Opus 3 (1984) 75/84; Der Ursprung der Keuschheit (1989). – R. P. Saller, Slavery and the Roman family: M. I. Finley (Hrsg.), Classical slavery (London 1987) 65/87. – E. Samek Ludovici, Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino: R. Cantalamessa (Hrsg.), Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini = Studia Patristica Mediol. 5 (Milano 1976) 212/72. – G. Schöllgen, Ecclesia sordida? = JbAC ErgBd. 12 (1984). – R. Sealey, On lawful concubinage

in Athens: ClassAntiqu 3 (1984) 111/33. – B. D. Shaw, Explaining incest: Man 27, 2 (1992) 267/99; The family in late antiquity: Past and Present 115 (1987) 3/51. – R. Stark, Der Aufstieg des Christentums = Neue wiss. Bibl. (1997). – C. S. Tomulescu, Justinien et le concubinat: Studi in on. di G. Scherillo 1 (Milano 1972) 299/326. – S. Treggiari, Concubinae: PapBritSchRome 49 (1981) 59/81; Contubernales in CIL 6: Phoenix 35 (1981) 41/69. – S. Treggiari / S. Dorken, Women with two living husbands in CIL 6: Liverpool Class. Monthly 6 (1981) 269/72. – A.-M. Vérilhac / C. Vial, Le mariage grec = BullCorrHell Suppl. 32 (Paris 1998). – W. Waldstein, Operae libertorum. Unters. zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven = Forsch. zur antiken Sklaverei 19 (1986). – P. A. Watson, Ancient stepmothers = Mnem Suppl. 143 (Leiden 1995). – S. F. Wemple, Women in Frankish society = The Middle ages (Philadelphia 1981). – C. van de Wiel, La légitimation par mariage subséquent de Constantin à Justinien: RevIntDroitsAnt 25 (1978) 307/50. – H. Wieling, Die Gesetzgebung Constantins zur Erwerbsfähigkeit der Konkubinenkinder: Atti dell'Accad. Romanistica Costantiniana 8 (1990) 455/71. – T. Yuge, Die Gesetze im Cod. Theodosianus über die eheliche Bindung von freien Frauen mit Sklaven: Klio 64 (1982) 145/50.

Raimund Friedl.

Konkupiszenz s. Begierde: o. Bd. 2, 62/78.

Konsekration s. Consecratio I: o. Bd. 3, 269/83.

Konstans s. Constans: RAC Suppl. 2, 440/50.

Konstantinopel (stadtgeschichtlich).

A. Byzantion bis zur konstantinischen Neugründung. I. Allgemeines. K., das antike Byzantion u. heutige İstanbul, liegt auf einer Halbinsel am Südausgang des Bosporos ins Marmarameer auf der europäischen Seite. Die letzte Mauer vor der konstantinischen Neugründung, deren Trasse wohl schon älter ist als der Wiederaufbau der Stadt nach der severischen Zerstörung (s. u. Sp. 439), umschloss ein Gebiet von ca. 1,2/1,5 km²; von einer evtl. kleineren älteren Befestigung ist nichts mehr nachweisbar. Die konstantinische Stadt umfasste ca. 7 km², die theodosianische, deren Mauern noch erhalten sind, ca. 12,7 km². – Die Halbinsel von Byzantion hat schon in prähistorischer Zeit menschliche Besiedlung angezogen, wie vereinzelte Funde zeigen. Die Stadt verdankt ihre Gründung zum einen der strategisch günstigen Lage, zum anderen dem Naturhafen im Goldenen Horn. Wegen der nach Süden führenden Oberflächenströmung im Bosporos u. der vorherrschenden Nordwinde waren Schiffe im Transitverkehr zwischen Ägäis u. Schwarzem Meer vor der Durchfahrung des Bosporos häufig zu langen Aufenthalten in Byzantion gezwungen. Ein wichtiger Erwerbszweig war die Fischerei, besonders nach Thunfisch, u. die Ausfuhr von gepökeltem *Fisch.

II. Die antike Stadt. a. Geschichte. Die Geschichte der Stadt Byzantion beginnt mit ihrer Gründung durch dorische Griechen aus Megara um 660 vC. (Datum nach Eus. chron. zJ. [GCS Eus. 5, 185]). Der Name ist wohl thrakischen Ursprungs (D. J. Georgacas, The names of Cple: TransAmPhilolAss 78 [1947] 347/67), die Person des eponymen Gründers, des Königs Byzas, erst sekundär daraus abgeleitet. Die Rolle als Transithafen brachte der Stadt hohe Zolleinnahmen u. führte sie rasch zu Wohlstand, war aber auch die Ursache für häufige Verwicklungen in Kriege u. bedingte deshalb den Bau einer ungewöhnlich starken Befestigung. Byzantion kam 512

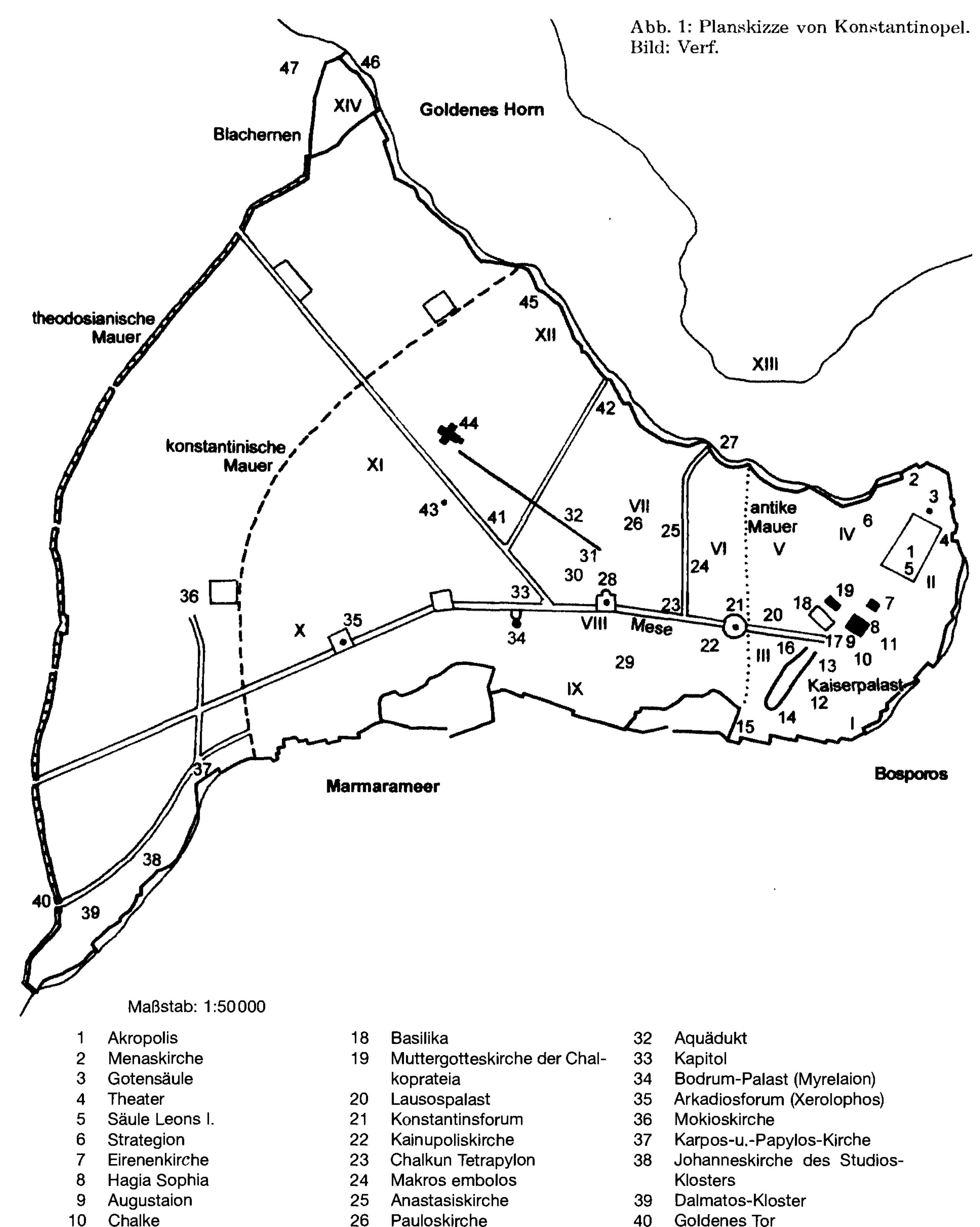


Abb. 1: Planskizze von Konstantinopel. Bild: Verf.

Maßstab: 1:50000

1 Akropolis
2 Menaskirche
3 Gotensäule
4 Theater
5 Säule Leons I.
6 Strategion
7 Eirenenkirche
8 Hagia Sophia
9 Augustaion
10 Chalke
11 Magnaura
12 Audienzhalle (Mosaikenmuseum)
13 Zeuxipposbad
14 Hippodrom
15 Sergios-u.-Bacchos-Kirche
16 Antiochospalast
17 Milion
18 Basilika
19 Muttergotteskirche der Chalkoprateia
20 Lausospalast
21 Konstantinsforum
22 Kainupoliskirche
23 Chalkun Tetrapylon
24 Makros embolos
25 Anastasiskirche
26 Pauloskirche
27 Eirenenkirche am Perama
28 Theodosiosforum (Tauros)
29 Homonoiakirche
30 Bayezid-Kirchen A und B (Muttergotteskirche der Diakonissa)
31 Muttergotteskirche des Kyriotissa-Klosters
32 Aquädukt
33 Kapitol
34 Bodrum-Palast (Myrelaion)
35 Arkadiosforum (Xerolophos)
36 Mokioskirche
37 Karpos-u.-Papylos-Kirche
38 Johanneskirche des Studios-Klosters
39 Dalmatos-Kloster
40 Goldenes Tor
41 Polyeuktoskirche
42 Akakioskirche
43 Säule des Markianos
44 Apostelkirche
45 Laurentioskirche
46 Blachernenkirche
47 Kosmas-u.-Damianos-Kirche

vC. zeitweise unter persische Kontrolle, gehörte dann seit 476 vC. zum Ersten, nach einem Zwischenspiel unter spartanischer Hoheit 390/356 vC. zum Zweiten attischen Seebund. Im J. 340/339 wurde es erfolglos von Philipp II v. Maked. belagert, seit 278 mehrfach von den Galatern bedroht. Seit 146 vC. civitas foederata der Römer, wurde Byzantion 79 vC. Teil der Provinz *Bithynien, behielt seine Autonomie aber bis in die Zeit Vespasians (69/79). – Gravierende Folgen hatte die Parteinahme für Pescennius Niger im Bürgerkrieg gegen Septimius Severus: Byzantion wurde 196 nC. nach fast dreijähriger Belagerung von Severus erobert u. zerstört, die Mauern abgerissen. Es wurde als Kome dem benachbarten Perinthos / Herakleia unterstellt, erhielt bald aber wieder Stadtrechte unter dem Namen Antonina. Der Beginn des Wiederaufbaus wird von frühbyzantinischen Quellen bereits Severus zugeschrieben (PsHesych. 37 [Script. orig. Cpol. 15f Preger]; Joh. Lyd. mens. 1, 12; zur Rolle des Severus in der mittelalterl. Lokalsage von K. Dagron, Cple 61/78), angeblich auf Drängen seines Sohnes *Caracalla. Nach Herodian. 3, 1, 7 besaß die Stadt jedoch noch um 240 keine Mauern.

b. Topographie. Über das antike Byzantion ist nur wenig bekannt. Besiedelt war innerhalb der Mauern hauptsächlich die dem Goldenen Horn zugewandte Seite der Stadt. Erwähnt werden die Akropolis u. ein offener Platz namens Thrakion (Xen. exped. 7, 1), der vielleicht mit dem später sog. Strategion im heutigen Stadtbezirk Sirkeci identisch ist, ferner die Stadtmauer mit dem Haupttor nach Thrakien u. eine Reihe von Tempeln. Byzantion besaß drei Häfen am Eingang des Goldenen Horns, von denen der mittlere mit Molen zusätzlich geschützt war, u. westlich davon einen massiven Rundturm am Nordende der Stadtmauer. – Die nach der severischen Zerstörung neu gebauten Mauern entstanden wohl erst zZt. der gotischen Bedrohung um 258/59, aber entgegen älteren Annahmen sicher auf der alten Trasse, da die erwähnten Häfen der Stadt schon zZt. von Xenophons ‚Anabasis' im Inneren der Befestigung lagen (7, 1, 38f; Mango, Développement 14f). Die angebliche Mauer des Byzas, die nur das Gebiet des späteren Sultanspalastes u. die H. Sophia umschließen würde, ist ein Phantasieprodukt der um 990 entstandenen Lokalgeschichte, der sog. Patria v. K. (PsGeorg. Codin. patr. Cpol. 1, 52 [Script. orig. Cpol. 141 Pr.]). Spätestens beim Wiederaufbau des 3. Jh. erhielt die Stadt ein in etwa rasterförmiges, an den Haupthügeln ausgerichtetes Straßensystem, das an der Flucht einiger Monumente noch erkennbar ist (Berger, Regionen). – Der älteste Aquädukt der Stadt soll auf die Zeit des Kaisers **Hadrian (117/38) zurückgehen. – Eine wichtige topographische Quelle für die Stadt u. ihre Umgebung in vorkonstantinischer Zeit ist der sog. Ἀνάπλους Βοσπόρου des Dionysios v. Byz., der die auf der Fahrt durch das Goldene Horn u. den Bosporos sichtbaren Orte, Tempel u. hl. Bezirke aufzählt (R. Güngerich [Hrsg.], Dionysii Byzantii Anaplus Bospori [1958]). Das allgemein in das 2. oder 3. Jh. nC. datierte Werk muss wegen seiner Tendenz, möglichst viele antike Sagen mit konkreten Orten am Bosporos zu verknüpfen, mit Vorsicht benutzt werden. An materiellen Resten der vorkonstantinischen Stadt sind nur einige Mosaikfragmente aus Privathäusern u. als Spolien wiederverwendete Architekturteile erhalten, dazu Reste der Stadtmauer, die am Ost- u. Südufer der Stadt unter den bestehenden Befestigungen entdeckt wurden (C. Barsanti, Note archeol. su Bisanzio romana: F. De'Maffei / C. Barsanti / G. Guidobaldi [Hrsg.], Cpoli e l'arte delle province [Roma 1990] 11/72). – Septimius Severus wird seit dem 5. Jh. u. a. als Gründer des Zeuxipposbades u. des Hippodroms von K. ausgegeben. Da der Hippodrom aber erst in der Zeit des *Constantinus d. Gr. vollendet wurde u. es keinen Anlass für eine so lange Bauunterbrechung gibt, ist zu erwägen, ob er in Wirklichkeit erst kurz vor der Neugründung begonnen wurde, etwa zZt. des *Licinius, der sich im Bürgerkrieg gegen Konstantin spätestens seit Juli 324 in Byzantion aufhielt u. die Stadt nach seiner endgültigen Niederlage im Sept. dJ. verließ.

c. Religion. An antiken Tempeln sind in Byzantion aus dem Ἀνάπλους Βοσπόρου (s. o.) die des *Zeus, *Apollon u. *Poseidon, der *Artemis, der Aphrodite (*Venus) u. ein Altar der *Athena Ekbasia bekannt; vor der Stadt lag am Goldenen Horn ein Temenos der *Demeter. Nicht erwähnt werden die von der Küste weiter entfernten Tempel des Helios (*Sol), der Aphrodite u. der Artemis auf der alten Akropolis, die bis in christliche Zeit bestanden (s. u. Sp. 470). – Nach der spä-

teren christl. Legende wurde Byzantion vom *Apostel Andreas missioniert, der in Argyropolis beim späteren Galata den Bischof Stachys eingesetzt habe (Niceph. Cpol. chron. synt. 11/8 [112 de Boor] u. ö.). Die Legende entstand wahrscheinlich erst im 6. oder 7. Jh., als wegen der mittlerweile von K. erlangten politischen Stellung der apostol. Ursprung seiner Kirche propagiert werden musste (Dvornik). Der Bischofssitz wurde angeblich durch Bischof Kastinos (230/37) in die Stadt Byzantion verlegt. Diese war zunächst Suffraganbistum der Metropolis Herakleia in *Thracia, ein Hinweis darauf, dass ihre Gründung erst nach der Zerstörung u. Degradierung durch Severus stattgefunden hat. Auch in der Frühzeit der konstantinischen Stadt blieb dieser Status noch erhalten (s. u. Sp. 461). Als historisch angesehen wird erst Bischof Metrophanes (306/14), der kurz vor Konstantins Neugründung starb; von der späteren Legende wird er als Sohn des Bischofs Probos (293/306) u. Enkel des Bischofs Dometios (272/84) ausgegeben, der seinerseits ein Bruder des Kaisers Probus gewesen sei. Eine andere, vielleicht plausiblere Tradition in Quellen der mittelbyz. Zeit lässt die Reihe der Bischöfe v. Byzantion erst mit Philadelphos in der Zeit Caracallas (211/17) beginnen u. nennt danach bis zu Metrophanes nur noch Eugenios u. Rhuphinos. Eugenios soll unter Gordianus III (238/44) für 25 Jahre, Rhuphinos unter Numerianus (282/84) für neun Jahre die *Kathedra bestiegen haben (Chronik des PsSymeon [unveröffentl.]; Georg. Cedren. hist. comp. 256f [1, 449. 451 Bekker]; dazu Dvornik 260f). – Da die Eirenenkirche im Zentrum des antiken Byzantion schon vor der Neugründung Konstantins existierte u. bis zur Weihe der H. Sophia um 360 als Bischofskirche diente (Socr. h. e. 2, 16, 16; Soz. h. e. 3, 9,4), könnte ihr Vorgängerbau der alte Sitz des Bischofs v. Byzantion gewesen sein. – Die lokalen Märtyrer Akakios, Mokios u. Lukillianos wurden später in ihren Grabkirchen (*Memorialbau) in K. verehrt (Janin, Géographie 13/5. 311f. 354/8); ihre Bedeutung außerhalb der Stadt war aber gering.

B. Konstantinopel. I. Die Stadt Konstantins. a. Die Neugründung. Die Arbeiten an der von Konstantin neu gegründeten Stadt K. begannen im Nov. 324, die an den Mauern iJ. 328. Die Einweihung fand nach der Vollendung der *Mauern u. wichtigsten öffentlichen Gebäude am 11. V. 330 statt. *Horoskope des Einweihungstages sind erst seit dem 10. Jh. überliefert (D. Pingree, The horoscope of Cple: Prismata, Festschr. W. Hartner [1977] 305/15). Finanziert wurde der Bau aus den erbeuteten Schätzen des Licinius u. aus konfisziertem Tempelgut (Iulian. Imp. or. 1, 6 [1, 1, 18f Bidez]; Soz. h. e. 2, 5, 3; Dagron, Naissance 34f; *Konfiskation). – Die Gründe, weshalb Konstantin seine Stadt gerade hier anlegte, sind in der strategisch u. wirtschaftlich günstigen Lage zu suchen. Die Legende, der Kaiser habe zuvor eine Gründung in Troja erwogen, ist später aus der Vorstellung von K. als Neuem Rom u. der Sage von der heimlichen Rückübertragung des Palladions in den Osten hervorgegangen (Vogt 348/53; die Sage zuerst bei Joh. Mal. chron. 13, 7 [246 Thurn]). Nach der christl. Gründungssage, die als erster Philostorgios überlieferte (h. e. 2, 9), folgte Konstantin einem für seine Begleiter unsichtbaren Engel, der ihm den Umfang der neuen Stadt anzeigte. – K. war zunächst als traditionelle kaiserliche Gründung, nicht als neue Hauptstadt des Reichs konzipiert. Die architektonischen Analogien zwischen den ältesten Teilen des Kaiserpalasts von K. u. dem von *Rom, soweit sie sich erkennen lassen, gehen nicht über das hinaus, was von den Tetrarchenresidenzen in Thessalonike, Nikomedeia oder *Antiochia bekannt ist. – Die Bezeichnung von K. als zweites Rom findet sich schon bald nach der Stadtgründung in einem Gedicht des Optatianus Porfyrius (carm. 4, 6 [17 Polara]), d. h. in rein rhetorischem Kontext. Auch Konstantin selbst hat seine Stadt möglicherweise in einem Gesetz, dessen Text freilich nur der Kirchenhistoriker Sokrates (h. e. 1, 16) überliefert, als zweites Rom (δευτέρα Ῥώμη) bezeichnet, nie aber als neues Rom (νέα Ῥώμη; zum Folgenden Dölger 13/28; Bühl 35/40). Eine klare Parallelisierung zwischen Rom u. K. ist vor allem in den zwischen 330 u. 347 geprägten *Münzen u. Gedenkmedaillons für beide Städte erkennbar (ebd. 10/44; G. Bühl, Constantinopolis. Das Neue im Gewand des Alten: Brenk 115/36; zur Ikonographie der Personifikation von K. s. u. Sp. 445). – Als neues Rom erscheint K. bei *Libanios (or. 20, 24) u. *Themistios (disc. 3, 42; 14, 184) sowie bereits vor der Rangerhöhung zum Patriarchat 381 in der Titulatur des Bischofs v. K. (Soz. h. e. 7, 9, 3). Es ist aber unwahrscheinlich, dass ihre Verwendung für den Bischof Alex-

andros schon in den nur auf Syrisch erhaltenen Akten einer Synode in Antiocheia iJ. 324 auf eine zeitgenössische Quelle zurückgeht (Dagron, Cple 45f). Statt mit Rom gleichrangig ist K. nach den Änderungen seines politischen Status unter Kaiser **Constantius II (s. u. Sp. 450) nun der alten Hauptstadt in der Ideologie des Ostens übergeordnet. Zur Bezeichnung von K. als Neues *Jerusalem s. u. Sp. 457. – Der Status von K. entsprach in der Zeit Konstantins zunächst dem einer normalen Großstadt. Die Verwaltung wurde von einem Prokonsul, nicht einem Stadtpräfekten geleitet, u. ein vollwertiger *Senat wurde erst bei der politischen Neuordnung um 359 eingerichtet. Der Anonymus Valesii (Chron. min. 1, 6, 30 [MG AA 9, 10]) schreibt Konstantin selbst die Stiftung eines senatus secundi ordinis zu, dessen Mitglieder aber clari, nicht wie in Rom clarissimi waren (Dagron, Naissance 120/4. 192). Es handelt sich hier also lediglich um eine durch die Gegenwart des Kaisers aufgewertete Kurie. Da in Konstantins Zeit der Senat von Rom durch die Aufnahme von Mitgliedern aus dem ganzen Reich die Funktion eines allgemeinen Beratergremiums erhielt, können die in den ersten Jahren in K. lebenden bzw. dort angesiedelten Senatoren (s. u. Sp. 450) prinzipiell als Mitglieder des röm. Senats angesehen werden, was eine Mitgliedschaft in der Kurie von K. nicht ausschließt. Erst später gilt Konstantin als *Gründer des Senats von K., da man nun von der Hauptstadtfunktion der Stadt seit ihrer Gründung ausging u. ein Senat dazu als notwendig angesehen wurde. – Von älteren, nach ihrem Gründer bzw. Neugründer benannten Städten des röm. Reichs unterscheidet sich K. durch die gesteigerte Selbstinszenierung der Person des Kaisers Konstantin. Die erhaltenen Berichte zeigen, dass er ein religiöses Konzept aus christlichen, orientalischen u. traditionell römischen Elementen verfolgte, das wegen der starken Bindung an seine Person nach seinem Tod bald an Integrationskraft verlor u. schon in den letzten Regierungsjahren seines Sohnes Constantius II (337/60) unter dem Druck der Kirche aufgegeben wurde. Wie weit darin in Konstantins späteren Jahren das christl. Element vorherrschte, ist umstritten (K. Groß-Albenhausen, Zur christl. Selbstdarstellung Konstantins: Klio 78 [1996] 171/85 in Auseinandersetzung mit Leeb; K. M. Girardet, Die konstantinische Wende u. ihre Bedeutung für das Reich: E. Mühlenberg [Hrsg.], Die konstantinische Wende [1998] 9/122). Da bereits die Zeitgenossen Schwierigkeiten hatten, diesem religiösen Konzept zu folgen, wird Konstantin je nach Tendenz der Quellen als Förderer des Christentums oder des Heidentums bezeichnet, gelegentlich sogar innerhalb eines Textes (Zos. hist. 2, 29, 3. 30, 1 gegen 2, 31, 2f; Dagron, Naissance 373). – Eine zentrale Rolle im Kaiserkult der Stadtgründungszeit spielte der *Geburtstag der Stadt am 11. V. Er wurde anfangs mit einer jährlichen Wiederholung der Einweihungszeremonie von 330 begangen, die von mehreren Quellen teilweise mit Widersprüchen in den Details überliefert ist. Nach der ältesten Quelle (Joh. Mal. chron. 13, 8 [246f Thurn]) wurde an diesem Tag ein vergoldetes hölzernes Standbild Konstantins, das eine Kopie desjenigen auf dem Forum (s. u. Sp. 445f. 473) war, aber eine *Tyche in der Hand hielt, auf einem Wagen, begleitet von einer Prozession der Bevölkerung, in den Hippodrom gebracht u. vom regierenden Kaiser mit einer *Proskynese verehrt. Ausgangspunkt der Prozession war nach einigen Quellen das Konstantinsforum, wo die Statue im sog. Senat aufbewahrt wurde (s. u. Sp. 446). Die Statue dürfte tatsächlich Konstantin als wagenlenkenden Sonnengott mit einer Viktoria bzw. Tyche in der Hand dargestellt haben (Leeb 17/21). Die Zeremonie kann wegen der Proskynese vor dem Standbild in dieser Form allerdings erst nach Konstantins Tod eingeführt worden sein. Den Umschwung der Religionspolitik um 359 scheint die Zeremonie nicht überstanden zu haben: ihre Abschaffung wird von den Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί, einer lokalgeschichtlichen Exzerpten-Slg. des 9. Jh., in die Zeit des Kaisers *Iulianus (361/63) oder des *Theodosius I (379/95) datiert (Enarr. brev. chron. 5. 38 [Script. orig. Cpol. 21. 41f Pr.]). Die Wagenlenkergruppe wurde angeblich von Julian zerstört, doch könnten zu ihr die vier vergoldeten Bronzepferde gehört haben, die sich später auf dem Carceres-Gebäude des Hippodroms befanden, nach 1204 von den Venezianern geraubt wurden u. heute auf der Fassade von San Marco in Venedig stehen (J. Bergemann, Die Pferde von S. Marco: RömMitt 95 [1988] 115/28 [Lit.]). Falls das zutrifft, könnte auch die dazugehörende Statue entgegen den Angaben des Malalas aus Bronze gewesen sein. Eine

in Tommerby in Jütland gefundene Bronzestatuette, die den *Sol invictus darstellt, aber gleichzeitig Züge einer Kaiserdarstellung aufweist, ist als Miniaturkopie dieser Statue gedeutet worden (Leeb 17f). – Die Stadtgründungsfeier beschränkte sich später auf ein Rennen im Hippodrom, bei dem Gemüse, Kuchen u. Fische an die Bevölkerung verteilt wurden, Letztere von einem Schiff aus, das auf einem Wagen hereingefahren wurde (Const. Porph. cerim. 1, 70 [341/8 Bonn.]); Dagron, Naissance 39/41; Berger, Untersuchungen 449/52. 550/5). – Von Konstantin eingeführt wurde auch der Kult der Tyche von K., die den Kultnamen Anthusa trug. Sie erscheint in vielen ikonographischen Varianten auf Reliefs, Münzen u. Medaillons u. ist zumeist durch einen Helm oder eine Mauerkrone, ein Füllhorn in der Hand u. einen Schiffsbug (prora) unter dem Fuß charakterisiert, in stadtrömischen Münzprägungen auch gelegentlich durch Flügel (Bühl 10/20).

b. Topographie. Wegen der Überbauung durch das heutige İstanbul kann nur ein unsicheres Bild der Stadt K. zur Gründungszeit nach den geringen erhaltenen Resten gewonnen werden (C. Barsanti, Cpoli. Testimonianze archeol. di età costantiniana: G. Bonamente / F. Fusco [Hrsg.], Costantino il grande dall'antichità all'umanesimo [Macerata 1992] 115/50).

1. Repräsentationsarchitektur. Vor den Toren des alten Byzantion ließ Konstantin ein rundes Forum erbauen, in dessen Mitte eine große, noch erhaltene Porphyrsäule stand. Die Statue des Kaisers wird von den Patria eindeutig als Helios / Sol invictus beschrieben (PsGeorg. Codin. patr. Cpol. 2, 45 [Script. orig. Cpol. 174 Pr.]; Th. Preger, Konstantinos-Helios: Hermes 36 [1901] 457/69; *Götterbild), was oft bezweifelt worden ist (I. Karayannopulos, Konstantin d. Gr. u. der Kaiserkult: Historia 5 [1956] 341/57; zusammenfassend Leeb 9/22; Engemann 380/3; zur Statue M. Wallraff, Christus verus Sol = JbAC ErgBd. 32 [2001] 133f). Konstantin war mit dem Globus in der einen, einer Lanze in der anderen Hand dargestellt u. trug eine Strahlen-Krone (*Kranz). Die Abbildung in der Tabula Peutingeriana (*Itinerarium; *Karte) zeigt ihn nackt, was aber nicht zur Ikonographie des Kaisers (*Herrscherbild) u. des Zeus Helios passt u. deshalb als Missverständnis einer späteren Kopie der Karte angesehen werden muss. Die seit Joh. Mal. chron. 13, 7 (246 Thurn) überlieferte Nachricht, es sei dabei eine Statue des Apollon aus Ilion (= Troja) ‚in Phrygien' (ebd.), wiederverwendet worden, ist wohl aus der Legende über die angebliche erste Gründung an diesem Ort (s. o. Sp. 442) herausgesponnen, würde allerdings die Nacktheit erklären. – Ob das heute verdeckte Postament der Säule, das vermutlich mit einem Relief in mehreren Registern dekoriert war (R. H. W. Stichel, Zum Postament der Porphyrsäule Konstantins d. Gr. in K.: IstMitt 44 [1994] 317/27), auch eine Inschrift trug, ist unklar. Von den verschiedenen, seit dem 9. Jh. überlieferten Texten geht offenbar schon die älteste Variante Κωνσταντίνῳ λάμποντι Ἡλίου δίκην (‚Dem Konstantin, der wie die Sonne leuchtet'; Leo Gramm.: 87 Bekker) auf einen Passus in der Gründungsgeschichte des im 6. Jh. schreibenden PsHesychios Illustrios zurück (41 [Script. orig. Cpol. 17f Pr.]). Wegen der für *Weihinschriften unüblichen Form des jambischen Trimeters bzw. byz. Zwölfsilbers kann aber auch sie in dieser Form nicht ursprünglich auf dem Säulensockel gestanden haben; sie dürfte im übrigen lateinisch oder zweisprachig abgefasst gewesen sein (Vogt 350/2). – Die Aufstellung der Statue auf der Säule zu Konstantins Lebzeiten ist bisher nicht bezweifelt worden, obwohl es dafür keine zeitgenössische Quelle gibt. Aus einem Passus der Παραστάσεις (s. oben) wurde der Schluss gezogen, dass die Statue ursprünglich im Kapitol verehrt wurde u. erst bei der Neuordnung unter Konstantios II an ihren späteren Platz kam (P. Speck, Urbs, quam Deo donavimus: Boreas 18 [1995] 143/73). – Der Senat auf der Nordseite des Forums, ein überkuppelter Rundbau mit Portikusfassade, scheint in die Arkadenstellung des Forums eingebaut gewesen zu sein u. ist wohl wirklich mit dem Platz zusammen unter Konstantin entstanden; Quellen über eine Nutzung für Versammlungen, Empfänge usw. gibt es nicht, auch nicht, wie im Fall des zweiten Senatsgebäudes beim Kaiserpalast, aus späteren Zeiten (s. u. Sp. 458). Die Benennung als Senat ist daher sekundär; das Gebäude war wahrscheinlich als Tempel der *Fortuna Constantini erbaut u. diente zur Aufbewahrung der bei der Feier des Stadtgeburtstags in der Prozession mitgeführten Statue Konstantins (s. o. Sp. 444; A. Berger, Die Senate von K.: Boreas 18 [1995] 131/42). – Konstantin war in einem monumenta-

len Mausoleum beigesetzt, u. zwar nach Eusebios in einem Sarkophag in der Mitte des Gebäudes, umgeben von *Kenotaphen der zwölf Apostel (vit. Const. 4, 58/60 [GCS Eus. 1, 141f]). Durch die Translation von *Reliquien der Apostel Andreas u. Lukas iJ. 336 (Chron. pasch.: 533 Dindorf) hatte der Kaiser möglicherweise noch zu seinen Lebzeiten damit begonnen, diese Kenotaphe in tatsächliche Reliquienschreine zu verwandeln, doch ist das Datum der Translation umstritten (Mango, Studies nr. 5, Addendum; s. u. Sp. 452). Konstantin verstand sich also einerseits als christusgleich (Heisenberg 115; dagegen Vogt 370f), andererseits wohl auch, wie es für Herrscher der röm. Kaiserzeit mehrfach bezeugt ist, als dreizehnter Gott zu den antiken Zwölfgöttern, der seinerseits oft mit dem Sol invictus gleichgesetzt wurde (Leeb 105. 117; O. Weinreich, Art. Zwölfgötter: Roscher, Lex. 6 [1937] 847f; S. Rebenich, Vom dreizehnten Gott zum dreizehnten Apostel?: ZsAntChrist 4 [2000] 300/24; *Isapostolos). Dieses religiöse Konzept stieß auf den Widerstand kirchlicher Kreise, u. schon Eusebios versuchte es in seiner Beschreibung des Mausoleums im Sinn eines nur apostelgleichen Kaisers abzuschwächen. Das von Eusebios geschilderte Mausoleum ist in der Forschung gelegentlich als die später bezeugte, wahrscheinlich von Anfang an kreuzförmige Apostelkirche angesehen worden, doch legt der fragmentarisch erhaltene Text des Eusebios nahe, darin die Grabrotunde zu sehen, die später mit der Apostelkirche verbunden war (s. u. Sp. 451f). Ein grundlegender Wandel der kaiserlichen Religionspolitik erfolgte in den letzten Regierungsjahren des Konstantios II seit etwa 355 (s. u. Sp. 449f. 462). – Die auffallende Differenz zwischen dem angeblichen Bau der ersten H. Sophia unter Konstantin u. der Einweihung erst am 15. Febr. 360 unter Konstantios II legt die Vermutung nahe, dass das Gebäude ursprünglich als Palastaula im Sinn des Kaiserkultes (*Herrscherkult) verwendet wurde (P. Speck, ‚Die Beiträge' … : Rechtshist. Journ. 3 [1984] 24/35). Neben der Bezeichnung als ‚Große Kirche' erscheint noch im 4. Jh. der Name Sophia (zuerst Socr. h. e. 2, 16, 16), die heute gängige Form ‚Hagia Sophia' ist erst mittelbyzantinisch (G. Downey, The name of the Church of St. Sophia in Cple: HarvTheolRev 52 [1959] 37/41). – Zu den konstantinischen Bauten der Stadt gehört wohl auch das Kapitol. Es lag im heutigen Bezirk Laleli an der Stelle, wo von der Hauptstraße nach Thrakien der Weg zur Apostelkirche abzweigte (Mayer 161/8). Wegen der zeitgenössischen christl. Polemik, in der die *Capitolia generell als Zentren des Heidentums aufgefasst werden, ist eine spätere Entstehung ausgeschlossen, obwohl das Kapitol von K. in den Quellen des 4. Jh. noch nicht erwähnt wird (Vogt 353 bezweifelte deshalb sogar seine Existenz). Seine ursprüngliche Funktion ist nicht klar, doch dürfte es in Analogie zu den erwähnten Bauten ebenfalls der Selbstverherrlichung Konstantins gedient haben. Die o. Sp. 444 erwähnte Passage der Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί legt nahe, dass dem Kapitol in Konstantins religiösem Konzept eine zentrale Rolle zukam u. dort ursprünglich eine Kaiserstatue verehrt wurde (dazu Speck, Urbs aO.). Dass diese allerdings die Gestalt des Sol invictus gehabt haben soll, ist wegen der zum Kapitol gehörenden Verehrung Jupiters bzw. der kapitolinischen Trias problematisch. An zwei Säulen der Eingangsportikus des Kapitols waren die heute in Venedig befindlichen Tetrarchenstatuen aus *Porphyr angebracht (Engemann 972/7). – Nur in der Notitia urbis Cpolitanae (s. u. Sp. 453) erwähnt wird die marmorne Galeere (liburna) am Platz Augustaion im Stadtzentrum, wohl das Denkmal für Konstantins Seesieg über Licinius bei Byzantion iJ. 324. Nach zeitgenössischen Münzbildern zu schließen, war hier tatsächlich eine Nike / Victoria dargestellt, die den Fuß auf einen Schiffsbug setzte (M. R.-Alföldi, Phoenix aus der Asche. Die Liburna, ein Gründungsmonument v. Cpolis = Sb. Wiss. Ges. Frankfurt a. M. 42, 2 [2004]).

2. Tempel. Der heidn. Autor Zosimos (s. u. Sp. 469) berichtet, Konstantin habe im Stadtzentrum an der Basilika zwei Tempel erbauen lassen, von denen einer eine Tyche von Rom, der andere ein Standbild der Rhea-*Kybele enthielt, das durch Entfernen der *Löwen u. Änderung der Armhaltung zur Tyche von K. umgearbeitet worden war (hist. 2, 31). Tatsächlich existierte nach PsHesychios (15 [Script. orig. Cpol. 6f Pr.]) nur ein Tempel, der offenbar mit dem später sog. Milion identisch ist, dem ‚Goldenen Meilenstein' von K. – Darstellungen der Tyche der Stadt (s. o. Sp. 445) als Statue oder Relief sind außer auf dem Milion auch auf Torbögen des Konstantinsforums, des Strategi-

ons u. des Großen Palastes bezeugt, ebenso auf der sog. Gotensäule unter der Akropolis (Mango, Studies nr. 10, 1f; zur Säule s. u. Sp. 473). Das Milion wird unter diesem Namen zuerst in der Notitia urbis Cpolitanae um 425 genannt. Es hatte, möglicherweise seit einem Umbau im 6. Jh., die Gestalt eines Tetrapylons mit Kuppelgewölbe u. wird zuletzt 1204 erwähnt.

3. Kirchen. Welche Kirchenbauten tatsächlich schon in Konstantins Zeit entstanden, ist schwer feststellbar. Spätere Quellen, die Konstantin als einen christl. Kaiser darstellen, neigen dazu, möglichst vielen Gebäuden eine Entstehung in der Stadtgründungszeit zuzuschreiben. Auch der Umbau eines heidn. Tempels oder die Errichtung einer Kirche an seiner Stelle entwickelt sich zum häufigen Legendenmotiv (s. u. Sp. 470; Dagron, Naissance 399/401). – Außer der Eirenenkirche mit dem Bischofssitz (s. o. Sp. 441) scheint es vor dem Umschwung der religiösen Politik in den letzten Jahren des Konstantios II nur wenige Kirchen von Bedeutung gegeben zu haben: Der Bau der zuerst um 425 in der Notitia urbis Cpolitanae erwähnten zweiten Eirenenkirche am Perama ist mit einem von der späteren Entwicklung gegenstandslos gemachten Versuch der konstantinischen Zeit erklärt worden, die Bischofsresidenz aus der Umgebung des Kaiserpalastes wegzuverlegen (Speck, Beiträge aO. 29f). Eine von den Anhängern des Bischofs Makedonios vor dessen Thronbesteigung 342 errichtete Kirche wurde unter Theodosios I konfisziert u. als Grabkapelle für Bischof Paulos eingerichtet (Socr. h. e. 2, 12. 5, 9; Soz. h. e. 7, 10; zu Makedonios u. Paulos s. u. Sp. 461f). Die Grabkirche des Akakios existierte spätestens iJ. 359, als in sie der Leichnam Konstantins ausgelagert wurde (s. u. Sp. 451f). Die Umwandlung eines Poseidontempels unter der Akropolis in ein Martyrion des Märtyrers Menas wird von den Quellen in die Zeit Konstantins gesetzt (PsHesych. 15 [Script. orig. Cpol. 7 Pr.]), doch ist ein solcher Vorgang nach allen Parallelen erst in theodosianischer Zeit denkbar (s. u. Sp. 455f).

c. Bevölkerung. K. wurde durch die Zuwanderung von auswärts, durch Konstantins Religionspolitik u. deren nachfolgende Revision schon früh eine überwiegend christl. Stadt (s. u. Sp. 468). Über die Herkunft der Bevölkerung, mit der K. nach der Neugründung besiedelt wurde, gibt es nur vereinzelt Nachrichten. Erwähnt wird die Zuwanderung aus Phrygien nach einer *Hungersnot unter Kaiser Valens (364/78; Socr. h. e. 4, 16), in deren Folge wohl viele der dort besonders zahlreichen Novatianer nach K. kamen (s. u. Sp. 462), u. die Anwesenheit von Montanisten in K., die ebenfalls aus Kleinasien zugewandert waren (Epiph. haer. 48, 14, 2 [GCS Epiph. 2, 239]). – Übersiedler aus der adligen Oberschicht von Rom, für die in K. Häuser errichtet wurden, erwähnt zuerst der um 439 schreibende Sozomenos (h. e. 2, 3, 4; ähnlich Zos. hist. 2, 31, 3; PsHesych. 40 [Script. Orig. Cpol. 17 Pr.]). Die in mittelbyzantinischen Quellen überlieferten Namen zugewanderter Senatoren, von denen nur ein Teil lateinischen Ursprungs ist, lassen sich zwar teilweise mit historischen Personen verbinden, doch lebten diese alle erst in der 2. H. des 4. Jh., u. eine stadtröm. Herkunft ist in keinem Fall nachweisbar (Dagron, Naissance 122_1; Berger, Untersuchungen 211/4. 220/4). Besitztümer dieser Personen befanden sich, soweit die Lage bekannt ist, im unmittelbaren Vorfeld der vorkonstantinischen Stadtmauer. Jüngere Versionen der Liste der Senatoren enthalten andere Namen u. lassen den Zweck erkennen, verschiedenen wohltätigen Stiftungen durch eine angebliche Entstehung in der Stadtgründungszeit mehr Würde zu verleihen. Die Ansiedlung neuer Bürger wurde durch Befreiung von der Grundsteuer (Cod. Theod. 14, 13, 1) u. noch bis 438 durch die Übertragung von staatlichem Grundbesitz in Kleinasien an Hauskäufer gefördert (Nov. Theod. 5, 1).

II. Konstantinopel als Hauptstadt. a. Hauptstadtfunktion u. städtisches Leben. Konstantins d. Gr. Sohn Konstantios II (337/61) versuchte in seinen letzten Regierungsjahren, K. von der in Institutionen u. Bauten manifestierten Bindung an die Person seines Vaters zu lösen u. es in eine tatsächliche zweite Hauptstadt des röm. Reichs, eine νέα Ῥώμη, umzuwandeln. Konstantins Verehrung wurde auf ein Maß reduziert, das mit dem mittlerweile etablierten christl. Glauben zu vereinbaren war. Die Maßnahmen, mit denen dies bewirkt wurde, begannen etwa 355 u. erstreckten sich über mehrere Jahre. Der Senat wurde von einer auf den Kaiser bezogenen u. nur durch ihn legitimierten Körperschaft zu einem regelrechten Senat von K. umgewandelt. Seine Mitglieder wurden 355

von Konstantios II als clarissimi bezeichnet, u. er erhielt durch eine Konstitution von 356 das Recht zur Besetzung von Verwaltungsämtern (Cod. Theod. 6, 4, 8/10). Bis 361 wurden zahlreiche neue Mitglieder ernannt, die Zugehörigkeit zum Senat von K. oder von Rom richtete sich nun nach der Herkunft aus dem Osten oder Westen des Reichs. Die völlige rechtliche Gleichstellung mit Rom wurde durch die Berufung eines Stadtpräfekten erreicht, des praefectus urbis Cpolitanae; erster bekannter Amtsinhaber war 359/61 Honoratus (ProsLatRomEmp 1, 438f). Konstantios II hielt sich 359/60 selbst in K. auf, um diese Änderung des politischen Status voranzutreiben. Seit seiner Zeit u. danach bis ins 5. Jh. hinein erscheinen auf Münzen u. Medaillons die Personifikationen von Rom u. K. auch gemeinsam, thronend u. einen Schild zwischen sich haltend (Bühl 45/78). – Die Entwicklung wird durch Kaiser *Iulianus (361/63), der sich zur Legitimierung seiner Machtergreifung nur an den Senat von Rom wandte (Amm. Marc. 21, 10, 7), vorübergehend unterbrochen; die anderslautende Mitteilung des Zosimos, Julian habe den Senat von K. eingerichtet, beruht auf seiner antichristl., aber der Stadt gegenüber positiven Einstellung (hist. 3, 11, 3). – Ein Jh. später, auf dem Konzil v. Chalkedon iJ. 451, diente die Existenz eines regelrechten Senats als Begründung für die Funktion K.s als Hauptstadt u. Sitz eines Patriarchen (cn. 28 [1, 124/9 Beneševič]; Dagron, Naissance 120; zum Konzil s. u. Sp. 465f). – Eine Sonderstellung gegenüber den anderen Städten des Ostens besaß K. durch das ius Italicum, das die Stadt aus der Provinzialverwaltung herausnahm u. einen Sonderstatus begründete. Die Verleihung ist nicht datierbar, muss aber spätestens bei den politischen Veränderungen um 359 stattgefunden haben, da dieses Recht 370 von Valens u. *Gratianus bereits bestätigt wurde (Cod. Theod. 14, 13, 1). – Das politische u. religiöse Konzept Konstantins wurde, wohl unter dem Druck der Kirche, stufenweise außer Kraft gesetzt. Die wichtigste der hierfür getroffenen Maßnahmen war 359 die Entfernung seines Leichnams aus dem Mausoleum, die allerdings ohne kaiserliche Anordnung eigenmächtig vom Bischof Makedonios vorgenommen wurde u. zu dessen endgültigem Sturz führte. Nach einer vorübergehenden Lagerung in der Akakioskirche wurde der Sarkophag in einer Rotunde östlich der Apostelkirche aufgestellt, offenbar einem Neubau des älteren Mausoleums am selben oder einem anderen Ort. Die Aktion führte zu heftigen Protesten unter den Anhängern Konstantins u. zu blutigen Unruhen (Socr. h. e. 2, 38, 33/43; Soz. h. e. 4, 21, 3/6). Die Translation der Reliquien von Lukas u. Andreas (s. o. Sp. 447) wird von anderen Texten in das J. 357 datiert (Hieron. chron. zJ.: GCS Eus. 7, 240f; Consularia Cpolitana zJ.: Chron. min. 1 [MG AA 9] 238f; Chron. pasch. zJ.: 542 Dindorf), was zu einem Bau der Kirche in dieser Zeit passen würde, doch wurde sie nach denselben Quellen tatsächlich erst iJ. 370 eingeweiht. – Wenn die später sog. H. Sophia tatsächlich zuvor als Palastaula für den Kaiserkult gedient haben sollte (s. o. 447), liegt die Vermutung nahe, der Senat beim Kaiserpalast, der in der Nähe der H. Sophia unter Julian (361/63) erbaut wurde (Joh. Lyd. mag. 3, 70) sei als Ersatz für die zur Kirche umgewandelte alte Halle errichtet worden (Speck, Beiträge aO. [o. Sp. 447] 29f). Das kann wegen Julians Haltung zum Senat von K. freilich nur zutreffen, wenn das Gebäude noch unter Konstantios begonnen wurde. – Mit der Machtübernahme durch die Dynastie Theodosios' I (379/95) tritt die Christianisierung des röm. Reichs u. gleichzeitig der Ausbau K.s zur Hauptstadt in ein neues Stadium. – Von großer Bedeutung für das soziale Leben von K. waren Wagenrennen u. andere Veranstaltungen im Hippodrom, der dadurch in gewisser Weise die politische Rolle des antiken Forums (*Marktplatz) übernahm. Die Aktivität der Demen (Zirkusparteien; zur solaren Symbolik der Zirkusarena Dagron, Cple 331f) dehnte sich weit über die Unterstützung der Rennfahrer in den politischen, auch den religionspolitischen Bereich hinein aus. Unter Anastasios I (491/518) erreichten die Unruhen unter Beteiligung der Demen wegen der umstrittenen Religions- u. Finanzpolitik des Kaisers einen Höhepunkt, wobei auch apokalyptische Endzeiterwartungen zJ. 6000 der byz. Zeitrechnung eine erhebliche Rolle spielten (W. Brandes, Anastasios ὁ δίκορος: ByzZs 90 [1997] 24/63); es kam zu wiederholten Aufständen gegen die Regierung mit Straßenschlachten zwischen Anhängern der Blauen u. Grünen. 532 misslang im Nika-Aufstand der gemeinsame Versuch beider Demen, Kaiser *Iustinianus (527/65) zu stürzen; bei der Nieder-

schlagung durch loyales Militär unter dem Feldherrn Belisarios kamen angeblich 35 000 im Hippodrom versammelte Menschen ums Leben, der bereits ausgerufene Gegenkaiser Hypatios wurde ermordet u. die Wagenrennen für fünf Jahre unterbrochen. Die Demen spielten zuletzt beim Sturz des Phokas (602/10) eine eigenständige politische Rolle u. behielten ihre Bedeutung im Rahmen des *Kaiserzeremoniells noch bis ins 12. Jh.

b. Topographie. Der Ausbau K.s wurde 408/13 durch die Errichtung einer neuen Stadtmauer abgeschlossen, die ca. 1500 m westlich der konstantinischen Befestigung liegt u. heute noch zum Großteil vorhanden ist. Zum Schutz der Ufer am Goldenen Horn u. am Marmarameer entstand um 438/39 auch eine Seemauer. Das neu einbezogene Gebiet im Westen, das mit Gärten, Villen u. Klöstern bebaut war, wurde offenbar nicht als Teil der Stadt angesehen, sondern als befestigtes Vorland. Daher konnten die dort liegenden Nekropolen u. Friedhöfe noch Jhh. nach dem Mauerbau weiter verwendet werden, obwohl Begräbnisse innerhalb von Städten nach wie vor gesetzlich verboten waren (Cod. Iust. 3, 44, 12; vgl. Mango, Développement 47f. 57f). – Ein wichtiges Dokument über K. im frühen 5. Jh. ist die Notitia urbis Cpolitanae (227/43 Seeck), eine um 425 entstandene Beschreibung der Stadt, die deutlich den Charakter einer Propagandaschrift der theodosianischen Dynastie trägt (Berger, Regionen). Die Notitia teilt K. analog zu Rom in 14 Regionen ein, von denen zwölf in der konstantinischen Stadt liegen, dazu kommen als Region 13 Sykai (Galata) u. als Region 14 ein befestigtes Dorf am Goldenen Horn. Obwohl sein Name nicht genannt ist, wird es gewöhnlich mit den Blachernen identifiziert, die seit dem Bau der theodosianischen Landmauer den nordwestl. Bezirk K.s bildeten (s. u. Sp. 474). Die Hypothesen von C. Mango, nach denen die Region 14 weiter nördlich am Goldenen Horn (The 14th region of Cple: Stud. zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 [1986] 1/5) oder im thrakischen Vorland zu lokalisieren sei (ders., Le mystère de la 14e région de Cple: TravMém 14 [Paris 2002] 449/55), lassen sich wohl nicht halten, zumal die ältere Mauer der Blachernen auch archäologisch nachweisbar ist. – Die theodosianische Stadterweiterung wird durch die Erwähnung der neuen Landmauer u. des Goldenen Tores in der Notitia zwar berücksichtigt, nicht aber bei der Angabe ihrer Länge u. Breite (14075 u. 6150 Fuß = ca. 4080 u. 1780 m), u. sie wird auch nicht in die Regioneneinteilung aufgenommen. In jeder Region werden die wichtigen Kirchen, öffentlichen Gebäude u. Monumente aufgezählt u. die Zahl der Straßen (vici), Häuser (domus), Portikus, Bäder, Bäckereien, Brotverteilungsstellen (gradus), der als Feuerwehrhelfer abgeordneten Zunftmitglieder (collegiati) u. Nachtwächter genannt. Die geographische Definition der Regionen erlaubt es nur ungefähr, ihre Lage u. Grenzen untereinander zu bestimmen. Eine Zusammenfassung am Schluss nennt, gelegentlich im Widerspruch zu den vorherigen Angaben des Regionenverzeichnisses, 322 Straßen, 4388 Häuser, 52 Portikus, 153 Bäder, 20 öffentliche u. 120 private Bäckereien, 117 Brotverteilungsstellen, eine Reihe von Verwaltungsbeamten u. 560 Feuerwehrhelfer. – Aus diesen Angaben Rückschlüsse auf die Bau- u. Siedlungsstruktur oder auf die Bevölkerungszahl zu ziehen, ist vor allem wegen der nicht gesicherten Deutung des Begriffs domus schwierig; gemeint sind wohl teils große Mietshäuser oder deren als Wohnungen vermietete Geschosse, teils Einzelbauten, die ihrerseits sehr unterschiedlich ausgestattet sein konnten (vgl. Ch. Strube, Der Begriff domus in der Notitia urbis Cpolitanae: Beck 121/34). Die einzige Angabe über die Bevölkerungszahl der Stadt um 400 steht in einer Predigt des Joh. Chrysostomos, der eine Zahl von 100000 Christen u. 50000 Heiden nennt (in Act. hom. 11, 3 [PG 60, 97]). Das ist aber eine Schätzung, die nur die ungefähre Größenordnung zeigt (Dagron, Naissance 518/25; Mango, Développement 37). Weiteres zur Bevölkerungszahl u. Sp. 460. – Die Einteilung der Stadt in Regionen wird nach der Notitia nur sehr selten erwähnt, die Kompetenzen ihrer curatores genannten obersten Beamten sind nicht näher bekannt. Der naheliegende Gedanke, K. wegen der Analogie zu Rom auch als Siebenhügelstadt anzusehen, ist in der frühbyz. Zeit nicht belegt, weil eine Siebenzahl der Hügel erst bei Berücksichtigung des theodosianischen Erweiterungsgebietes zustandekam, das noch lange nicht als eigentlicher Bestandteil der Stadt galt (s. oben). Erst in der apokalyptischen Literatur des 7./8. Jh. heißt K. häufig ‚Siebenhügelstadt' (ἑπτάλοφος, vgl. C. Mango, A Daniel Apocalypse from 716/17 A. D.:

Rivista di studi bizantini e slavi 2 [1982] 310/3), eine geographische Definition der Hügel ist erst aus dem 10. Jh. überliefert (PsGeorg. Codin. patr. Cpol. 3, 19 [Script. orig. Cpol. 219 Pr.]).

1. Profane Einzelbauten. (Bauer.) – Erwähnenswert ist das Forum Theodosios' I im heutigen Stadtteil Bayezid, das meistens nur Tauros (‚Stier') genannt wurde. Es entstand seit etwa 380 u. wurde 387 mit einer monumentalen Säule mit innerem Treppenhaus u. Spiralreliefs versehen, auf die 393 ein Standbild kam. Da das Nymphaion auf seiner Nordseite schon unter dem Stadtpräfekten Klearchos iJ. 372/73 angelegt wurde, dürfte der Platz auf älteren Planungen beruhen. Die Größe des Tauros, zu dem auch eine Basilika gehörte, ist wegen der Analogie zum Trajansforum in Rom u. der irrigen Gleichsetzung mit einem frühosman. Palastbezirk stark überschätzt worden (A. Berger, Tauros e Sigma. Due piazze di Cpoli: Bisanzio e l'Occidente, Festschr. F. de'Maffei [Roma 1996] 17/31). Ein weiteres Forum mit Monumentalsäule, das im Südwesten der Stadt auf dem Weg zum Goldenen Tor unter Arkadios u. Theodosios II entstand, heißt später allgemein nur Xerolophos (‚trockener Hügel'). Zu den erhaltenen Resten s. u. Sp. 473f. – In die Zeit Theodosios' I datiert wird auch ein großes Tetrapylon zwischen den Fora des Konstantin u. des Theodosios an der sog. Mese, der ‚mittleren Straße', das mit Bronzereliefs verkleidet war u. ein von einer Wetterfahne bekröntes hohes Pyramidendach besaß (o. Bd. 6, 452). Die späteren Quellen nennen es Chalkun Tetrapylon (zuerst Joh. Mal. chron. 14, 22 [284f Thurn]) oder nach der Wetterfahne Anemodulion (Konstantinos v. Rhodos, Ekphrasis 178/201 [E. Legrand, Description des œuvres d'art et de l'église des Ss. Apôtres à Cple: RevÉtGr 9 (1896) 10f]; A. Berger, Das Chalkun Tetrapylon u. Parastaseis, Kapitel 57: ByzZs 90 [1997] 7/12). – Von den späteren Triumphsäulen ist die Säule des Kaisers *Marcianus (450/57) erhalten; von der Säule *Leons I (457/74) auf der Akropolis existieren vermutlich noch Kapitell u. Statue (s. u. Sp. 474). Die ehemals damit verbundenen repräsentativen Platzanlagen sind verschwunden.

2. Kirchen. (Mathews, Cple; Restle [Lit.].) – Nach dem Sieg der nizänischen Orthodoxie wurden unter der theodosianischen Dynastie zahlreiche Kirchen gegründet, die noch vorhandenen alten Tempel von Byzantion dagegen geschlossen u. profaniert (s. u. Sp. 470). Auch die Umwandlung des Poseidontempels zur Menaskirche dürfte in diese Zeit fallen. – Die zuerst in der o. Sp. 453 genannten Notitia bezeugte Kirche der Homonoia u. die sog. Kainupolis- (‚Neustadt'-) Kirche lagen im neuen Stadtgebiet auf der Seite zum Marmarameer hin, die wohl erst nach den dem Goldenen Horn zugewandten Hängen besiedelt wurde. Sie sind frühestens unter Theodosios I errichtet worden, doch gilt die Kainupolis später als konstantinische Gründung. *Gregor v. Naz. errichtete zZt. seines Kpler Episkopats (379/81) die Anastasiskirche im Gebiet des heutigen großen Basars (Janin, Géographie 22/5). In der Folgezeit zeigt sich mit der Ausbreitung des Reliquien- u. Märtyrerkultes die Tendenz, Heiligenpatrozinien auch für ältere, ursprünglich anders benannte Kirchen einzuführen. So werden durch Reliquientranslationen aus der Homonoia später die Panteleemonkirche, aus der Kainupolis die Agathonikoskirche u. aus der Anastasis die Anastasiakirche. – Pulcheria, die für ihre Frömmigkeit bekannte Schwester Theodosios' II (gest. 453; E. Dürr, Art. Kaiserin: o. Bd. 19, 1085f), stiftete bei ihrem Palast, den Pulcherianai am Goldenen Horn, eine große Laurentioskirche. Spätestens seit dem frühen 9. Jh. wird die Zuschreibung an Pulcheria auf eine ganze Reihe weiterer Kirchen ausgedehnt. Darunter befinden sich die beiden bedeutendsten Muttergotteskirchen von K., die tatsächlich erst von der Kaiserin Verina (gest. nach 484) gestiftet wurden, nämlich die bei den Chalkoprateia im alten Stadtzentrum (Nov. Iust. 3, 1) u., im Zusammenhang mit der Translation des Gewandes der Muttergottes nach K., die um 468 entstandene Kirche der Blachernen (C. Mango, The origins of the Blachernai Shrine at Cple: Acta 13. Congr. Int. Arch. Christ. [Città del Vat. 1998] 61/76). Nicht auf Pulcheria, sondern auf die vornehme Dame Paulina geht die Kirche von Kosmas u. Damianos mit ihrem *Inkubations-Heiligtum zurück, die um 480 unmittelbar vor den Toren der Stadt am Goldenen Horn errichtet wurde (nicht, wie bisher zumeist angenommen, im heutigen Eyüp; ders., On the cult of Ss. Cosmas and Damian at Cple: Θυμίαμα, Gedenkschr. L. Mpuras ['Αθήνα 1994] 189/92; M. Wacht: o. Bd. 18, 238f); das ebenfalls Pulcheria zugeschriebene

Hodegoi-Kloster schließlich, das im Osten der Stadt in der Nähe des Kaiserpalastes lag, ist vor dem 9. Jh. nirgends erwähnt. – Translationen von Reliquien nach K. sind seit dem 4. Jh. bezeugt; zu erwähnen sind hier die von Lukas u. Andreas (s. o. Sp. 447. 452), 406 die Samuels, 415 die *Josephs u. des Zacharias, 421 die des Stephanos (K. G. Holum / G. Vikan, The Trier ivory: DumbOPap 33 [1979] 113/33) u. 438 des *Joh. Chrysostomus (o. Bd. 18, 493). Von den Translationen nach K., die Pulcheria im Zusammenhang mit ihren angeblichen oder wirklichen Kirchengründungen zugeschrieben werden, kann nur die des Jesaja historisch sein, da seine Reliquie in einer an die Laurentioskirche angebauten Kapelle beigesetzt war. Sein Kult ist dort allerdings erst im frühen 6. Jh. nachweisbar (Wacht aO. 246f). – Die im Lauf des 5. Jh. zunehmende Wahrnehmung K.s als hl. Stadt (s. u. Sp. 467) findet ihren Ausdruck auch in der Bezeichnung als ‚zweites Jerusalem' (vgl. Dagron, Naissance 408f), die zuerst um 500 in der Vita des Styliten Daniel unter Verweis auf die zahlreichen Märtyrerschreine u. Kirchen der Stadt erscheint (Vit. Dan. Styl. 10 [12 Delehaye]). Seit der awarischen Belagerung von 626 wird sie zunehmend auf die damals zuerst erwiesene offenbare Uneinnehmbarkeit K.s bezogen (A. Külzer, Peregrinatio Graeca in Terram sanctam [1994] 131/6). – Kirchen, die Jerusalemer Bauten architektonisch imitierten oder nach ihnen benannt waren, gab es seit dem 5. Jh. Die Karpos-u.-Papylos-Kirche war, wie ihre Überreste zeigen, eine Kopie der Grabeskirche (s. u. Sp. 477), die Diomedeskirche nach den Quellen eine Kopie der Zionskirche. Doch waren solche Nachbauten auch außerhalb von K. verbreitet u. lassen sich nicht als Hinweis auf ein besonderes ideologisches Verhältnis zwischen K. u. Jerusalem heranziehen (anders R. Stichel, Art. K.: LThK^3 6 [1997] 305). Ein bemerkenswerter Sonderfall ist in K. die um 527 im Auftrag der Iuliane Anikia (ProsLatRomEmp 2, 635f) erbaute Polyeuktoskirche, in der nicht eine Kirche, sondern der alte jüd. *Tempel von Jerusalem architektonisch nachempfunden wurde (s. u. 477f). – Erst im späteren MA wird K. wegen seiner Reliquienschätze selbst zum Ziel von Pilgerreisen.

3. Klöster. Zu den Anfängen des Mönchtums in K. s. u. Sp. 467f. Das älteste Kloster der Stadt war das 382 vom hl. Isaakios (gest. 406) gegründete, später nach seinem zweiten Abt Dalmatos (gest. 438) benannte, das die Rangfolge der Klöster in frühbyzantinischer Zeit anführte. Die meisten Gründungen der folgenden Zeit lagen wie das Dalmatos-Kloster vor der konstantinischen Stadtmauer u. wurden erst durch den zweiten Mauerbau von 413 in die Befestigung eingeschlossen. Die wichtigste Stiftung des 5. Jh. ist das Studios-Kloster (zwischen 450 u. 463 vom Patrikios Studios erbaut; s. u. Sp. 477). Wie aus den Unterschriftenlisten der in K. abgehaltenen Synoden von 448, 518 u. 536 hervorgeht, stieg die Zahl der Klöster in dieser Zeit von 23 über 53 auf 73 an (AConcOec 2, 1, 1, 46f; 3, 33/6. 44/7. 68/71 u. ö.). Unter ihnen befanden sich auch fünf ‚römische', also lateinischsprachige Klöster. Die meisten dieser Stiftungen sind allerdings später nicht mehr bezeugt.

4. Neubauprogramm Justinians. Auslöser des großangelegten Bauprogramms des Kaisers *Iustinianus (Noethlichs 701/3) war die Brandkatastrophe beim sog. Nika-Aufstand iJ. 532. Dabei wurden u. a. im Stadtzentrum die H. Sophia, die H. Eirene, der Senat u. das Palasttor, die sog. Chalke (C. Mango, The brazen house [København 1959]), neu errichtet. Auf dem Platz Augustaion vor der H. Sophia entstand die Säule Justinians, eine mit Bronze verkleidete Ziegelkonstruktion, für deren Bekrönung eine ältere Reiterstatue des Arkadios vom Platz Tauros wiederverwendet wurde (ders., Studies nr. 10, 2/8). Die Apostelkirche u. viele andere vom Feuer nicht betroffene Bauten wurden ebenfalls von Grund auf erneuert. – Der massive Gewölbebau setzte sich in dieser Zeit allgemein durch; auch der justinianische Neubau des Senats, der später als Magnaura (magna aula oder magna aurea) bezeichnet wurde (ders., House aO. 56/8) u. mindestens bis ins 10. Jh. als Empfangssaal diente, dürfte anders als sein basilikaler Vorgänger ein Gewölbebau mit *Kuppel gewesen sein (Berger, Senate aO. [o. Sp. 446] 140/2). – Die Bautätigkeit setzt sich nach Justinians Tod noch fort u. findet ihr Ende erst mit den Wirren nach 602 u. dem folgenden politischen u. ökonomischen Zusammenbruch.

5. Infrastruktur. Die Wasserversorgung der Stadt wurde seit der Neugründung stufenweise ausgebaut: Die alte Leitung Hadrians (s. o. Sp. 440) ist noch im 6. Jh. bezeugt. Die sog. Leitung des Valens, von der ein gro-

ßer Aquädukt im Stadtgebiet noch erhalten ist, wurde unter diesem Kaiser 373 wohl nur vollendet u. geht auf Planungen konstantinischer Zeit zurück (**Brücke; zum Aquädukt K. O. Dalman, Der Valens-Aquädukt in K. [1933]; nach Mango, Développement 20 ist sie durch Ausbau der hadrianischen Leitung entstanden). Unter Theodosios I wurde eine großzügig ausgelegte Fernleitung von über 240 km Länge in Betrieb genommen, die das Wasser aus der Gegend von Bizye heranführte (K. Çeçen, The longest Roman water supply line [İstanbul 1996]). Danach wurden keine neuen Wasserleitungen mehr gebaut, wohl aber in der Stadt in dJ. 421, 459 u. 513 drei riesige offene Behälter zwischen der Trasse der konstantinischen u. der theodosianischen Mauer; von den gedeckten Zisternen sind die beiden größten, die unter der Basilika u. die heutige Binbirdirek-Zisterne, erst in der Zeit Justinians I errichtet worden (S. Ristow, Art. Zisterne: LexMA 9 [1998] 630/2 [Lit.]). – Wie das Stadtgebiet seit konstantinischer Zeit durch Straßen erschlossen wurde, ist aus Mangel an Funden u. wegen der modernen Bebauung kaum noch feststellbar, die rekonstruierten Straßenverläufe sind in weiten Bereichen hypothetisch (Berger, Regionen). Sicher erkennbar sind heute noch der Verlauf der Mese, die auf der Trasse der bereits existierenden röm. Landstraße nach Westen führte, der Uferstraßen am Meer u. am Goldenen Horn sowie des später sog. μακρὸς ἔμβολος, der ‚Großen Säulenstraße', durch das heutige Basargebiet.

c. Bevölkerung. Als Folge der fortdauernden Zuwanderung blieb die Bevölkerung K.s in der ganzen frühbyz. Zeit bei einer griechischsprachigen Mehrheit sehr heterogen. Die Mehrzahl der Kaiser, der hohen Verwaltungsbeamten u. Offiziere stammte im 5. u. 6. Jh. aus dem romanisierten Westen u. Norden der Balkanhalbinsel. Ihre führende Rolle im Staat erklärt sich vor allem dadurch, dass ihre Muttersprache sie zur Übernahme von Ämtern in der nach wie vor lateinischsprachigen Staats- u. Militärverwaltung besonders befähigte; erst seit Justinian I wurden Novellen im oström. Reich auch oder (falls für den Osten erlassen) ausschließlich auf Griechisch promulgiert. – Weitere wichtige Bevölkerungsgruppen in K. waren Kleinasiaten, Syrer u. seit dem 6. Jh. in zunehmender Zahl Armenier. Die seit Theodosios I im Heer dominierenden Goten (K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Bd. 10, 496 u. ö.), deren Präsenz in der Stadt wegen ihres Bekenntnisses zum Arianismus zusätzlich für Probleme sorgte, wurden erstmals 400 mit dem Mord an ihrem Anführer Gainas u. dem nachfolgenden Massaker in K. zurückgedrängt (Albert) u. spielten seit der Ermordung des magister militum Aspar (ProsLatRomEmp 2, 164/9) iJ. 471 keine Rolle mehr. An ihre Stelle traten in den folgenden Jahrzehnten die kleinasiat. Isaurier, die mit Zenon (474/91) auch einen Kaiser stellen (T. Schmitt, Art. Kilikien: o. Bd. 20, 814f). – Die Hellenisierung des Staates u. damit auch von K. machte erst nach 610 durch den Verlust der meisten nicht Griechisch sprechenden Gebiete schnelle Fortschritte. Das fand seinen Ausdruck auch in der Aufgabe der traditionellen röm. Kaisertitulatur zugunsten des griech. βασιλεύς durch Kaiser Herakleios iJ. 628/29. – Die Einwohnerzahl von K. im 5. u. 6. Jh. ist schwer zu bestimmen. Eine Vorstellung von der zeitweise erreichten Baudichte gibt das vor 479 erlassene Bauedikt des Kaisers Zenon (Cod. Iust. 8, 10, 12), das wohl der Förderung des Wiederaufbaus nach dem Großbrand von 465 dienen sollte. Darin werden einige ältere Beschränkungen aufgehoben; als größte Bauhöhe für Wohnhäuser sind 100 Fuß erlaubt (ca. 31 m), also wohl fünf bis acht Stockwerke, die Mindestabstände zwischen Häusern werden auf nur 12 Fuß festgesetzt (ca. 3,60 m) (H. Vetters, Das Baugesetz Zenos für K.: IstMitt 39 [1989] 575/84). Selbst wenn weite Gebiete nach diesen Vorschriften dicht bebaut gewesen sein sollten, kann die Bevölkerung 300 000 bis 400 000 nicht überschritten haben, da im Wesentlichen nur das Gebiet der konstantinischen Stadt geschlossen besiedelt war (D. Jacoby, La population de Cple à l'époque byz.: Byzant 31 [1961] 81/109). Eine ähnliche Zahl ergibt sich auch aus der in Nov. Iust. 13, 8 genannten Getreidemenge von 8 Mio. Scheffeln (ca. 54000 Tonnen?; A. E. Müller, Getreide für K.: JbÖstByz 43 [1993] 1/20). – Die Pest iJ. 542 (o. Bd. 18, 560) scheint die Bevölkerungszahl erheblich reduziert zu haben, u. die Kriege u. Belagerungen im 7. Jh. führten zu einem weiteren starken Absinken. Die Getreidelieferungen aus Ägypten wurden bei der Eroberung der Provinz durch die Perser 618 eingestellt u. später nicht wieder aufgenommen (Mango, Déve-

loppement 51/3). Zu den gesetzlichen Sonderregelungen für K. in der Zeit Kaiser Justinians vgl. Noethlichs 713/5.

III. Kirchengeschichte. a. Die Zeit des Arianerstreits. Zur Zt. der Stadtgründung Konstantins unterstand die Kirche v. Byzantion als Suffragan dem Erzbistum Herakleia in Thrakien (s. o. Sp. 441). Bischof war als Nachfolger des Metrophanes seit 314 Alexandros, der im Sommer 337 kurz nach dem Kaiser starb. In den letzten Jahren Konstantins u. den folgenden Jahrzehnten stand die Kirche von K. völlig im Zeichen der *Arianer-Kontroverse. – Als *Athanasius auf der arianisch dominierten Synode v. Tyros 335 abgesetzt worden war, floh er nach K., um sich bei Kaiser Konstantin zu beschweren. Dieser bestellte daraufhin die Teilnehmer der Synode nach K. Es erschienen aber nur sechs Bischöfe unter der Führung des Eusebios v. Nikomedeia, auf deren neue Anklagen hin Athanasios vom Kaiser nach *Trier verbannt wurde. – Areios, der 325 auf dem Konzil v. Nikaia verurteilt worden war, wurde 335 auf einer Synode in Jerusalem rehabilitiert u. begab sich nach K. Dort starb er 336, angeblich auf dem Weg zum Gottesdienst, bei dem er wieder in seine Priesterrechte eingesetzt werden sollte (*Kot [Latrine]). Danach gewannen seine Anhänger zunehmend Einfluss auf die Kirche von K.: Der nach Alexandros' Tod ernannte orthodoxe Bischof Paulos wurde 339 durch Eusebios v. Nikomedeia verdrängt. Nach dessen Tod 341 kam es zum Machtkampf zwischen Paulos u. dem Homoiusianer Makedonios. Nachdem der magister equitum Hermogenes (ProsLatRomEmp 1, 422f) beim Versuch, Paulos zu verhaften, ermordet worden war, wurde Paulos 342 von Konstantios II abgesetzt; sein Stuhl wurde seitdem durch Makedonios verwaltet, der die vollen Bischofsrechte aber erst später nach dem endgültigen Sturz des Paulos erhielt. Paulos konnte auf Druck des westl. Kaisers **Constans 347 zurückkehren, wurde aber nach dessen Tod 350 oder 351 wegen Kontakten zum Usurpator *Magnentius endgültig abgesetzt u. in der Verbannung ermordet (Dagron, Naissance 431/3). Der Streit um den Bischofssitz war dabei überwiegend von politischen, nicht von religiösen Faktoren bestimmt; erst von der späteren Legende wird Paulos zum Vorkämpfer der Orthodoxie u. zum Kpler Pendant des Athanasios, Makedonios dagegen zum Erzhäretiker stilisiert (R. Fusco, La Vita premetafrastica di Paolo il Confessore [Roma 1996]; Dagron, Naissance 422/35 gegen W. Telfer, Paul of Cple: HarvTheolRev 43 [1950] 31/92). – Als Märtyrer des Arianerstreits in K. wurden später neben Paulos besonders seine Schüler u. Mitarbeiter Martyrios u. Markianos verehrt, die ‚hll. Notare', die 342 (?) wohl als Verantwortliche für den Mord an Hermogenes hingerichtet worden waren (P. Franchi de'Cavalieri, Una pagina di storia biz. nel sec. 4. Il martirio dei s. Notari: AnalBoll 64 [1946] 152/64; Dagron, Naissance 433f). – Im Zuge der Umwandlung K.s zur Residenz u. zum ‚Neuen Rom' ließ Konstantios II den durch die eigenmächtige Umbettung Konstantins in Ungnade gefallenen Makedonios absetzen (s. o. Sp. 451). Der neue, ebenfalls arianisch orientierte Bischof Eudoxios wurde im Jan. 360 inthronisiert u. weihte am 15. II. die Große Kirche ein, die später so genannte H. Sophia. Auf einer Synode in K. ließ Konstantios die Ergebnisse der im Vorjahr abgehaltenen Doppelsynode v. Rimini u. Seleukeia bestätigen, durch die eine arianische Religionspolitik im ganzen Reich festgeschrieben wurde. Mit Demophilos (370/80), dem Nachfolger des Eudoxios, ging die Vorherrschaft der Arianer in K. zu Ende. – Die Novatianer, eine ursprünglich in Rom entstandene, später besonders im Nordwesten Kleinasiens stark vertretene rigoristische orthodoxe Sekte (vgl. H. J. Vogt, Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian u. die Gesch. seiner Sonderkirche = Theophaneia 20 [1968]; T. Gregory, Novatianism: Byz. Stud. 2 [1985] 1/18), waren schon bald nach der Stadtgründung auch in K. präsent. Sie verfügten dort über mehrere Kirchen u. bis in das 5. Jh. hinein auch über eigene Bischöfe, von denen Sisinnios (395/407) durch seine extravagante Lebensweise Aufsehen erregte (Socr. h. e. 6, 22; Soz. h. e. 8, 1). Die Novatianer wurden auf Betreiben des Makedonios aus K. nach Sykai verdrängt, konnten aber unter Kaiser Julian (361/63) wieder zurückkehren u. ermöglichten zeitweise sogar den Orthodoxen, deren Besitz konfisziert worden war, den Gottesdienst in ihren Kirchen (Socr. h. e. 2, 38; Soz. h. e. 4, 20).

b. Konstantinopel als orthodoxe Metropole. Kaiser *Theodosios I (379/95) erließ kurz nach seinem Regierungsantritt 380 ein Edikt, das zwar an die Bevölkerung von K.

gerichtet war, sich aber tatsächlich auf das ganze Reich bezog (Cod. Theod. 16, 1, 2) u. in dem er den Glauben von Rom, also der dem Konzil v. Nikaia folgenden Orthodoxie, zum einzig erlaubten erklärte. Nach seinem Einzug in K. setzte er Demophilos ab u. berief *Gregor v. Naz. als Bischof, offenbar jedoch gegen den Widerstand weiter Teile der Bevölkerung. Gregor war den Anforderungen des Amtes wohl nicht gewachsen u. trat kurz nach Beginn des 381 nach K. berufenen Konzils zurück (zu den möglichen Gründen Dagron, Naissance 452). Der Bischof v. K. unterstand noch in dieser Zeit formell dem Erzbistum von Herakleia, wenn das auch wegen der Sonderstellung von K. als Kaiserresidenz praktisch keine Konsequenzen hatte. – Mit dem 2. Ökumenischen Konzil iJ. 381 begann die Kirche von K., die zuvor teils unter dem Einfluss von Antiocheia, teils unter dem von Alexandreia gestanden hatte, eine eigenständige Rolle zu spielen. Nun wurde der Bischof zum Patriarchen erhoben (Cpol. Conc. cn. 3 [1, 97 Beneševič]), der im Rang unmittelbar nach Rom folgte. Der Bischof von K. übertraf die alten Sitze des Ostens wegen der Nähe zum Kaiserhof bald an Bedeutung, wenn ihm auch zunächst als *Diözese nur Thrakien unterstand; erster Patriarch wurde Nektarios (381/97). Lokalsynoden wurden von da an häufiger in K. abgehalten, u. a. in den J. 448, 518 u. 536. Zugleich bildete sich die Institution der σύνοδος ἐνδημοῦσα, die ‚ständig tagende Synode‘ aus den sich mehr oder weniger zufällig in K. aufhaltenden Bischöfen. Ein Relikt der früheren Verhältnisse bestand darin, dass die Weihe des Patriarchen v. K., sofern er vorher noch nicht Bischof einer anderen Stadt gewesen war, bis weit in die mittelbyz. Zeit in der Regel durch den Erzbischof von Herakleia vorgenommen wurde. – Seit dem Konzil waren die Arianer gezwungen, ihre Gottesdienste im Gebiet der großen Friedhöfe vor der konstantinischen Stadtmauer zu feiern, u. taten dies noch iJ. 389 (Cod. Theod. 16, 5, 19). – Der Nachfolger des Nektarios, *Joh. Chrysostomus, geriet durch heftige Kritik besonders an der Kaiserin Eudoxia schnell in Konflikt mit der Regierung (o. Bd. 19, 1085; C. Tiersch, Joh. Chrysostomus in K. [2002] 183/264) u. führte iJ. 400 selbständig Verhandlungen mit dem aufständischen Gotenführer Gainas (ebd. 265/308); der latente Streit mit den Kirchen von Alexandreia u. Antiocheia über die Rangstellung von K. unter den östl. Patriarchaten brach erstmals offen aus. – Nach der Verurteilung des Origenes u. seiner Schriften durch den alex. Patriarchen Theophilos auf einer Synode in Alexandreia iJ. 399 flohen die ‚langen Brüder‘ nach K., um die Hilfe des Joh. Chrysostomos zu erbitten (Soz. h. e. 8, 12). Im J. 403 wurde Theophilos selbst vom Kaiser nach K. vorgeladen, um sein Vorgehen gegen die ‚langen Brüder‘ zu rechtfertigen. In der Stadt angekommen, betrieb er selbst jedoch mit Erfolg den Sturz des Chrysostomos. Auf der sog. Eichensynode, die in einem Palast in der Nähe des asiat. Vororts Chalkedon tagte, wurde Joh. Chrysostomos in Abwesenheit abgesetzt u. in die Verbannung geschickt, wo er 407 starb (Tiersch aO. 327/78). Bei den Unruhen anlässlich seines Sturzes fiel u. a. die erste H. Sophia einem Brand zum Opfer. Nachfolger des Joh. Chrysostomos wurde Attikos (406/25). – Aus Furcht vor einer möglichen kirchenpolitischen Vormachtstellung des Theophilos v. Alex. betrieb der Kaiser bald die Rehabilitierung des Chrysostomos, die auch von Papst Innocentius I gefordert wurde. Aber erst 417 wurde Chrysostomos in K. durch Attikos wieder in die *Diptychen aufgenommen, in Alexandreia erst 428 durch *Cyrillus. Nach der endgültigen Rehabilitierung 438 wurden seine Reliquien nach K. übergeführt (ebd. 379/423). – Auch bei der Vorgeschichte des Konzils v. Ephesos 431 spielt der schwelende Rangstreit der beiden Metropolen eine Rolle: *Nestorios, der 428 ernannte Patriarch v. K., hatte in der Debatte um die Frage, ob die Jungfrau Maria als *Gottesgebärerin (θεοτόκος) oder als ‚Menschengebärerin‘ (ἀνθρωποτόκος) bezeichnet werden sollte, den Begriff ‚Christusgebärerin‘ (Χριστοτόκος) eingeführt, stieß damit aber bei der Bevölkerung von K., besonders bei den Mönchen, auf heftigen Widerstand. Wortführer der Gegenpartei wurde Kyrillos v. Alex., der mit seinen theologischen Schriften heftig gegen Nestorios agierte. – Eine Delegation aus Alexandreia, die sich 428 beim Kaiser in K. über die Amtsführung des Kyrillos beschwerte, wurde von diesem an Nestorios verwiesen. Dies bedeutete faktisch eine Überordnung von K. über Alexandreia, die für die alex. Kirche nicht akzeptabel war. Nachdem sich sowohl Nestorios als auch Kyrillos an Papst Coelestinus I (422/33) gewandt hatten, wurde Nestorios

430 von diesem verurteilt. Auch Kyrillos ließ ihn auf einer Synode in Alexandreia verurteilen, womit aufs Neue die Frage der kirchlichen Rangordnung in den Vordergrund trat (N. H. Hayes, Alexandria and Cple. A study in ecclesiastical diplomacy: JournEgyptArch 12 [1926] 145/56; G. Bardy, La rivalité d'Alexandrie et Cple au 5e s.: France Franciscaine 3, 19 [1936] 5/19). – Auf dem 431 einberufenen Konzil v. Ephesos gewann Kyrillos die Oberhand. Nestorios wurde, trotz der Unterstützung für seine Position aus dem Patriarchat von Antiocheia, abgesetzt u. verbannt. – Der christologische Streit flammte nach dem Amtsantritt des Patriarchen Phlabianos (446/49) wieder auf. Der Archimandrit Eutyches aus dem Hiobkloster beim Hebdomon (dem großen Militärstützpunkt im thrakischen Vorland v. K.) wurde 448 in K. vor der σύνοδος ἐνδημοῦσα durch den Bischof Eusebios v. Dorylaion wegen seiner monophysitischen Ansichten als Häretiker angeklagt u. verurteilt. Im Verlauf dieses Verfahrens legte Phlabianos ein Glaubensbekenntnis vor, in dem erstmals der Begriff der ,zwei Naturen in Christus' erscheint. Auf Betreiben des Hofeunuchen Chrysaphios berief Kaiser Theodosios II jedoch zur nochmaligen Überprüfung des Falls iJ. 449 die später sog. Räubersynode unter dem Vorsitz des Patriarchen Dioskoros v. Alex. nach Ephesos ein, auf der Eutyches rehabilitiert, Phlabianos u. Eusebios v. Dorylaion dagegen abgesetzt wurden. – Der Appell des Phlabianos an Papst *Leo I veranlasste diesen zur Bitte an Kaiser Theodosios II, ein ökumenisches Konzil einzuberufen. Dieser lehnte allerdings ab, u. a. mit dem Hinweis, Rom habe sich nicht in die kirchlichen Angelegenheiten des Ostens einzumischen. Nach Theodosios' Tod 450 erfolgte eine Neuausrichtung der Kirchenpolitik durch Pulcheria u. deren Gemahl Markianos; das Konzil wurde nach Nikaia einberufen, bald danach aber, noch vor seinem Beginn, wegen der günstigeren Lage zu K. in den asiatischen Vorort Chalkedon verlegt. – Auf diesem 4. Ökumenischen Konzil wurde die Lehre von den zwei Naturen, wie sie Phlabianos u. Papst Leo formuliert hatten, iJ. 451 für die Reichskirche als verbindlich erklärt. Durch cn. 28 des Konzils, der im Kern eine Interpretation von Conc. Cpol. cn. 2f aus dJ. 381 darstellt, wurden die Rechte der Kirche von K. gleichzeitig erheblich ausgeweitet (A. de Halleux, Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome: ders., Patrologie et œcuménisme [Leuven 1990] 520/55 [Lit.]; zu unterschiedlichen Text-Fassungen E. Chrysos, Der sog. 28. Kanon v. Chalkedon in der ,Collectio Prisca': AnnHistConc 7 [1975] 109/17). Die Kirche von K. erhält demnach wegen ihrer Rolle in der Kaiserstadt die gleichen Rechte wie Rom u. folgt diesem unmittelbar im Rang. Von den drei oriental. Patriarchaten ist dabei allerdings nicht die Rede. Im Folgenden wird das eigentliche Jurisdiktionsgebiet des Patriarchen von K. auf die Diözesen *Thracia, *Asia u. *Pontos beschränkt. Dort sollen die gewählten Metropoliten durch ihn bestätigt u. ordiniert werden, u. zwar nur diese, während in den von den **Barbaren besetzten Gebieten dieser Diözesen auch die einfachen Bischöfe durch den Patriarchen von K. geweiht werden dürfen (eine Regelung, die sich damals im Wesentlichen auf Gebiete in Thrakien bezog). Die zuvor gelegentlich bezeugte Praxis, auch einfache Bischöfe direkt von K. aus zu bestimmen, wurde damit für Gebiete mit einer intakten Kirchenverwaltung unterbunden (Dagron, Naissance 477/87). – Der cn. 28 des Chalcedonense wurde allerdings gegen den Widerstand der röm. Delegation durchgesetzt u. von Papst Leo I nicht anerkannt, vor allem wohl deshalb, weil die Begründung der Rechte von K. mit seiner Hauptstadtfunktion für Rom umgekehrt den Verlust seiner Rechte nach dem Ende des weström. Reichs bedeuten konnte, das ja tatsächlich 25 Jahre später eintrat. – Die Selbstdarstellung von K. als Neues Rom wurde nach dem Untergang des weström. Reichs 476 zunehmend propagiert. Der Titel ,Ökumenischer Patriarch', der im Lauf des 6. Jh. gelegentlich für den Patriarchen von K. auftaucht, wird um 587 erstmals von Johannes IV Nesteutes (582/95) selbst verwendet, weshalb er von Papst *Gregor I heftig angegriffen wurde (ep. 5, 41. 44 [CCL 140, 320/5. 329/37]; 9, 156 [ebd. 140A, 712/4]; o. Bd. 12, 937; S. Vailhé, St. Grégoire le Grand et le titre de patriarche œcuménique: ÉchOr 11 [1908] 161/71; V. Laurent, Le titre de patriarche œcuménique et la signature patriarcale: RevÉtByz 6 [1948] 5/26). Eine weitere Ausdehnung des Kpler Jurisdiktionsbezirks in das Illyricum, nach Griechenland u. Süditalien erfolgte im 8. Jh., als das gesamte verbliebene Reichsgebiet dem Patriarchat v. K. zugeschlagen

wurde. – Die Verabschiedung der Glaubensformel des Konzils v. Chalkedon hatte faktisch die dauernde Abspaltung der oriental. Kirchen zur Folge, durch die die politische Einheit des Reichs auf Dauer unterminiert wurde. – Die Bedeutung des Muttergotteskults in K. nahm seit dem Konzil v. Ephesos, besonders aber seit der Translation des Gewandes Mariens um 460, immer weiter zu (Mango, Origins aO. [o. Sp. 456] 61/76; N. Constas, Proclus of Cple and the cult of the Virgin in late ant. [Leiden 2003]; M. Meier, Das andere Zeitalter Justinians [2003] 570/86). Seit dem 6. Jh. wird die Theotokos als Patronin von K. angesehen, das dadurch endgültig als hl. Stadt empfunden wird; auf ihr Eingreifen wird dann auch die Errettung der Stadt bei der awarischen Belagerung iJ. 626 zurückgeführt (M. Whitby, Art. Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1165f. 1173f). – Einen weiteren Versuch, eine Verständigung zwischen Befürwortern u. Gegnern des Chalcedonense herbeizuführen, unternahm Justinian I durch die Verurteilung der sog. Drei Kapitel auf dem 5. ökumenischen Konzil in K. iJ. 553 (Noethlichs 694/9). Papst Vigilius, der unter dem Druck der kaiserlichen Regierung schon zuvor in K. dieser Linie zugestimmt, dies aber dann widerrufen hatte, wurde zZt. des Konzils in der Stadt festgehalten, nahm aber an den Sitzungen nicht teil. – Kaiser Herakleios (610/41) u. Patriarch Sergios (610/38) unternahmen den letzten Versuch, durch die 638 in K. verkündete Lehre des Monotheletismus die beiden Konfessionen zu einigen. Doch wurde dieses Unterfangen durch den Verlust der nahöstlichen Patriarchate des Reichs an die islamischen Araber gegenstandslos. Mit der Aufgabe des Monotheletismus auf dem Konzil v. K. iJ. 680/81 war das Zeitalter der christologischen Auseinandersetzungen beendet.

c. Das Mönchtum. Die Anfänge des *Mönchtums in K. werden von späteren Quellen entweder pauschal auf die Zeit Konstantins d. Gr. zurückdatiert oder in die Zeit nach dem Sieg der Orthodoxie auf dem Konzil iJ. 381 gesetzt. Tatsächlich lassen sich die ersten Mönchsgemeinschaften seit der Zeit des Makedonios nachweisen, ihre Anführer Marathonios u. Eustathios stehen seinem Gedankengut nahe. Nach dem Sturz des Makedonios iJ. 360 scheinen die Mönche in K. als Kern der Opposition gegen die offizielle kaiserliche Politik großen Einfluss errungen zu haben, u. a. durch radikale Thesen wie die vollständige Ablehnung der *Ehe, der kirchlichen Hierarchie u. der Sklaverei. Nach dem Konzil von 381 kam es zum Arrangement mit dem Staat u. zur Gründung von Klöstern (G. Dagron, Les moines et la ville. Le monachisme de Cple jusqu'au concile de Chalcédoine: TravMém 4 [Paris 1970] 229/76; s. o. Sp. 457f).

IV. Heiden u. Juden in Konstantinopel. a. Heiden. Die Gesetze, durch die seit Konstantins Zeit das Heidentum zunehmend diskriminiert u. behindert wurde (K. L. Noethlichs, Art. Heidenverfolgung: o. Bd. 13, 1149/90), hatten zunächst vorwiegend den Zweck, einer politischen Nutzung der alten Religion durch Usurpatoren entgegenzuwirken. Spätestens seit Theodosios I war das Ziel dagegen die Christianisierung des Staates, die vor allem von der Hauptstadt aus verfolgt wurde. – Schon bald nach seiner Gründung war K. eine überwiegend christl. Stadt, doch gab es wie auch in Thrakien noch um 400 einen größeren nichtchristl. Bevölkerungsanteil (s. o. Sp. 471/3), u. hohe öffentliche Ämter waren für Heiden noch lange zugänglich (*Hofbeamter). Bei mehreren Stadtpräfekten von K. im 4. Jh. ist eine gewisse weltanschauliche Indifferenz erkennbar, die sich im Wechsel der religiösen Orientierung unter einem neuen Dienstherrn niederschlägt (Dagron, Naissance 291/4). Erst um die Mitte des 5. Jh. war die eigenständige politische Rolle der Heiden in der Stadt beendet (ebd. 377/85). – Die wohl bedeutendste heidn. Persönlichkeit in der Frühzeit von K. war der Rhetor *Themistios, der seit 355 Mitglied des Senats war, 358/59 als Prokonsul u. iJ. 384 vorübergehend nochmals als Präfekt die Verwaltung der Stadt leitete u. dabei trotz seiner offen heidn. Gesinnung ohne Loyalitätskonflikte den christl. Kaisern von Konstantios II bis Theodosios I diente (ProsLatRomEmp 1, 889/94). – Bei den meisten Prozessen, die bis weit ins 6. Jh. im Rahmen von *Heidenverfolgungen gegen hohe Beamte durchgeführt wurden, diente der Vorwurf allerdings in einem tatsächlich politischen Verfahren zur Diffamierung des Angeklagten (Dagron, Naissance 291/4). Das ist besonders klar erkennbar am Fall des Stadtpräfekten Kyros (438/41), der in der Überlieferung als ‚vorbildlicher Christ' bezeichnet wird (Vit. Dan. Styl. 31 [30 Delehaye]) u. selbst eine Muttergotteskirche in K. stiftete, was in die-

ser Zeit, nur wenige Jahre nach dem Konzil v. Ephesos, wohl als explizite religiöse Meinungsäußerung aufgefasst werden muss; trotzdem wurde er von Theodosios II unter dem Vorwand des Heidentums abgesetzt u. nach Kotyaeion in Phrygien verbannt, wo er als Bischof wirkte, bis er nach dem Tod des Kaisers nach K. zurückkehren konnte (Cameron, Empress). – Weitere bemerkenswerte Einzelfälle sind: der Stadtpräfekt Leontios, dessen angeblicher Versuch, 434/35 in Chalkedon Olympische Spiele abzuhalten, vom hl. Hypatios verhindert wurde (ProsLatRomEmp 2, 669 s. v. Leontius nr. 9; RAC Suppl. 1, 1218); Volusianus, ein hoher Beamter aus dem Westreich, der 436 nach K. kam u. dort von seiner Nichte Melania zur Taufe überredet wurde (ProsLatRomEmp 2, 1184f s. v. nr. 6); der Rhetor Isokasios, der 467 während seiner Amtszeit als quaestor sacri palatii als Heide angeklagt u. vorübergehend verbannt wurde, dann in K. vor Gericht stand u., auf Druck der Bevölkerung u. nachdem er sich hatte taufen lassen, in seine kilikisch-syrische Heimat zurückkehren durfte (ebd. 633; vgl. o. Bd. 20, 477); der Neuplatoniker Severianos, der zZt. Kaiser Zenons (474/91) wegen Wahrsagens u. heidnischer Opfer aus K. verwiesen wurde, nachdem er ein ihm angebotenes hohes Amt wegen des damit verbundenen Zwangs zur Taufe zurückgewiesen hatte (ProsLatRomEmp 2, 998f s. v. Severianus nr. 2) sowie der Grammatiker Pamprepios, der wegen angeblicher Zauberei 478 dasselbe Schicksal erlitt (ebd. 825/8). Wenigstens zeitweise lebte in K. auch der heidn. Historiker *Zosimos; seine unvollendete Neue Geschichte, die im erhaltenen Teil von Augustus bis zJ. 410 reicht u. der Christianisierung des Reichs, besonders der Person des Kaisers *Constantinus I sehr kritisch gegenübersteht, entstand aA. des 6. Jh. – Nach den blutigen Unruhen im alten Theater von K. beim heidn. Fest der Brytae iJ. 501 ist dies durch Kaiser Anastasios I verboten u. die dort aufgetretenen Pantomimen sind verbannt worden (Joh. Mal. chron. 16, 4 [321f Thurn]). Das Verbot wurde später aufgehoben, 525 erneuert u. schließlich unter Kaiser Justinian endgültig durchgesetzt (G. Greatrex / J. W. Watt, One, two or three feasts?: OrChr 83 [1999] 1/21). Unter Justinian wurden die Maßnahmen gegen das Heidentum schließlich zur allgemeinen, auch unter Zwang durchzuführenden Christianisierung ausgeweitet (Noethlichs 733f). Ein Prozess gegen eine Reihe hoher Beamter endete 528 mit mehreren Todesurteilen u. dem Selbstmord eines Angeklagten (Joh. Mal. chron. 18, 42 [377 Th.]). Die letzten Heidenverfolgungen im röm. Reich u. auch in K. fanden nach *Joh. v. Ephesus um 582/83 statt (o. Bd. 18, 563 [Lit.]). – Was die antiken heidn. Kultstätten der Stadt angeht, so wurden 386 die Tempel auf der Akropolis geschlossen, wohl weil sie im Zentrum des alten Byzantion in unmittelbarer Nähe zu H. Sophia u. Kaiserpalast lagen. Die drei Tempel des Sol, der Artemis u. der Aphrodite wurden nach Joh. Mal. chron. 13, 38 (267 Th.) zu einem Wohnhaus, einem Spielsalon u. einer Remise der Prätorianerpräfektur umgewandelt. Das geschah wahrscheinlich auf Initiative des praefectus praetorio per Orientem Kynegios, der auch in Syrien, Palästina u. Ägypten für die Schließung vieler Tempel verantwortlich war (ProsLatRomEmp 1, 235f s. v. Maternus Cynegius nr. 3). – Der Umbau eines Tempels zur Kirche ist in K. nur im Fall des Poseidontempels am Fuß der Akropolis, der zu einer Kirche des hl. Menas wurde, als wahrscheinlich anzunehmen. Dass die Mokioskirche, die im Westen der Stadt vor der Konstantinsmauer lag, tatsächlich aus einem riesigen alten Zeustempel entstanden sei, wie spätere Quellen berichten, ist wegen ihrer Lage in einem weit vom Zentrum entfernten Nekropolengebiet unwahrscheinlich (Parastaseis 1 [Script. orig. Cpol. 19 Pr.]; Berger, Untersuchungen 635f). Sicher legendär ist die erst aus dem 14. Jh. überlieferte Behauptung, die Apostelkirche sei an der Stelle eines früheren Zwölfgötterheiligtums erbaut worden (Niceph. Call. h. e. 8, 55 [PG 146, 220C]). Überhaupt wird von den Quellen in diesen Fällen nicht immer klar zwischen einem Umbau u. einem Neubau an derselben Stelle unterschieden, u. wo eine Kirche später als Umbau eines Tempels ausgegeben wird, mag dies, wie möglicherweise im Fall der Mokioskirche, auch mit der Verwendung antiker Spolien erklärt werden, die dem Gebäude einen archaisierenden Charakter verliehen. – Das Bildungswesen war in K. in weit geringerem Maß als etwa in **Athen heidnisch geprägt. Das Kapitol, das in der Gründungszeit von K. durchaus noch zu kultisch-paganen Zwecken erbaut worden war (s. o. Sp. 447f), wurde 425 der neu organisierten *Hochschule als Unterrichtsstätte überge-

ben, nachdem es längere Zeit vorher für Läden u. Gaststätten (*Herberge) genutzt worden war (Cod. Theod. 14, 9, 3; 15, 1, 53). – Die antiken, meist dem sakralen Bereich entstammenden Kunstwerke, die seit der Gründung von K. ‚omnium paene urbium nuditate' (‚zur Entblößung aller [anderen] Städte'; Hieron. chron. zJ. 330 [GCS Eus. 7, 232]) in die Stadt verschleppt worden waren, wurden zunächst überwiegend nicht religiös, sondern ästhetisch als Kulturgut rezipiert, später aber zunehmend auch als Mittel der *Magie (ders., Antique statuary and the Byz. beholder: DumbOPap 17 [1963] 53/75; ders. / M. Vickers / E. D. Francis, The Palace of Lausus at Cple: Journ. of the Hist. of Coll. 4 [1992] 89/98). Bekannt waren vor allem die Slg. im Hippodrom, von der einige Monumente noch erhalten sind (s. u. Sp. 475), sowie die Statuen-Slg. im Palast des praepositus sacri cubiculi Lausos u. die im Säulenhof des Zeuxipposbads (Anth. Graec. 2; vgl. R. Stupperich, Das Statuenprogramm in den Zeuxippos-Thermen: IstMitt 32 [1982] 210/35; Bassett), die bei Bränden 475 u. 532 zerstört wurden. – Einige heidn. Bräuche blieben in K. noch über die Zeit Justinians hinaus erhalten, auch wenn sie den Bezug zur antiken Religion wohl schon verloren hatten u. in die Sphäre des populären Brauchtums abgesunken waren. Im J. 691/92 wurden im sog. Quinisextum oder Trullanum II, einer im Kaiserpalast von K. abgehaltenen Synode, die Kalenden, Vota u. *Brumalia, die Feiern zum 1. III. u. das *Weinlese-Fest mit der Anrufung des Dionysos, dazu auch alle karnevalartigen *Masken-Umzüge zu Ehren der alten Götter verboten (Conc. Trull. vJ. 691 cn. 62 [1, 183f Beneševič]). Maskenumzüge, wie sie zu den Brumalia üblich waren, sind in K. aber noch bis ins 12. Jh. zum Fest der hll. Notare durchgeführt worden (s. o. Sp. 462).

b. Juden. Über die Frühgeschichte der *Juden in K. gibt es kaum zuverlässige Nachrichten, doch ist ihre Anwesenheit in der Stadt seit der Neugründung anzunehmen. Die Chronik des Joh. Zonaras (12. Jh.) berichtet, der heidn. Stadtpräfekt Honoratus habe den Juden um 394 den Bau einer Synagoge an den Chalkoprateia (Kupfermarkt) erlaubt, die allerdings bald von der christl. Bevölkerung zerstört wurde. Kaiser Theodosios I wollte den Wiederaufbau auf Kosten der Christen durchsetzen, zog die Anordnung aber auf Druck des *Ambrosius zurück (Joh. Zonar. ann. 13, 18, 19/29 [3, 87/9 Büttner-Wobst]; A. Panayotov, The synagogue in the Copper Market of Cple: OrChrPer 68 [2002] 319/34). Diese Geschichte ist aus keiner älteren Quelle bekannt, sicher unhistorisch u. den bekannten Vorgängen um die Synagoge v. Kallinikon am Euphrat nachgebildet (G. Stemberger, Art. Juden: o. Bd. 19, 194f; *Mesopotamia); Honoratus ist wohl eine Doublette zum ersten Stadtpräfekten von K. (359/61), der diesen Namen trug, wird aber in der Literatur teilweise als historische Person angesehen (ProsLatRomEmp 1, 439 s. v. nr. 6). Es handelt sich hier um eine erweiterte u. zurückdatierte Fassung der Gründungslegende der Muttergotteskirche an den Chalkoprateia, die nach der mittelbyz. Legende unter Theodosios II iJ. 449 anstelle einer Synagoge errichtet oder aus einer solchen umgebaut wurde (zum tatsächlichen Datum 468 s. o. Sp. 456). Da diese Synagoge aber nicht vor dem 9. Jh. u. nur im Zusammenhang mit dem Kirchenbau erwähnt wird, ist ihre wirkliche Existenz wenig wahrscheinlich. Doch lebten die Juden, die im byz. Reich häufig als Handwerker oder Händler tätig waren, in K. tatsächlich auch bei den Chalkoprateia, wie u. a. aus einer in das Patriarchat des Menas (536/52) datierten Legende hervorgeht, die zuerst Ende des 6. Jh. bei Evagrios Scholastikos (h. e. 4, 36) überliefert ist u. auf dem Weg über *Gregor v. Tours (glor. mart. 9 [MG Script. rer. Mer. 1, 1, 494]) später auch im Westen verbreitet wurde: Ein jüd. Knabe nahm an der Verteilung überzähliger Hostien an Schulkinder teil u. empfing so die Eucharistie. Sein Vater, ein Glasbläser, warf ihn daraufhin in den rotglühenden Ofen, aus dem das *Kind nach drei Tagen unversehrt befreit wurde. Die Affäre endete auf Befehl Kaiser Justinians mit der *Taufe des Knaben u. seiner Mutter sowie der Hinrichtung des Vaters (E. Wolter, Der Judenknabe [1879]). Aus der Erzählung geht immerhin hervor, dass jüdische Kinder in dieser Zeit noch gemeinsam mit Christen die Schule besuchen konnten. Doch verschlechterte sich die Rechtsstellung der Juden gerade in der Zeit Justinians ganz erheblich (Noethlichs 734/6). – Über besondere, von den Christen getrennte Wohngebiete der Juden von K. in der frühbyz. Zeit gibt es keine Nachrichten. Später lebten sie vor den Stadtmauern am Goldenen Horn, beim Blanga-Hafen am Marmara-

meer oder in Pera / Galata. – Die in juristischen Texten fassbare, vom 4. bis zum 6. Jh. ständig zunehmende Diskriminierung der Juden u. der religiös begründete *Antisemitismus schlagen sich auch in der Liturgie von K. nieder; dort wird in der als Karfreitagspredigt dienenden jährlichen *Katechese für Taufwillige gegen die Juden der pauschale Vorwurf der *Heuchelei erhoben (o. Bd. 14, 1221).

V. Die Monumente. Der folgende Überblick behandelt die wichtigsten erhaltenen frühbyz. Monumente in K.; von den literarisch überlieferten kommt die Apostelkirche hinzu.

a. Säulen. (Jordan-Ruwe.) – Das älteste erhaltene Monument K.s ist die ehemals in der Mitte des runden Konstantinsforums stehende, ursprünglich aus sieben Porphyrtrommeln auf einem Marmorsockel zusammengesetzte Konstantinssäule von ca. 37 m Höhe (C. Mango, Cpolitana: JbIust 80 [1965] 306/13; ders., Studies nr. 3). Die Säule wurde iJ. 416 durch ein *Erdbeben beschädigt u. anschließend mit Eisenreifen gesichert (Chron. pasch. zJ.: 573 Dindorf), was in den folgenden Jhh. mehrfach wiederholt wurde. Sie trug ein Standbild des Kaisers in der Gestalt des *Zeus Helios (s. o. Sp. 445), das iJ. 1106 mitsamt dem *Kapitell herabstürzte u. danach durch ein *Kreuz ersetzt wurde. – Die sog. Gotensäule unterhalb der alten Akropolis wurde im 4. Jh. aus älteren Architekturstücken zusammengesetzt u. trug lange Zeit eine Statue der Tyche von K. (U. Peschlow, Betrachtungen zur Gotensäule in Istanbul: Tesserae, Festschr. J. Engemann = JbAC ErgBd. 18 [1991] 215/28; s. o. Sp. 449). Die aus den J. um 450/52 stammende Säule des Kaisers Markianos, an der vor allem die unterschiedliche Ausrichtung von Sockel u. Kapitell auffällt, ist in zeitgenössischen Quellen nicht bezeugt, aber durch Reste der Stifterinschrift des Stadtpräfekten Tatianus (450/52; ProsLatRomEmp 2, 1053f s. v. nr. 1) eindeutig datiert (Müller-Wiener 54f). – Von der monumentalen, mit einem spiralförmigen Reliefband u. einer inneren Wendeltreppe versehenen Säule des Arkadios ist seit 1715 nur noch der ca. 10 m hohe Stumpf erhalten (Ch. B. Konrad, Beobachtungen zur Architektur u. Stellung des Säulenmonumentes in Istanbul-Cerrahpaşa. ‚Arkadiossäule‘: IstMitt 51 [2001] 319/401). Während die Darstellungen auf dem Reliefband im Fall der Arkadiossäule nur durch Zeichnungen aus der Zeit vor der Zerstörung bekannt sind, haben sich bei der um 393 errichteten, sehr ähnlichen Theodosiossäule auf dem Platz Tauros Relieffragmente in den Fundamenten des osman. Bayezid-Bades erhalten (zu den Reliefs beider Säulen Mayer 138/59). Die Theodosios- u. die Arkadiossäule waren ca. 45 m hoch u. standen jeweils im Zentrum einer Platzanlage (s. o. Sp. 455), von der im Fall des Theodosios auch Reste gefunden wurden (Berger, Tauros aO. [o. Sp. 455] 17/31). – Von einer weiteren Säule, der des Kaisers Leon I an einem Platz namens Pittakia auf der Akropolis, sind inzwischen das im Sultanspalast erhaltene Kapitell u. die dazugehörende Statue, der sog. Koloss von Barletta, mit großer Wahrscheinlichkeit identifiziert worden (U. Peschlow, Eine wiedergewonnene byz. Ehrensäule in Istanbul: Studien zur spätant. u. byz. Kunst, Festschr. F. W. Deichmann 1 [1986] 21/33; Engemann 983; s. o. Sp. 455).

b. Stadtmauern. Während von den Mauern der konstantinischen Zeit heute nichts mehr vorhanden ist, ist die 408/13 entstandene Landmauer Theodosios' II zum größten Teil, wenn auch stark zerstört u. immer wieder restauriert, noch erhalten (Meyer-Plath / Schneider; zum Datum P. Speck, Der Mauerbau in 60 Tagen: Beck 135/78). Ob Vormauer u. Graben dieser Befestigung mit der Hauptmauer zusammen oder erst später um 447 angelegt wurden, war lange umstritten, doch kann eine spätere Entstehung inzwischen als erwiesen angesehen werden (W. D. Lebek, Die Landmauer v. K. u. ein neues Bauepigramm: EpigrAnatol 25 [1995] 107/53). Die Mauer besaß 96 Türme; sie endete im Norden vor dem Goldenen Horn an der älteren Befestigung des Dorfes der Blachernen, die nur aus einer einfachen Mauer bestand u. deshalb bei späteren Belagerungen ein Hauptziel der Angriffe wurde (P. Speck, Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides [1980] 35/8). Im 12. Jh. wurde dort weiter westlich eine neue Mauer zum Schutz der Kaiserresidenz gebaut, die inzwischen zu den Blachernen verlegt worden war; die alte Mauer wurde überflüssig u. ist heute fast völlig verschwunden. – Die theodosianische Landmauer konnte vor den Osmanen iJ. 1453 von keinem Angreifer militärisch bezwungen werden. – Die Seemauer mit ihren 110 Türmen ist 438/39 erbaut u. steht vor allem auf der Seite zum Marmarameer hin noch teilweise aufrecht. Diese Mauer, die man im Be-

reich des alten Byzantion über den Resten der spätantiken Befestigung errichtete, war zunächst relativ niedrig. Im 9. Jh. wurde sie erheblich verstärkt u. auch stellenweise vorverlegt, um einige mittlerweile durch Verlandung entstandene Uferstreifen zu schützen. – Bei Land- u. Seemauer besteht die älteste Phase aus Quadermauerwerk mit Ziegeldurchschuss; Vor- u. Seemauer sind als Kasemattenmauer angelegt, die Türme teils rechteckig, teils polygonal. – Unmittelbar vor der Hauptmauer auf der Landseite entstanden bald nach ihrem Bau zahlreiche Gräber, die aber wenige Jahrzehnte später bei der Anlage der Vormauer großenteils unter einer Erdanschüttung verschwanden, darunter auch ein Mausoleum, das Scheinsarkophagfronten mit figürlichem Reliefdekor enthielt (J. G. Deckers / Ü. Serdaroglu, Das Hypogäum beim Silivri-Kapı in Istanbul: JbAC 36 [1993] 140/63).

c. Hippodrom u. Kaiserpalast. (E. Bolognesi Recchi Franceschini, Das Palastareal in byz. u. osman. Zeit: Palatia, Ausst.-Kat. Trier [2003] 60/9 [Lit.]; laufende Untersuchungen: dies., Das Südareal des großen Palastes: ebd. 83/9 [Lit.]; A. Pasinli, Die Ausgrabungen im Nordareal des großen Palastes: ebd. 78/82.) – Vom Hippodrom, der im Stadtzentrum südlich von der H. Sophia lag, sind nur die großen Substruktionen der Sphendone im Südwesten u. drei ehemals auf dieser stehende Monumente erhalten: a) Der gemauerte, ehemals mit Bronzereliefs verkleidete Obelisk wurde bald nach dem Bau der Anlage errichtet, wohl als Notbehelf wegen der Schwierigkeiten bei der Beschaffung eines echten ägypt. Obelisken. b) Der nach langwierigen Vorbereitungen doch noch angekommene ägypt. Obelisk brach bei der Aufstellung iJ. 392 ab u. wurde deshalb auf einen Sockel gestellt, der mit Reliefdarstellungen des theodosianischen Herrscherhauses u. mit Hippodromszenen geschmückt ist (Engemann 1001/4; A. Effenberger, Überlegungen zur Aufstellung des Theodosios-Obelisken im Hippodrom v. K.: Brenk 207/82). c) Die sog. Schlangensäule vom Dreifuß aus Delphi (479 vC.) kam offenbar erst in der spätbyz. Zeit an diesen Ort, blieb aber dort dann bis weit in die Osmanenzeit noch vollständig mit ihren drei Schlangenköpfen erhalten. – Archäologische Untersuchungen im Gebiet des Kaiserpalasts, der sich an die südöstl. Flanke des Hippodroms anschließt, sind durch den großen Komplex der Sultan-Ahmet-Moschee u. moderne Wohnbebauung kaum möglich. Neben den nur schwer datierbaren, teils noch hoch aufragenden Substruktionsterrassen sind aus der frühbyz. Zeit vor allem die Grundmauern einer Empfangshalle mit apsidialem Schluss u. vorgelagertem Hof erhalten, in dessen Säulenhallen große Fragmente eines figürlich verzierten Mosaikfußbodens entdeckt wurden. Identifizierung u. Datierung dieses Gebäudes sind umstritten (4./7. Jh.: W. Jobst / H. Vetters [Hrsg.], Mosaikenforsch. im Kaiserpalast v. K. = DenkschrWien 228 [1992]; J. Bardill, The great palace of the Byz. emperors and the Walker Trust excavations: JournRomArch 12 [1999] 216/30).

d. Andere Paläste. Auf der Nordwestseite des Hippodroms u. in der Nähe der Mese lag der 416/18 erbaute Privatpalast des praepositus sacri cubiculi Antiochos (gestürzt 421), von dem die Grundmauern eines langgestreckten Saals mit *Apsis u. je drei seitlichen Nischen sowie eines Nischenhexagons erhalten sind, die beide mit einem Säulenhof in Gestalt eines Sigma versehen sind, also einem Halbrund oder Kreissegment mit geradem vorderen Abschluss. Der langgestreckte Saal galt lange fälschlich als Teil des Lausos-Palastes (dazu J. Bardill, The palace of Lausus and nearby monuments in Cple: AmJournArch 101 [1997] 67/95), das Hexagon wurde aE. des 7. Jh. in eine Kirche der hl. Euphemia umgewandelt (R. Naumann / H. Belting, Die Euphemiakirche am Hippodrom zu Istanbul u. ihre Fresken [1966]; Mathews, Cple 61/7; A. Berger, Die Reliquien der hl. Euphemia u. ihre erste Translation nach K.: Hellenika 39 [1988] 311/22). Ein Sigma als Vorhof besaßen auch zwei weitere Bauten des 5. Jh., nämlich ein Nischenhexagon ähnlicher Größe im Bereich der Akropolis mit einer *Piscina in der Mitte, das aber wohl nicht, wie von den Ausgräbern vermutet, zum tatsächlich erst später entstandenen Hodegoi-Kloster gehörte (R. Demangel / E. Mamboury, Le quartier des Manganes et la première région de Cple [Paris 1939]; zum Hodegoi-Kloster s. o. Sp. 456f), u. die riesige Rotunde von 29,6 m = 100 röm. Fuß innerem Durchmesser an der Mese im Westen der Konstantinsstadt (R. Naumann, Der antike Rundbau beim Myrelaion: IstMitt 16 [1966] 199/216). Diese gehörte zu einem nicht identifizierbaren Palast, u. ob sie jemals vollen-

det wurde, ist zweifelhaft. Auf ihrem als Zisterne ausgebauten Stumpf entstand bereits in der mittelbyz. Zeit ein kleinerer Palast, der seit dem 10. Jh. als Kloster diente (C. L. Striker, The Myrelaion [Bodrum Camii] in Istanbul [Princeton 1981]).

e. Kirchen. 1. Verschiedene. Der früheste Kirchenbau in K., von dem noch Reste vorhanden sind, ist wohl das Martyrion von Karpos u. Papylos im Südwesten der Stadt aus dem späten 4. oder 5. Jh. Die erhaltene Substruktion erlaubt eine Rekonstruktion des Oberbaus als Rotunde mit Umgang, der im Osten durch ein *Bema mit Apsis durchbrochen war. Es handelt sich offenbar um eine freie, stark verkleinerte Kopie der Grabeskirche in *Jerusalem, doch ist die seit der mittelbyz. Zeit überlieferte Gründung durch Kaiserin *Helena wohl legendär (Schneider 1/4). – Die *Johannes d. T. geweihte Kirche des Studios-Klosters wurde um 450 als dreischiffige Emporenbasilika ohne Querschiff u. mit Atrium erbaut (Mathews, Cple 19/27; C. Mango, The date of the Studius Basilica at Istanbul: Byz. and Modern Greek Stud. 4 [1978] 115/22). Nach mehrfachen späteren Veränderungen diente sie unter den Osmanen als Moschee u. ist heute Ruine. Geringe Reste sind auch von der ganz ähnlich angelegten Chalkoprateia-Kirche im Stadtzentrum erhalten (Mathews, Cple 28/33). Kleinere Basiliken des 5./6. Jh. sind archäologisch durch die nicht identifizierte Kirche auf der Akropolis im späteren osman. Serail (H. Tezcan, Topkapı Sarayı ve çevresinin Bizans devri arkeol. [İstanbul 1989] 61/70), die sog. Bayezid-Basilika A (Mathews, Cple 67/76) u. die erste Phase des Kyriotissa-Klosters (Kalenderhane Camii) nachgewiesen (C. L. Striker / Y. D. Kuban, Kalenderhane in Istanbul [1997] 37/45). – Die Fundamente der Polyeuktoskirche wurden 1960 bei Straßenbauarbeiten entdeckt u. durch den Fund von Fragmenten der auch literarisch überlieferten Bauinschrift (Anth. Graec. 1, 10) identifiziert. Die aufgefundenen Architekturteile zeigen, dass die Säulenreihen zu beiden Seiten des Mittelschiffs durch je vier zweigeschossige Nischen zwischen Pfeilern ersetzt waren, die sich durch Säulenstellungen zu den Seitenschiffen öffneten (R. Harrison u. a., Excavations at Saraçhane in Istanbul 1/2 [Washington 1986/92]). Neuere Untersuchungen haben ergeben, dass die Pfeiler selbst aus jeweils vier Säulen gebündelt waren. Diese filigrane Konstruktion schließt die vom Ausgräber vorgeschlagene Wölbung des Hauptschiffs mit einer Kuppel u. Tonnen aus (J. Bardill, A new temple for Byzantium: W. Bowden / A. Gutteridge / C. Machado [Hrsg.], The social and political archaeol. of late ant. [im Druck]). Grund für die Annahme einer Wölbung waren die massiven Streifenfundamente zwischen Mittel- u. Seitenschiffen, die tatsächlich als einheitlicher Unterbau für den beschriebenen Aufbau dienten. Die Maße der Architektur u. Details der teilweise sehr polychromen Bauplastik zeigen, dass die Kirche als Imitation des Tempels von Jerusalem gedacht war (M. Harrison, A temple for Byzantium [London 1989]). – Die heute als Moschee dienende Kirche von Sergios u. Bakchos liegt südöstlich des Hippodroms (Mathews, Cple 42/51; H. Svenshon / R. H. W. Stichel, Neue Beobachtungen an der ehemaligen Kirche der hl. Sergios u. Bakchos: IstMitt 50 [2000] 389/409). Sie hat einen oktogonalen Hauptraum mit in den Hauptrichtungen geraden, in den Diagonalen halbrunden Nischen, die sich durch Säulenstellungen in den zweigeschossigen Umgang öffnen. Die östl. Seite führt zum Bema mit Apsis. Das Gewölbe des Hauptraums ist keine Kuppel über Pendentifs, sondern besteht aus 16 Segmenten von abwechselnd geradem u. gebogenem Querschnitt. Die Kirche weist auffällig niedrige Proportionen auf u. war ursprünglich mit einer basilikalen Kirche von Peter u. Paul verbunden, mit der sie sich das Atrium teilte. Die Bauplastik ähnelt der der zeitlich folgenden H. Sophia sehr. Von der Stifterinschrift Justinians u. Theodoras, die auf dem Architrav der Erdgeschosssäulen umläuft, ist der größte Teil erhalten (J. Ebersolt / A. Thiers, Les églises de Cple [Paris 1913] 24).

2. Hagia Sophia. Vom ältesten Bau der H. Sophia sind keine Reste erhalten; vom nach 407 entstandenen zweiten sind es nur Teile des Propylons, das von der westl. vorbeilaufenden Straße ins Atrium führte, nicht wie vom Ausgräber angenommen in die Kirche selbst (A. M. Schneider, Die Grabung im Westhof der Sophienkirche zu Istanbul [1941]), u. das Skeuophylakion (Schatzhaus: Mathews, Cple 11/9; R. F. Taft, Quaestiones disputatae. The Skeuophylakion of H. Sophia and the entrances of the liturgy revisited: OrChr 81 [1997] 1/35; G. P. Majeska, Notes on the Skeuophylakion of St. Sophia: Viz-

Vrem 55 [80], 2 [1998] 212/5). – Die justinianische H. Sophia entstand zwischen 532 u. 537 (R. Mainstone, H. Sophia [New York 1988]; R. Mark / A. S. Çakmak [Hrsg.], H. Sophia from the age of Justinian to the present [Cambridge 1992]). Architekten waren nach der Überlieferung Anthemios v. Tralleis u. Isidoros v. Milet. Das Zentrum des Baus bildet ein Quadrat mit einer Seitenlänge von ca. 31 m (= 100 byz. Fuß), das mit einer am Fuß durchfensterten Rippenkuppel mit 40 Rippen überdeckt ist u. nach Osten u. Westen durch Halbkuppeln erweitert wird. Diese öffnen sich in je drei Nischen; die seitlichen sind halbrund, von den geraden mittleren bildet die östliche mit einer Apsis versehene das Bema. Die seitlichen, von den Kuppelpfeilern eingeschnürten Mantelräume sind zweigeschossig u. öffnen sich mit Säulenstellungen zum Kernraum. Ein zweigeschossiger innerer u. ein eingeschossiger äußerer Narthex sind dem Bau im Westen vorgelagert. – Die Innenausstattung mit Architekturplastik u. Marmor-*Inkrustation u. das nichtfigürliche Gewölbemosaik sind zum großen Teil erhalten; die figürlichen Mosaiken gehören erst der mittelbyz. Zeit an. Die Säulen aus verde antico u. *Porphyr sind, anders als es die spätere byz. Sage will (Narratio de aedificatione templi S. Sophiae 2 [Script. orig. Cpol. 76f Pr.]), keine *Spolien aus verschiedenen heidn. Bauten des ganzen Reichs, sondern für die Kirche neu gefertigt. – Die H. Sophia ist der erste u. für lange Zeit letzte Gewölbebau dieser Größe u. architektonischen Kühnheit. Sie ist von der späteren byz. Architektur nie imitiert worden, wohl aber zZt. ihrer Verwendung als Moschee im Osmanischen Reich. Beeindruckend ist im Innenraum die schon von den Zeitgenossen hervorgehobene Schwebewirkung der Hauptkuppel. Diese stürzte 553 ein u. wurde verändert wieder aufgebaut, weitere Einstürze folgten 989 u. 1346. Offensichtliche Planänderungen schon während der Bauzeit u. spätere Verstärkungen durch äußere Pfeiler zeigen, dass der Bau stets mit statischen Problemen zu kämpfen hatte. – Die H. Sophia diente als Kirche des Patriarchen u. des Kaisers, der die Südempore vom Kaiserpalast aus direkt betreten konnte. Sie bildete mit der nahegelegenen Eirenenkirche eine organisatorische Einheit, wobei die Zahl der Priester u. des anderen Personals iJ. 535 auf 525 (Nov. Iust. 3), iJ. 612 auf 625 Personen festgelegt wurde (Nov. Heracl. 1 [J. Konidaris, Die Novellen des Kaisers Herakleios: Fontes Minores 5 = Forsch. byz. Rechtsgesch. 8 (1982) 63/72]). Von der Eirenenkirche stammen nur noch die unteren Teile aus justinianischer Zeit (U. Peschlow, Die Irenenkirche in Istanbul [1977]).

3. Apostelkirche. (Heisenberg.) – Sie war auf einem Hügel im Nordwesten der konstantinischen Stadt vielleicht schon von Anfang an, spätestens aber seit dem justinianischen Neubau, auf dem Grundriss eines Kreuzes errichtet. Die Verse 59f im Gedicht des Gregor v. Naz. auf die Anastasiskirche (PG 37, 1258A), aus denen die Kreuzform schon für den Bau des 4. Jh. hervorzugehen scheint, sind allerdings wohl interpoliert. Die Beschreibungen durch Procop. aed. 1, 4, Konstantinos v. Rhodos (iJ. 944; Legrand aO. [o. Sp. 455] 32/65) u. Nikolaos Mesarites (iJ. 1198/1204; Th. Baseu-Barabas, Zwischen Wort u. Bild. Nikolaos Mesarites u. seine Beschreibung des Mosaikschmucks der Apostelkirche in K. [Wien 1992]; G. Downey, Nikolaos Mesarites, Description of the Church of the Holy Apostles at Cple: TransAmPhilosSoc 47, 6 [1957] 855/924) sind unklar u. widersprüchlich, u. die der Apostelkirche architektonisch nachempfundenen Bauten wie die Johanneskirche von Ephesos u. San Marco in Venedig weisen so große Unterschiede im Detail auf, dass eine eindeutige Rekonstruktion nicht möglich ist. – Die Apostelkirche des 6. Jh. besaß fünf Kuppeln auf den Kreuzarmen u. der Vierung, von denen nur letztere durchfenstert war. Dieser Kernbau war auf allen Seiten von insgesamt zwölf zweigeschossigen Säulenhallen umgeben, besaß also keine Apsis im Osten. Der Altar stand in der Vierung, unter einem Ziborium in einem erhöhten, allseits abgeschrankten Bema, das auf der Ostseite mit einem Synthronon abgeschlossen war. Auf der Westseite lagen ein Narthex u. ein Atrium. Der architektonische Aufbau der zwölf Hallen ist umstritten. Entweder besaßen die *Emporen eigene Deckengewölbe u. die *Kuppel-Räume waren wie in der H. Sophia mit Schildwänden über der oberen Säulenreihe abgeschlossen, oder die Tragebögen der Kuppeln waren bis zur Außenwand verbreitert, die Emporen nach oben offen u. zum Kuppelraum hin lediglich mit freistehenden Arkaden versehen. Für die zweite Lösung spricht, dass die wohl im 9. Jh. entstandenen Mosaiken anders kaum anzubringen gewesen wären. – Unklar ist

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-0524-9 (RAC Lieferung 164)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 165/166

Konstantinopel [Forts.] – Kot (Latrine)



2005

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

auch, wie das Konstantinsmausoleum (C. Mango, Constantine's mausoleum and the translation of relics: ByzZs 83 [1990] 51/62; Leeb 93/120; A. Effenberger, Konstantinsmausoleum, Apostelkirche - u. kein Ende?: Lithostroton, Festschr. M. Restle [2000] 67/78) mit dem kreuzförmigen Bau verbunden war. Da es in späteren Quellen als das ‚innere' vom ‚äußeren', d. h. dem kreuzförmigen Mausoleum Justinians, unterschieden wird, ist neuerdings vorgeschlagen worden, dass es tatsächlich mit dem Ostarm der Kirche identisch gewesen sei (P. Speck, Konstantins Mausoleum: Varia 7 = Poikila Byz. 18 [2000] 113/56). Das würde allerdings voraussetzen, dass das von Eusebios u. später noch von N. Mesarites eindeutig als rund beschriebene Mausoleum tatsächlich beim Bau der kreuzförmigen Kirche verschwunden wäre. Die Apostelkirche wurde einige Jahre nach der osman. Eroberung abgerissen u. durch die Moschee Mehmets d. Eroberers ersetzt.

4. *Kirchenbau nach Justinian.* Auch wenn seit der Zeit Justinians bei Kirchen u. anderen Repräsentationsbauten Gewölbe vorherrschen (s. o. Sp. 458), sind doch bis ins 7. Jh. noch kleinere Kirchen mit hölzernen Dachstühlen errichtet worden, wie etwa die zweite Phase des Kyriotissa-Klosters (Striker / Kuban, Kalenderhane aO. [o. Sp. 477] 44/58). Die sog. Bayezid-Basilika B, eine kleine, aber architektonisch aufwendig gestaltete Kuppelkirche (?), deren Plan auf die Kirchen der mittelbyz. Zeit vorausweist (Mathews, Cple 68f), ist wahrscheinlich mit der 596/98 errichteten Muttergotteskirche τὰ Διακονίσσης zu identifizieren (J. Bardill, Brickstamps of Cple 1 [Oxford 2004] 131/4). – Der archäologische Befund der frühbyz. Kirchen K.s zeigt außer bei der letztgenannten noch kein dreigeteiltes Bema mit Räumen zu beiden Seiten des Altars, wie dies in K. später üblich wird (Mathews, Cple 105/7). Eine Ausstattung mit figürlichen Mosaiken oder Wandgemälden besaßen sie ursprünglich nicht. Aus der Zeit vor dem Bilderstreit (726/87 u. 815/43) ist in K. nur ein einziges figürliches Wandmosaik wohl des späten 6. Jh. erhalten, das die Darstellung Christi im Tempel zeigt u. in der ersten Bauphase des Kyriotissa-Klosters zur Ausstattung des Refektoriums (?) gehörte (Striker / Kuban, Kalenderhane ebd. 121/4). Ikonen in Kirchen, zB. an Altarschranken (Templa; *Cancelli), sind literarisch erst in der Mitte des 7. Jh. nachweisbar (C. Mango, On the hist. of the templon and the martyrion of St. Artemios at Cple: Zograph 10 [1979] 41/3; V. S. Crisafulli / J. W. Nesbitt, The miracles of Artemios [Leiden 1997] 16f).

G. Albert, Goten in K. = Stud. zur Gesch. u. Kultur des Altertums NF 1, 2 (1984). – S. Bassett, The urban image of late ant. Cple (Cambridge 2004). – F. A. Bauer, Stadt, Platz u. Denkmal in der Spätant. (1996) 143/268. – H.-G. Beck (Hrsg.), Studien zur Frühgesch. K.s = Misc. Byz. Monac. 14 (1973). – A. Berger, Regionen u. Straßen im frühen K.: IstMitt 47 (1997) 349/414; Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos = Poikila Byz. 8 (1988). – B. Brenk (Hrsg.), Innovation in der Spätant. = Spätantike - Frühes Christentum - Byz. Kunst im 1. Jtsd. B 1 (1996). – G. Bühl, Cpolis u. Roma (Zürich 1995). – A. Cameron, Circus factions. Blues and Greens in Rome and Byzantium (Oxford 1976); The empress and the poet. Paganism and politics at the court of Theodosius II: YaleClassStud 27 (1982) 217/89. – G. Dagron, Cple imaginaire. Études sur le recueil des Patria = Bibl. Byz. Ét. 8 (Paris 1984); Naissance d'une capitale. Cple et ses institutions de 330 à 451 (ebd. 1974). – F. Dölger, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner: ZKG 56 (1937) 1/42. – F. Dvornik, The idea of apostolicity in Byzantium and the legend of the apostle Andrew = DumbOStud 4 (Cambridge, Mass. 1958). – J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 966/1047. – E. Fenster, Laudes Cpolitanae = Misc. Byz. Monac. 9 (1968). – R. Guilland, Études de topographie de Cple byz. 1/2 = Berl. Byz. Arb. 37 (1969). – J. Hahn, Gewalt u. relig. Konflikt. Stud. zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden u. Juden im Osten des Röm. Reichs (2004). – A. Heisenberg, Grabeskirche u. Apostelkirche 2 (1908). – R. Janin, Cple byz. Développement urbain et répertoire topographique[2] = Archives de l'Orient chrétien 4a (Paris 1964); La géographie ecclésiastique de l'Empire byz. = Publ. Inst. Franç. Ét. Byz. 1, 3[2] (ebd. 1969). – M. Jordan-Ruwe, Das Säulenmonument = Asia Minor Stud. 19 (1995) 123/204. – R. Leeb, Konstantin u. Christus = ArbKirchGesch 58 (1992). – C. Mango, Le développement urbain de Cple (4[e]/7[e] s.) = TravMém Monogr. 2 (Paris 1985); Studies on Cple = Collect. Stud. Ser. 394 (Aldershot 1993). – C. Mango / G. Dagron (Hrsg.), Cple and its hinterland (ebd. 1995). – Th. F. Mathews, The Byz. churches of Istanbul. A photographic survey (University Park 1976); The early churches of Cple (ebd. 1971). – E. Mayer, Rom ist dort, wo der Kaiser ist. Unters. zu den Staatsdenkmälern des dezentralisierten Reiches von Diocletian bis zu Theodosius II = Monogr. RGZMainz 53 (2002) 105/74. –

B. MEYER-PLATH / A. M. SCHNEIDER, Die Landmauer v. K. 1/2 (1938/43). – W. MÜLLER-WIENER, Bildlex. zur Topogr. Istanbuls (1977). – W. NEWSKAJA, Byzanz in der klass. u. hellenist. Epoche (1955). – K. L. NOETHLICHS, Art. Iustinianus: o. Bd. 19, 668/763. – M. RESTLE, Art. K.: RBK 4 (1990) 366/737. – A. M. SCHNEIDER, Byzanz = IstForsch 8 (1936). – J. VOGT, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 306/79.

Albrecht Berger.

Konstantinos I s. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 306/79.

Konstantinos II s. Constantinus II: RAC Suppl. 2, 450/4.

Konstantinos III s. Constantinus III: RAC Suppl. 2, 454/62.

Konstantinos VII Porphyrogennetos.

Byzantinischer Kaiser (905/59), hier wegen seiner Bedeutung für die Überlieferung antiker Schriften zu behandeln (vgl. o. Bd. 3, 379). K. ließ Handschriften aus allen Teilen des Reiches zusammentragen (exc. legat. praef.: 1 de Boor; exc. virt. praef.: 2 Büttner-Wobst), vermutlich besonders auch aus den orientalischen Gebieten (Dain, Transmission 44). Zu von ihm festgelegten Themen (ὑποθέσεις) wurden aus der historischen Literatur der Griechen u. Byzantiner (insgesamt 26 Autoren; Übersicht: Lemerle, Humanisme 285/7) Exzerpte angefertigt u. in 53 Bänden zusammengestellt, die im Kaiserpalast als Prototypen archiviert wurden u. als Nachschlagewerke oder Muster für weitere Abschriften dienten. In dieser monumentalen *Enzyklopädie wurden Auszüge aus Werken von sieben Autoren überliefert, die anderenfalls weitgehend verloren wären; die wenigen erhaltenen Reste dieses Sammelwerks sind die wichtigste Quelle für die Rekonstruktion der Werke von Nikolaos v. Damaskus (der einzige Autor aus der Zeit vor der Spätantike, Hofhistoriograph *Herodes' d. Gr.; M. Van Uytfanghe, Art. Biographie II: RAC Suppl. 1, 1118f), *Eunapios, Johannes v. Ant. (TU 154 Roberto; P. Sotiroudis, Untersuchungen zum Geschichtswerk des Joh. v. Antiocheia [Θεσσαλονίκη 1989] 5/11. 37f. 43/50. 165/86), Malchos, Menandros Protektor, Petros Patrikios u. Priskos. Wichtig ist die Enzyklopädie auch für die Cassius Dio-Überlieferung. Allerdings dürfte die Exzerpierung zur Folge gehabt haben, dass die vollständigen Werke nicht mehr tradiert wurden. Die auf kaiserliche Veranlassung hin erstellten Exzerpte wurden aus ihrem literarischen u. historischen Kontext gelöst (Lemerle, Humanisme 288) u. nach zeitgenössischen Interessen, vornehmlich zu moralischer Belehrung u. Erbauung, systematisiert; die Tendenz, den praktischen Nutzen der Geschichte zu betonen, erwuchs bereits aus der Rezeption des *Isokrates durch *Photios im 9. Jh. (Jenkins 16). – In das sog. Zeremonienbuch des K. sind zahlreiche spätantike u. frühbyz. Traditionen eingeflossen (J. Gagé, Art. Fackel: o. Bd. 7, 214f; M. Whitby, Art. Kaiserzeremoniell: o. Bd. 19, 1144; zu den Quellen Bury 436/8). Die überlieferten Protokolle zu den *Krönungen *Leons I, Anastasios' I u. Justins II sowie zu den Mitkaiserkrönungen Leons II u. *Iustinianus' I (cerim. 1, 91/5 [PG 112, 745/96]) sind im 6. Jh. entstanden u. gehen vermutlich auf Petros Patrikios zurück (R.-J. Lilie, Die Krönungsprotokolle des Zeremonienbuches u. die Krönung Kaiser Leons I: Dissertatiunculae criticae, Festschr. G. Ch. Hansen [1998] 396). Aus dem 6. Jh. stammt auch cerim. 1, 84/90 (693/745); Spätantikes wird außerdem ebd. 2, 26 (1164: Erwähnung von Theodosius I mit Hinweis auf eine Ambrosiusvita) u. 2, 27/30 (1165/72: Herakleios) überliefert. Im Zeremonienbuch findet sich anonym tradiertes Material, etwa zu heidnischen Bräuchen im spätantiken Kpel (zum ‚gotischen Spiel' [cerim. 2, 92 (182/5 Vogt)] E. Bolognesi Recchi Franceschini, The iron masks. The persistence of pagan festivals in Christian Byzantium: ByzForsch 21 [1995] 117/33; Bury 437). – Außerdem ist der Name des K. verbunden mit der Redaktion des Synaxarions der Kirche v. Kpel, das umfangreiches hagiographisches Material enthält (A. Luzzi, Studi sul Sinassario di Cpoli [Roma 1995] 5/9. 72/8. 87/90). – Im panegyrischen Vorwort der Geoponika wird K.s Wirken als Patron u. ‚Erneuerer' der Künste u. Wissenschaften unter dem Begriff καινισμός subsumiert: ἔπειτα δὲ καὶ πᾶσαν ἄλλην ἐπιστήμην τε καὶ τέχνην πρὸς καινισμὸν ἐπανήγαγες (praef. 5 [2 Beckh]); am Anfang des Vorwortes zur Chronographie des Theophanes continuatus wird die Aktivität des φιλοσοφώτατος βασιλεύς mit den Ausdrücken παλινζωία

u. παλιγγενεσία bezeichnet (3f Bekker). K.s literarische Aktivitäten dienten dem Entwurf u. der Bestätigung des Selbstbildes seiner Epoche, das mit Hilfe antiker Formen gezeichnet wurde. Im Ergebnis führte dies dazu, dass antike kulturelle Traditionen in einem neuen Kontext rezipiert wurden, womit die Grundlage für ihre partielle Überlieferung gelegt war.

TH. BUTTNER-WOBST, Die Anlage der hist. Encyklopädie des K. P.: ByzZs 15 (1906) 88/120. – J. B. BURY, The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos: EnglHistRev 22 (1907) 209/27. 417/39. – A. DAIN, L'encyclopédisme de Constantin Porphyrogénète: BullAssBudé 12 (1953) 64/81; La transmission des textes littéraires class. de Photius à Constantin Porphyrogénète: DumbOPap 8 (1954) 31/47. – H. HUNGER, Die hochsprachliche profane Lit. der Byzantiner 1 = HdbAltWiss 12, 5, 1 (1978) 360/7. – G. L. HUXLEY, The scholarship of Constantine Porphyrogenitus: ProcRoyIrAc C 80 (1980) 29/40. – R. J. H. JENKINS, The classical background of the ‚Scriptores post Theophanem': DumbOPap 8 (1954) 11/30. – A. KAZHDAN, Art. Excerpta: OxfDictByz 2 (1991) 767f. – P. LEMERLE, L'encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'empire: CahHistMond 9 (1966) 596/616; Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au 10e s. = Bibl. Byz., Études 6 (Paris 1971). – A. TOYNBEE, Constantine Porphyrogenitus and his world (London 1973). – K. WEITZMANN, Geistige Grundlagen u. Wesen der Makedonischen Renaissance = AGForsch-NRW G 107 (1963). – N. G. WILSON, Scholars of Byzantium² (London 1996) 140/5.

Wolfram Drews.

Konstantios (Gallus Caesar) s. **Constantius Gallus.

Konstantios I s. Constantius I: RAC Suppl. 2, 462/9.

Konstantios II s. **Constantius II.

Konstellation s. Horoskop: o. Bd. 16, 597/662.

Kontemplation.

Vorbemerkung. Das lat. nomen actionis contemplatio ist von dem verbum deponens contemplari abgeleitet, das seinerseits aus con- (zusammen) u. templum (ursprünglich wohl Bezeichnung für einen abgegrenzten Bezirk) gebildet ist. Das Verb contemplari war ursprünglich ein terminus technicus der Auguralsprache für den Vorgang der sakralen Beobachtung der Vorgänge am Himmel in einem abgegrenzten Bezirk (*Augurium); es nahm dann die allgemeine Bedeutung von ‚beschauen, betrachten' an u. wurde auch vom sinnlichen auf den geistigen Bereich übertragen. Demgemäß bezeichnet contemplatio die Handlung des Betrachtens in sinnlicher u. geistiger Bedeutung (Walde / Hofmann, Wb. 1⁴ [1965] 267). In letzterem Sinne wurde das Wort in der Philosophie seit Cicero als Entsprechung zu griech. θεωρία verwendet (s. u. Sp. 487); vgl. Hieron. in Eph. comm. 2, 4 (PL 26², 527A): quae (scil. contemplatio) ... ab illis (scil. Graecis) appellatur θεωρία. Da für ‚Theoria' im RAC ein eigener Artikel vorgesehen ist, kann hier auf die Bedeutungsgeschichte dieses griech. Wortes verzichtet werden; insofern diese jedoch für die Begriffsentwicklung von lat. contemplatio wichtig ist, wird sie kurz dargestellt.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Philosophie. 1. Kontemplation als Streben nach Erkenntnis. Herodot berichtet, Solon sei um des Kennenlernens willen (τῆς θεωρίης ... εἵνεκεν) auf Reisen gegangen (1, 30, 1). Ob Solon seine Reisen wirklich nur zu dem Zweck unternommen hat, ‚die Welt zu sehen', oder ob er dabei auch oder vorwiegend *Handels-Geschäfte betreiben wollte, wissen wir nicht; jedenfalls wird aber an der genannten Herodotstelle die Theoria als ein von praktischen Zielen unabhängiges Streben nach Erkenntnis aufgefasst. *Pythagoras soll sich nach dem unhistorischen Bericht des Sosikrates v. Rhodos (Diog. L. 8, 1, 6) selbst als φιλόσοφος bezeichnet u. zur Erläuterung das Leben der Menschen mit einem Festspiel verglichen haben; wie die einen als Wettkämpfer, andere als

Händler, die Besten aber als Zuschauer (θεαταί) dorthin kämen, so suchten im menschlichen Leben die einen Ruhm, die anderen Gewinn, die Philosophen aber die Wahrheit. Das gleiche Apophthegma berichtet unter Berufung auf Herakleides Pontikos Cic. Tusc. 5, 8f, wobei er Pythagoras die Ansicht vertreten lässt, dass im menschlichen Leben die Betrachtung u. Erkenntnis der Dinge vor allen anderen Bestrebungen den Vorrang habe (in vita longe omnibus [scil. aliis] studiis contemplationem [Wiedergabe von griech. θεωρία] rerum cognitionemque praestare; Cicero selbst teilt diese Ansicht nicht, s. u. Sp. 488).

2. Philosophia contemplativa u. activa. Aristoteles teilt die Wissenschaft, die für ihn mit der Philosophie gleichbedeutend ist, in die theoretische, die praktische u. die poietische ein (top. 6, 6, 145a 15f; metaph. 5, 1, 1025b 25/1026a 23), wobei die theoretische Philosophie die Erkenntnis selbst u. die praktische das Handeln zum Ziel hat, während die poietische das handwerksmäßige u. künstlerische Schaffen von Werken behandelt. Diese Einteilung erscheint in verkürzter, die poietische Philosophie weglassender Form Sen. ep. 95, 10, wo die theoretische Philosophie als philosophia contemplativa u. die praktische als philosophia activa bezeichnet wird (philosophia ... et contemplativa est et activa: spectat simul agitque).

3. Vita contemplativa u. activa. α. Euripides. Schon vor Aristoteles wird der Gegensatz zwischen der theoretischen u. der praktischen *Lebensform bei **Euripides angedeutet (Antiop. frg. 184/8 [TragGrFrg 5, 1, 286/90]). Der Dichter lässt dort die beiden Söhne der Antiope in Anknüpfung an den Mythos von der Ummauerung der thebanischen Unterstadt, bei der Zethos seine gewaltige Körperstärke, Amphion aber die Zauberkraft seiner Musik eingesetzt habe, ein Streitgespräch führen, in welchem Zethos für das tätige u. Amphion für das geistige u. musische Leben eintritt.

β. Aristoteles. Er unterscheidet entsprechend seiner Einteilung der Philosophie beim menschlichen Denken die zweifache Form der Tätigkeit als betrachtende Vernunft (νοῦς θεωρητικός: an. 3, 9, 432b 26/8) u. als auf das Handeln gerichtete Vernunft (νοῦς πρακτικός: ebd. 3, 10, 433a 14). Da die theoretische Vernunft die höchste Glückseligkeit (*Glück) verleihe, ist für ihn ein betrachtendes Leben (βίος θεωρητικός: eth. Nic. 1, 3, 1095b 14/9) die höchste u. absolut vollkommene Lebensform (ebd. 10, 7, 1177a 12/1178a 8). Damit meint Aristoteles im Unterschied zu Platon (s. u. Sp. 489) kein intuitives Schauen, sondern eine in Form diskursiven Denkens verlaufende gelehrte Tätigkeit. Den Gegensatz hierzu bildet das tätige Leben (βίος πρακτικός) des Staatsmannes u. der anderweitig für die Gemeinschaft Tätigen (pol. 7, 2, 1324a 39f). Von den älteren Peripatetikern hielt Theophrast an der Lehre vom Vorrang des theoretischen Lebens fest (Cic. fin. 5, 11), während Dikaiarchos dem praktischen Leben den Vorzug gab (Cic. Att. 2, 16, 3); letztere Auffassung vertraten auch die älteren Stoiker (nach Plut. repugn. Stoic. 2, 1033D = SVF 3 nr. 702, wobei jedoch die rechte Praxis auf der Theorie beruhen soll) u. Cicero (off. 1, 153/8).

γ. Stoa u. Mittelplatonismus. Bemühungen um einen Ausgleich finden sich in der mittleren u. jüngeren Stoa u. im Mittelplatonismus. Das stoische Prinzip des naturgemäßen Lebens bedeutet nach dem Mittelstoiker Poseidonios (bei Clem. Alex. strom. 2, 129, 4), ‚so zu leben, dass man die Wahrheit u. Ordnung des Alls betrachtet (τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν) u. sich danach einrichtet, soweit dies möglich ist‘. In der jüngeren Stoa legt Seneca dar (ot. 2, 2), dass man sich in jungen Jahren rege am Staatsleben beteiligen, im Alter aber zu einem beschaulichen Leben zurückziehen sollte, u. führt als Beispiel hierfür die Vestalinnen an, die in jüngeren Jahren die hl. Bräuche vollzögen, im Alter aber von diesem Dienst befreit seien u. dafür ihre neuaufgenommenen Kolleginnen in diesen unterrichten (vgl. die Äußerung Philons über die Leviten u. Sp. 491; beide Stellen beruhen wohl auf einer Bemerkung eines früheren Autors, vielleicht des Poseidonios, über eine ähnliche Regelung in griech. Priesterkollegien). Seneca weist darauf hin, dass man nicht ohne Tätigkeit betrachten u. nicht ohne Betrachtung tätig sein könne, dass also beide Funktionen miteinander verbunden seien (ot. 7, 2). Auch der Mittelplatoniker Maximos v. Tyros erkennt die prinzipielle Gleichwertigkeit von vita activa u. vita contemplativa an (or. 15f Hob. bzw. 21f Dübn.): Das praktische Leben verdiene nach seinem Nutzen, das theoretische als Quelle richtigen Handelns den Vorzug, bei der Wahl der Lebensform solle man sich nach der Naturanlage, der Altersstufe u. den äußeren Umständen richten (K. Meiser,

Studien zu Maximos Tyrios = SbMünchen 1909 nr. 6, 12). Auch bei Apul. (?) Plat. 2, 23 (126, 8/20 Thom.) werden richtiges Handeln u. contemplatio als zwei der Tugend entspringende Arten des *Glücks gleichberechtigt nebeneinander gestellt.

4. Kontemplation als mystische Schau. Nach Plat. Phaedr. 247 b/e gelangt der menschliche Geist beim Seelenflug (*Flügel [Flug] der Seele I) zum Anblick der wahrhaft seienden *Ideen; hier wird also die höchste Form des menschlichen Erkennens als eine mystische Schau aufgefasst. Plutarch vergleicht die Gegenstände der Erkenntnis mit **Isis u. Osiris (Is. et. Os. 77, 381 CE): Die Macht der Isis erstrecke sich auf die *Materie, daher seien ihre Kleider bunt, Osiris dagegen habe eine lichtähnliche *Kleidung, da er als das erste Wesen unvermischt u. von geistiger Natur sei; dies bedeute, dass die Gegenstände der sinnlichen Erkenntnis verschiedene Gestalten annähmen, während die Erkenntnis des geistigen Wesens nur einen einzigen, ebenfalls geistigen Anblick zulasse, weshalb Platon u. Aristoteles diesen Teil der Philosophie den epoptischen genannt hätten. Dass Aristoteles die theoretische Philosophie mit diesem den eleusinischen Mysterien entstammenden Ausdruck bezeichnet hätte, ist sonst nirgends überliefert; das Wort ἐποπτικός kommt in seinen erhaltenen Schriften nicht vor. Platon gebraucht es einmal conv. 209e/10a, wo er die Priesterin Diotima zu Sokrates sagen lässt, sie wisse nicht, ob er diesen höchsten Weihegrad zu erreichen befähigt sei; von dort dürfte es in die genannte Plutarchstelle gelangt sein. Bei Neupythagoreern u. Neuplatonikern wird als Vorbedingung zur Erlangung der K. gefordert, *Askese zu üben u. sich von der Menge ins Innere der eigenen Seele zurückzuziehen (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 346). Dabei wird von späteren Neuplatonikern (bes. Proklos u. Damaskios) betont, dass Gott von den Menschen nicht voll erkannt werden könne, so dass ein Element der Unwissenheit bestehen bleibe (A. H. Armstrong, Art. Gottesschau: o. Bd. 12, 6f).

5. Contemplatio caeli als Vorzug des Menschen. Zu der Lehre, dass dem Menschen der rectus status verliehen worden sei, um ihm die contemplatio caeli zu ermöglichen, A. Lumpe, Art. Himmel: o. Bd. 15, 185f. Hinzuweisen ist darüber hinaus auf Cic. nat. deor. 2, 37 (stoisch): homo ortus est ad mundum contemplandum et imitandum; Herm. Trismeg. 3, 3 (45, 3/17 Nock): Der Mensch ist zur Betrachtung des Himmels u. zur Erkenntnis der göttlichen Macht bestimmt; ebd. 4, 2 (49, 10/50, 2): Der Mensch soll Betrachter (θεατής) des Werkes Gottes sein u. so zur Erkenntnis dessen, der es hervorgebracht hat, gelangen. Der Gedanke, dass der Mensch durch seinen aufrechten Gang im Gegensatz zu den Tieren für eine geistige Tätigkeit bestimmt sei, greift weit über die Philosophie hinaus; so findet er in den Eingangsworten der Schrift des Sallust über die Verschwörung des Catilina eine eindrucksvolle Formulierung (Sall. Catil. 1, 1/4). Zu diesem Thema A. Wlosok, Laktanz u. die philos. Gnosis = AbhHeidelberg 1960 nr. 2, 8/47.

b. Mysterienreligionen u. Hermetik. Die Isismysten suchten durch Anschauen eines Götterbildes in den Zustand der kontemplativen Versenkung zu gelangen. Apul. met. 11, 24 (286, 11/3 Helm) erzählt, wie Lucius nach seiner Einweihung (*Initiation) die ‚unbeschreibliche Freude an dem Götterbild' genießt (inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar). Auf einem oberital. Sarkophag aus dem Ende des 3. Jh. nC. wird die Isismystin Tertatia Isias in heiligem Versunkensein dargestellt (R. Egger, Zwei oberital. Mystensarkophage: Mitt. Dt. Arch. Inst. 4 [1951] 52/60). In der *Hermetik gilt die Vergottung als das Ziel derer, welche die Gnosis erlangt haben (Herm. Trismeg. 1, 26 [16, 12f Nock]); im Hymnus des Poimandres heißt es: ‚Heilig ist Gott, der erkannt werden will u. erkannt wird von den Seinen' (ebd. 1, 31 [18, 3f]). Dabei ist weniger an eine begriffliche Erkenntnis als vielmehr an eine mystische Schau gedacht. Nach PsApul. Ascl. 11 (43, 22/47, 1 Thom.) ist die contemplatio divinitatis Aufgabe des Menschen. Zur Lehre von der visionären Gotteserkenntnis in der Hermetik J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1928) 355/60. Nach Iambl. myst. 10, 6 ist die Vereinigung der Seele das ‚Ziel des heiligen emporführenden Weges bei den Ägyptern'. Die in der spätantiken Bildkunst öfter auftretenden stark geöffneten Augen sollen vielleicht den Zustand der visionären K. darstellen (H. P. L'Orange, Apotheosis in ancient portraiture [Oslo 1947] 98f).

II. Jüdisch. Die Verwendung von θεωρία in der LXX (Dan. 5, 7; 2 Macc. 5, 26; 15, 12; 3 Macc. 5, 24) u. in der zwischentestamentli-

chen Literatur (Apc. Bar. gr. 3, 3 sowie häufig im **Aristeasbrief) wird im geplanten Artikel *Theoria abgehandelt.

a. Philon. Die Philosophen erstreben nach Philon praem. et poen. 11 die Vollkommenheit im theoretischen u. praktischen Leben, durch deren Erlangen man glückselig wird. Nach fug. et inv. 36f ist es gut, wenn man als Vorübung für das theoretische Leben erst das praktische durchläuft (vgl. praem. et poen. 51); auf diese Weise vermeide man auch den gegen das theoretische Leben vielfach erhobenen Vorwurf der Trägheit u. Untätigkeit. Als Vorbild hierfür nennt Philon die Vorschrift über die Leviten Num. 8, 24/6, die er so deutet, dass diese nach Vollendung des 50. Lebensjahres vom praktischen Tempeldienst befreit seien u. sich zum Lohn nun ausschließlich der Wissenschaft u. theoretischen Betrachtung widmen könnten (vgl. die entsprechende Äußerung Senecas über die Vestalinnen o. Sp. 488). Ein persönliches Erlebnis berichtet Philon spec. leg. 3, 1/6, wo er darlegt, dass er sich glücklich gefühlt habe, als er sich ganz der Philosophie u. der Betrachtung der Welt hingeben konnte, dass er diesem schönen Zustand aber selbst dadurch ein Ende bereitet habe, dass er sich zu politischer Tätigkeit hinreißen ließ; dennoch habe er das geistige Streben nicht aufgegeben u. wende sich diesem zu, sobald ihm hierfür eine Zeit lang Ruhe gegönnt sei. Philon nimmt hier Bezug auf seine Rolle als Leiter der wegen der alex. Wirren an *Caligula geschickten jüd. Gesandtschaft, wodurch seine Arbeit an dem Werk über die Einzelgesetze unterbrochen worden war. Bei ihm findet sich auch die Lehre von der contemplatio caeli als Vorzug des Menschen (s. o. Sp. 489f). Nach plant. 16/20 hat der Schöpfer dem Menschen einen aufgerichteten Körper gegeben, damit er den Blick zum Himmel hebe, um mit Hilfe des Sichtbaren das Unsichtbare zu erfassen; ähnlich opif. m. 77f, wo der Gedanke hinzugefügt wird, Gott habe vor dem Menschen alles andere geschaffen, damit dieser gleich bei seinem Eintritt in die Welt ein Schauspielhaus vorfinde, das ihm mannigfache Schaustücke darbiete. Dass der Mensch Gott nur indirekt aus seiner Schöpfung erkennen könne, wird post. Cain. 169 aus Ex. 33, 23 abgeleitet.

b. Therapeuten. Philon berichtet in seiner Schrift De vita contemplativa von den sonst nirgends genannten Therapeuten, einer den Essenern verwandten ordensähnlichen jüd. Gemeinschaft am Ufer des Mareotischen Sees (vgl. o. Bd. 18, 953f). Es handelt sich hier wohl nicht um eine Erdichtung Philons, sondern um eine damals wirklich existierende religiöse Gemeinschaft, bei deren Schilderung er freilich eigene Lieblingsideen einfließen lässt. Den Unterschied zwischen Essenern u. Therapeuten sieht Philon vit. cont. 1 darin, dass jene dem tätigen Leben nacheifern, womit hier ein asketisches Leben gemeint ist, diese dagegen sich vorwiegend der Betrachtung widmen. Jedes ihrer einfachen Häuser enthalte ein diesem Zweck dienendes Gemach, das Philon μοναστήριον nennt (ebd. 25). Hier bleibe jeder an sechs Tagen der Woche allein (*Klausur), wobei er vorwiegend die hl. Schriften lese u. allegorisch zu verstehen suche; jeweils am siebten Tag veranstalten die Therapeuten eine gemeinschaftliche Versammlung (ebd. 28/30). Vgl. Ch. Burchard, Untersuchungen zu Joseph u. Aseneth (1965) 108f.

B. Christlich. I. Kirchenväter u. -schriftsteller. a. Osten. Eine eingehende Erörterung der K. findet sich bei Greg. Nyss. vit. Moys. 2 (GregNyssOp 7, 1, 86, 20/87, 6): Je mehr der Geist im Voranschreiten durch immer größere u. höhere Aufmerksamkeit zur Erkenntnis des Seienden gelange u. so der Anschauung (θεωρία) immer näher komme, um so mehr sehe er, dass die göttliche Natur unsichtbar sei; wenn er alles Erscheinende, u. zwar nicht nur das, was die Sinneswahrnehmung, sondern auch das, was die Denkkraft erfasst, verlassen habe, dringe er immer tiefer ins Innere vor, bis er zum Unsichtbaren u. Unfassbaren gelange u. dort Gott sehe. Hier wird die K. deutlich als eine das begriffliche Denken transzendierende mystische Schau im platonischen Sinne (s. o. Sp. 489) aufgefasst. Da *Gregor v. Nyssa die menschliche Erkenntnis Gottes als einen auch im seligen Leben im *Jenseits nie zu Ende kommenden Vorgang auffasst (vgl. die o. Sp. 489 erwähnte neuplatonische Lehre von der Unvollkommenheit der menschlichen Gotteserkenntnis), ergibt sich für ihn die Frage, ob der Mensch dabei nicht wegen der Unerreichbarkeit eines abschließenden Zieles in Verzweiflung geraten müsse. Dieses Problem sucht Gregor mit der Erklärung zu lösen, dass der Mensch erkennen könne, dass das sehnsüchtige Streben nach immer weiterem Voranschreiten in der Erkenntnis

Gottes wegen dessen Unendlichkeit unvermeidbar sei u. daher bejaht werden müsse (E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa [1966] 147/83). Die Schwierigkeit, die sich für die Lehre von der mystischen Gottesschau aus der atl. Auffassung ergibt, dass der Anblick der Gottheit für den Menschen eine tödliche Gefahr darstelle (Ex. 33, 20; vgl. 1 Reg. 19, 12f; dass es für einen Menschen gefährlich sei, wenn ihm ein Gott leibhaftig erscheine, war nach Il. 20, 131 u. ö. auch altgriech. Ansicht), sucht Gregor durch eine sehr spekulative Deutung der genannten Pentateuchstelle zu beheben: Gott könne als Quelle des Lebens für einen sich ihm Nähernden nicht Todesursache sein; wer ihn jedoch für einen durch komprehensive Vorstellung erfassbaren Erkenntnisgegenstand halte, wende sich dadurch von ihm ab u. könne so das wahre Leben nicht erlangen; dies sei mit den Worten Ex. 33, 20 gemeint (vit. Moys. 2 [114, 17/115, 14]). – Nach Synes. ep. 41 (57) (136 Garzya) ist die K. (θεωρία) Aufgabe des *Bischofs. Diese sei aber mit einem aktiven Leben unvereinbar; wer sein geistliches Amt mit Weisheit ausüben wolle, bedürfe daher der Muße (σχολή). Gleichwohl erfüllte Synesios auch die äußeren Aufgaben seines Amtes mit Hingabe. In seiner Lehre vom mystischen Aufstieg der Seele zu Gott sucht er neuplatonische Gedanken im christl. Geist fortzubilden (S. Vollenweider, Neuplatonische u. christl. Theol. bei Synesios v. Kyrene [1985] 29/68). Nach Max. Conf. quaest. ad Thal. 55 (PG 90, 544CD) ist die vierte u. vollkommene Art der *Apatheia in denjenigen verwirklicht, die ihren Geist durch Erkenntnis u. K. (θεωρία) zu einem reinen u. hellen Spiegel Gottes gemacht haben.

b. Westen. Augustinus definiert die Vernunfttätigkeit als die direkte, nicht durch den Körper vermittelte Betrachtung des Wahren (immort. 6, 10 [CSEL 89, 110, 9/11]: ratio est ... ipsa veri contemplatio, non per corpus [scil. effecta]). Die höchste Stufe der K. sieht er in der beseligenden Gottesschau im Jenseits verwirklicht (ep. 120, 1, 4 [CSEL 34, 24]: ad summitatem contemplationis ... veniemus). Diese uns verheißene K. ist nach Aug. trin. 1, 8, 17 (CCL 50, 50) Ziel aller Tätigkeit u. ewige Vollendung der Freuden (haec ... nobis contemplatio promittitur actionum omnium finis atque aeterna perfectio gaudiorum); ebd. 1, 10, 20 (56) heißt es, Christus werde die Gläubigen zur Betrachtung Gottes führen, wo das Ziel aller guten Tätigkeiten sei u. ewige Ruhe herrsche ([Christus] perducet credentes ad contemplationem dei, ubi est finis omnium bonarum actionum et requies sempiterna). Den Gedanken von der im irdischen Leben vollzogenen Gottesschau exemplifiziert Augustinus serm. 169, 14, 17 (PL 38, 925) anhand der bibl. Erzählung vom Aufenthalt Jesu bei den Schwestern Maria u. Martha in Bethanien (Lc. 10, 38/42): Die Tätigkeiten Marthas seien vergänglich, da sie in der Ewigkeit nicht mehr benötigt würden; die K. Marias dagegen (Maria meliorem elegit partem ...: contemplari elegit) nehme in gewisser Weise die ewige Seligkeit voraus (vgl. Joh. Cassianus u. Sp. 496f). Ähnlich, jedoch mit positiverer Wertung der guten Handlungen, unterscheidet Aug. cons. euang. 1, 5, 8 (CSEL 43, 7, 17f, 5) im Anschluss an die antike Lehre von der vita activa u. contemplativa (s. o. Sp. 487/9) zwischen der aktiven Tugend, die in der Erfüllung der Vorschriften für die Ausübung der Tätigkeiten des zeitlichen Lebens bestehe, u. der kontemplativen Tugend, durch die man Kenntnis vom ewigen Leben erlange (illa est in praeceptis exercendae vitae huius temporalis, ista in doctrina vitae illius sempiternae); vgl. dazu Isid. Hisp. diff. 2, 130 (PL 83, 90C): contemplativa, quae vacans ab omni negotio in sola dei dilectione defigitur ... in contemplatione immutabilis veritatis est. – *Boethius teilt die Philosophie im Anschluss an Aristoteles (s. o. Sp. 487f) in die theoretische u. praktische ein, wobei er erstere als philosophia speculativa oder contemplativa, letztere als philosophia activa bezeichnet (in Porph. introd. pr. 1, 3 [CSEL 48, 8, 1/8]). Nach Cassiod. inst. 1, 9 (33 Mynors) führt die *Johannesapokalypse die Seelen zur himmlischen K. u. lässt sie im Geiste dasjenige erkennen, durch dessen Schau die *Engel selig seien (Apocalypsis ... animos ad supernam contemplationem deducit, et facit mente cernere quod angeli videndo beati sunt). Hier ist mit contemplatio eine geistige Betrachtung gemeint, die im Vergleich zur unmittelbaren Schau, wie sie den Engeln zuteil wird, immer noch im Bereich der bildhaften Vermittlung verbleibt.

c. Contemplatio caeli als Vorzug des Menschen. Der antike Gedanke, Gott habe dem Menschen als Vorzug vor den Tieren den aufrechten Gang verliehen, damit er zum Himmel emporblicken u. Kenntnis von ihm erlan-

gen könne (s. o. Sp. 489f. 491), wird von den christl. Autoren übernommen u. weiter ausgeführt (A. Lumpe: o. Bd. 15, 205; außerdem ist die Gestalt des Menschen nach Clem. Alex. strom. 4, 163, 1 aufrecht geschaffen worden, um ihm die Schau des Himmels zu ermöglichen). Nach Greg. Nyss. hom. opif. 2 (PG 44, 133A) hat Gott den Menschen dazu bestimmt, Betrachter der Wunderdinge der Welt zu sein; ähnlich äußert sich Procop. Gaz. in Gen. comm. 1, 2. 26 (PG 87, 41C. 116A). Joh. Chrys. in Gen. hom. 4, 5. 6, 6 (PG 53, 44. 61) mahnt, nicht bei der Betrachtung der Schönheit des Himmels stehen zu bleiben, sondern das Denken auf dessen Schöpfer auszudehnen; hier wird vor einem bloß ästhetischen Genuss der Schönheit der Welt gewarnt u. auf die religiöse Bedeutung derselben hingewiesen. Ähnlich äußert sich unter den lat. Kirchenschriftstellern *Laktanz (inst. 3, 9, 13. 17; 6, 1, 2 [CSEL 19, 200f. 479]); an der letztgenannten Stelle wird in Übereinstimmung mit Iambl. protr. 9 Anaxagoras als Urheber des Gedankens bezeichnet, der Mensch sei zur Betrachtung des Himmels bestimmt. Andererseits wird der Christ bei PsCypr. (Novatian.) spect. 9 (CSEL 3, 3, 11, 13/12, 8) aufgefordert, statt der heidn. spectacula die Schönheit der Welt zu betrachten. Die Schöpfung Gottes wird auch Aug. en. in Ps. 142, 10 (CCL 40, 2067) als ein spectaculum bezeichnet, bei dessen Betrachtung man nach dem Urheber forschen solle. Nach Mar. Victor. aleth. 1, 153/60 (CCL 128, 135) hat Gott zunächst alles andere u. dann erst den Menschen als spectator desselben geschaffen (H. H. Homey, Studien zur Alethia des Claudius Marius Victorius, Diss. Bonn [1972] 34/48; vgl. auch Wlosok aO. [o. Sp. 490]).

d. Exegetische Theoria. Während Gregor v. Nyssa u. andere der alex. Schule folgende Theologen keinen Unterschied zwischen ἀλληγορία u. θεωρία machten, verstanden die Vertreter der antiochen. Exegetenschule unter θεωρία eine geistige Betrachtung des Bibeltextes, die im Unterschied zur ἀλληγορία den Wortsinn (ἱστορία) bewahrt, zugleich aber durch ein höheres Verständnis ergänzt (J. Pépin, Art. Hermeneutik: o. Bd. 14, 763. 765); besonders bezeichneten sie damit eine Auslegung, durch welche die Bedeutung alttestamentlicher Prophetien, die bei den alten Israeliten nur teilweise, aber in neutestamentlicher Zeit voll in Erfüllung gegangen seien, erkannt werden soll (H. Kihn, Über θεωρία u. ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener: TheolQS 62 [1880] 531/82; dazu Bardenhewer 3, 307). Allerdings wird dieser Terminus bei den okzidentalen Anhängern der antiochen. Schule nicht mit contemplatio übersetzt, sondern ebenfalls mit theoria wiedergegeben, so in der Definition bei PsRufin. (wahrscheinlich *Iulianus v. Aeclanum) in Hos. comm. 1, 10f (PL 21, 971B): theoria est ... in brevibus plerumque aut formis aut causis earum rerum, quae potiores sunt, considerata perceptio (G. Bouwman, Des Julian v. Aeclanum Komm. zu den Propheten Osee, Joel u. Amos [Roma 1958] 90/110).

II. Mönchtum. Die K. spielte im alten Mönchtum eine bedeutsame Rolle. Nach der in den Apophthegmata patrum überlieferten monastischen Lehre darf der Geist des Mönches sich nicht von der θεωρία εἰς θεόν abwenden, da er sonst sündigen Leidenschaften verfalle (Apophth. patr. Theon.: PG 65, 197C). Hierunter ist allerdings nicht die mystische Gottesschau wie bei Gregor v. Nyssa (s. o. Sp. 492) zu verstehen, sondern nur ständige Konzentration der Gedanken auf Gott. Als eine wesentliche Voraussetzung hierfür galt die monastische Ruhe (ἡσυχία), die nach Apophth. patr. Ruf. 1 (PG 65, 389B) darin besteht, dass der Mönch mit *Furcht u. Erkenntnis Gottes in seiner Zelle sitze u. sich von aller Erinnerung an Schlechtes u. von hochmütiger Gesinnung freihalte (K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 266f; *Klausur). Ganz in diesem Sinne berichtet auch der Klostervorsteher Johannes v. Beth-Aphthonja in seiner ursprünglich auf Griech. verfassten, aber nur Syr. erhaltenen Vita Severi, dass Severos v. Ant. neben einer strengen Askese die Ruhe gepflegt habe, welche die Vorbedingung der K. sei (PO 2, 228). Die ‚Ruhe' in diesem monastischen Kontext ist ein Zustand der Freiheit von allen störenden Vorstellungen u. Begierden, der nicht als Untätigkeit missverstanden werden darf (C. Schneider, Art. Anapausis: o. Bd. 1, 417). – *Johannes Cassianus unterscheidet zwischen der actualis conversatio (actualis vita) des Mönches, worunter er die Askese versteht (vgl. Philons Äußerung über die Essener o. Sp. 491f), u. der contemplatio divina (contemplatio Dei); letzterer weist er unter Berufung auf die bibl. Erzählung von Maria u. Martha den höheren Rang zu (conl. 1, 8, 2: videtis ergo principale bonum in theoria sola,

id est in contemplatione divina, dominum posuisse; zu Augustinus o. Sp. 493f). Eigenartig ist, dass Cassian die Einübung der Askese den Zönobien u. die Betätigung der K. der Anachorese zuweist (conl. praef. 4: a coenobiis anachoresis et ab actuali vita, quae in congregationibus exercetur, contemplatio dei ... maior actuque sublimior est) u. demgemäß im Gegensatz zur tatsächlichen historischen Entwicklung eine zeitliche Priorität des Zönobitentums vor dem Eremitenleben annimmt; zunächst hätten die berühmten Anachoreten in der klösterlichen Gemeinschaft die Askese bis zur Vollendung gelernt, um sich erst anschließend in die Einsamkeit der Wüste zurückzuziehen u. die K. zu üben (ebd. 18, 4, 2: qui [anachoretae] prius in coenobiis instituti iamque in actuali conversatione perfecti solitudinis elegere secreta; ebd. 18, 6, 1: [Paulus et Antonius monachi] desiderio sublimioris profectus contemplationisque divinae solitudinis secreta sectati sunt). Cassian betrachtet also die zönobitische vita communis nicht als die höchste Form des Mönchtums, sondern nur als eine Vorbereitungsstufe für die Anachorese, als deren Ziel er die mystische K. ansieht, die freilich nur für den erreichbar sei, der vorher im Zönobium die Askese gründlich gelernt hat; in dieser Ansicht, die eine gewisse Übereinstimmung mit neupythagoreischen u. neuplatonischen Auffassungen zeigt (s. o. Sp. 489), folgt er den Grundsätzen, die sich im östl. Mönchtum herausgebildet hatten (K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt beim griech. Mönchtum [1898] 174/9). Greg. M. dial. 2, 35 (SC 260, 236/40) berichtet von einer kosmischen Vision *Benedikts, in der diesem die ganze Welt vor Augen geführt worden sei; dabei habe er gesehen, wie die Seele des zu derselben Zeit verstorbenen Bischofs Germanus v. Capua von Engeln in einer feurigen Kugel zum Himmel emporgetragen wurde. Das Vorbild für diese Erzählung war vielleicht die Jenseitsvision in *Ciceros Somnium Scipionis, wobei Benedikt an die Stelle des jüngeren Scipio u. Germanus an die des älteren Scipio getreten wäre. Gregor deutet die Vision Benedikts als eine Schau im göttlichen *Licht, durch das die Seele des Schauenden erweitert u. über die Welt hinausgehoben wird (K. Hallinger, Papst Gregor d. Gr. u. der hl. Benedikt: B. Steidle [Hrsg.], Commentationes in regulam S. Benedicti [Roma 1957] 292/5; Th. Delforge, Songe de Scipion et vision de S. Benoît: RevBén 69 [1959] 351/4; P. Courcelle, La vision cosmique de S. Benoît: RevÉtAug 13 [1967] 97/117).

F. Boll, Vita contemplativa = SbHeidelberg 1920 nr. 8. – D. Emmet, Theoria and the way of life: JournTheolStud NS 17 (1966) 38/52. – A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon[3] = Bibl. de philos. 2 (Paris 1967). – A. Grilli, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano (Milano 1953). – H. Jacobsohn, Art. Contemplatio u. Contemplativus: ThesLL 4 (1906/09) 647/9. – L. Kerstiens, Art. K.: HistWbPhilos 4 (1976) 1024/6; Die Lehre von der theoretischen Erkenntnis in der lat. Tradition: Philos. Jb. 67 (1959) 375/424. – J. Lebreton / R. Arnou u. a., Art. Contemplation A. Une enquête historique: DictSpir 2, 2 (1953) 1643/935. – I. Lévy, Recherches esséniennes et pythagoriciennes = Hautes études du monde gréco-romain 1 (Genève 1965) 37/46. – G. Redlow, Theoria. Theoretische u. praktische Lebensauffassung im philos. Denken der Antike (1966). – W. Völker, K. u. Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita (1958). – W. Vogl, Aktion u. K. in der Antike. Die geschichtl. Entwicklung der praktischen u. theoretischen Lebensauffassung bis Origenes = Regensb. Stud. zur Theol. 63 (2002).

Adolf Lumpe.

Kontorniat.

A. Einleitung. I. Bezeichnung. Der numismatische Terminus K. von ital. contorno (‚Rand', ‚Begrenzung') besitzt keine antike Entsprechung. Zuerst wurde der Begriff von italienischen Humanisten verwendet, die annahmen, das Wort sei vom Namen der süditalischen Stadt Kroton abgeleitet. Die richtige etymologische Erklärung gibt 1722 Havercamp 42: ‚sie haben diesen Namen nicht von der Stadt Kroton erhalten, sondern von dem Kreis, der entlang ihrem Rand läuft, der später tornus genannt wurde'.

II. Bearbeitete Münzen. Der Begriff K. wird auf antike Münzen u. Medaillons angewendet. In erster Linie ist eine Anzahl großer röm. Kupfermünzen bekannt, deren Rand durch Hämmern verdickt wurde. Es handelt sich hierbei meist um Sesterze des 1. u. 2. Jh. nC., aber auch um Dupondii u. Asse. Der Zweck der Bearbeitung war, dass man die Münzen auf dem Spielbrett als Marken verwenden konnte, ohne dass ihr Bild stärkerer Abnutzung ausgesetzt war. Dazu wurden, wie die Fundstücke belegen, schon ziemlich abgenutzte Exemplare aus dem Umlauf genommen. Petron. sat. 32, 2 illustriert den Brauch der Römer, Münzen als Spielsteine zu verwenden. Der ‚Prahlhans' Trimalchio spielt mit goldenen Aurei u. silbernen Denarii u. nicht mit gewöhnlichen schwarzen u. weißen Spielsteinen (R.-Alföldi, Numismatik 1, 214f; *Gesellschaftsspiele). – Diese selteneren, hauptsächlich aus den ersten Jhh. der Kaiserzeit stammenden K. werden im Folgenden nicht eingehender besprochen.

III. Medaillons. Die zweite Gruppe von Gegenständen mit ausgeprägtem Rand sind die sog. K.medaillons. Bei diesen werden die Darstellungen auf der Vorder- u. Rückseite durch eine Rille am Rand (s. u. Sp. 500) besonders betont. Manchmal ist dieser hier auch durch Hämmern eigens verbreitert. Obwohl solche K. eine gewisse Übereinstimmung mit großen röm. Kupfermünzen aufweisen, haben sie in der Antike nicht als Zahlungsmittel gedient. Ihr Durchmesser beträgt meist 37/38, seltener 42/45 mm.

IV. Erforschung. Seit der Renaissance waren K. Gegenstand von Untersuchungen, allerdings wurden sie anfänglich noch nicht immer von Münzen unterschieden. Bekannter wurden K. erst durch die Veröffentlichungen A. Alföldis. Das Erscheinen seiner Arbeit während des Zweiten Weltkriegs u. die geringen Möglichkeiten ihrer Verbreitung verzögerten Rezeption u. Revision. Eine vom Autor geplante durchgesehene Ausgabe konnte erst 1976 als Katalog- u. Tafelteil erscheinen (A. u. E. Alföldi 1); abschließende Analyse u. Komm. bezogen auch Einzeluntersuchungen anderer Forscher mit ein (ebd. 2). – A. Alföldis Interpretationen stehen seither im Mittelpunkt einer wissenschaftlichen Diskussion über K., die sich in Ergänzungen, Nuancierungen oder heftiger Ablehnung seiner Thesen erschöpft (A. Cameron: A. u. E. Alföldi 2, 63/74; J. M. C. Toynbee, Rez.: JournRomStud 35 [1945] 115/21; M. R.-Alföldi, Rez.; Wigg).

B. Herstellung. I. Material u. Technik. K.-Medaillons bestehen aus Messing oder Bronzelegierungen. Die Mehrzahl ist wie Münzen mit einem Vorder- u. einem Rückseitenstempel geschlagen. Allerdings haben sie immer ein flaches Relief. Zum Schluss wurde die dem Rand folgende Rille eingraviert. – Zahlreich sind gegossene Exemplare, seltener K., deren Bild linear in ein flaches Stück Kupfer eingraviert u. gelegentlich noch mit Niello eingelegt ist. Eine kleine Gruppe bilden die in Intaglio-Technik hergestellten K. mit eingetieftem Relief. Daneben sind auch einige Beispiele bekannt, die aus vorhandenen römischen Münzen in der Spätantike durch Gravieren zu K. umgearbeitet wurden. – Beizeichen neben den Darstellungen wurden ebenfalls meist durch Gravur angebracht; bei luxuriöseren Exemplaren sind diese mit Silber ausgelegt.

II. Gewicht. Die meisten K. wiegen 20 bis 30 g. Man hat wohl bei der Herstellung ein Gewicht von einer Uncia (ca. 27 g) angestrebt (Callu 293). Selten sind sehr schwere Stücke mit einem Gewicht von über 40 g; einige stark abgenutzte Exemplare wiegen heute weit unter 20 g.

III. Produktion in Rom u. außerhalb. Wegen der identischen Herstellungsweise wurden die K. wahrscheinlich meist in spätrömischen Münzen gefertigt. Fundorte sind selten belegt. Der Großteil stammt aus Italien, aber auch in *Trier u. Umgebung wurden mehrere Exemplare gefunden. Wahrscheinlich stammt die Mehrzahl aus Rom, wenn auch in anderen Münzstätten kaiserlicher Residenzen im Reich (zB. Trier u. Siscia) gelegentlich kleinere Serien von K. hergestellt wurden. Folglich dürften die gegossenen Exemplare nicht in Rom produziert worden sein, aber gelegentlich römische Vorbilder nachahmen. Auch

für die in Niello- u. Intaglio-Technik gefertigten K. wird ein Ursprung außerhalb Roms für möglich gehalten. – Wer für die Herstellung u. Ausgabe von K. verantwortlich war, ist umstritten. A. Alföldi meinte, dass es der praefectus urbi von Rom war. Das scheint jedoch wenig wahrscheinlich, da kaiserliche Münze u. thesaurus urbis Romae in der Spätantike in der Zuständigkeit des comes sacrarum largitionum standen. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die kaiserliche Kontrolle über die Münzprägung sich in dieser Zeit vor allem auf Gold u. Silber erstreckte u. die Kupferprägung oft in privater Hand lag, was auch für die K. denkbar wäre.

IV. Moderne Fälschungen. Wie seit der Renaissance bestimmte Serien römischer Münzen regelmäßig gefälscht wurden, um die Nachfrage eines wachsenden Marktes zu befriedigen, so gilt auch für eine Reihe von K., dass eine antike Datierung zumindest zweifelhaft ist (C. L. Clay: A. u. E. Alföldi 2, 355/67). Vor allem im 18./19. Jh. entstanden durch Nachgießen, Retuschieren oder Nachgravieren viele Fälschungen (Göbl 99/103).

C. Chronologie. I. Beginn u. Ende. Allgemein können die K. zwischen ca. 350 u. 475 nC. datiert werden. Anders als bei Münzen ist keine Datierung durch Konsulate oder Tribunat möglich; da ein Großteil der K. Porträts von Kaisern des 5. Jh. trägt (Honorius, Theodosius II, Valentinianus III, Maiorianus), müssen diese Exemplare sicher in oder nach der Regierungszeit dieser Herrscher hergestellt worden sein. Die ältesten K. schließen sich an Bronzemedaillons des **Constantius II aus den 350er Jahren an. Darüber hinaus sind zwei der ältesten K. durch Stempelkoppelung mit 354/60 in Rom geprägten (hybriden) Münzen verbunden (A. u. E. Alföldi 1, 219f). Der Besuch Constantius' II in Rom im Frühjahr 357 könnte der Anlass für die Herstellung der ersten Reihe von K. gewesen sein (Callu 296). – Der letzte K. mit einem Kaiserporträt (*Herrscherbild) zeigt Anthemius (467/72), so dass das Ende der Produktion während oder kurz nach seiner Regierung angesetzt werden kann. Ob der Anthemius-K. auch der letzte ausgegebene K. ist, bleibt unsicher, da zur gleichen Zeit Serien ohne Kaiserporträts hergestellt wurden, also nicht datierbar sind. Ein Zusammenhang zwischen dem Ende des Westreichs 476 u. dem Auslaufen der K.-Produktion ist denkbar.

*II. Die Chronologie *Alföldis.* Basierend auf seiner Deutung der K. als Propagandamittel entwickelte A. Alföldi 943 ein chronologisches System. Er datiert den Beginn ungefähr iJ. 356, also gegen Ende der Herrschaft Constantius' II, u. nimmt an, dass die erste Phase der Produktion (K. mit einem Durchmesser von 37/38 mm) bis 394 gedauert habe, als Theodosius der heidn. Reaktion auf seine prochristl. Politik mit harter Hand ein Ende machte. Danach soll die Produktion bis nach der Plünderung Roms durch Alarich iJ. 410 stillgestanden haben. In diese politisch schwierigen Jahre datiert Alföldi die gegossenen, nicht so fein ausgearbeiteten Stücke. Nach 410 soll dann bis ca. 475 eine zweite Produktionsphase erfolgt sein, in der jetzt K. mit größerem Durchmesser (42/45 mm) hergestellt wurden. Aus dieser zweiten Periode stammen die meisten Porträts regierender Kaiser. Aufgrund neuerer Forschungen scheint Alföldis Chronologie in bestimmten Punkten nicht mehr zuzutreffen (A. u. E. Alföldi 2). Seine pauschale Verteilung des Materials auf zwei Gruppen, die aufgrund ihres Durchmessers dem 4. bzw. 5. Jh. zugeschrieben werden können, ist aber weiterhin sinnvoll. Die gegossenen Stücke passen jedoch nicht in die Zwischenphase von 394/410, sondern sind beträchtlich früher im 4. Jh. anzusetzen, womit Alföldis chronologisches Schema erschüttert wird. Clays Untersuchung der Stempel hat gezeigt, dass die übergroße Mehrheit der K. aus dem 4. Jh. stammt (Callu 296).

III. Stempelverbindungen. Der Zusammenhang zwischen der Herstellung an nur einem Ort u. über eine begrenzte Zeitspanne hinweg lässt sich am besten anhand der großen Zahl von Stempelverbindungen zwischen den verschiedenen Exemplaren zeigen, was vor allem für das 4. Jh. gilt. Von den 133 Vorder- u. 215 Rückseitenstempeln bilden 78 Vorder- u. 88 Rückseiten eine zusammenhängende Reihe (A. u. E. Alföldi 1, Diagramm 1); direkt danach folgt eine zweite von 37 Vorder- u. 88 Rückseiten (ebd. Diagramm 2). Nur 18 Vorder- u. 22 Rückseiten lassen sich (noch) nicht in diese Reihen einfügen (ebd. Diagramm 3). Die starke Koppelung zu Reihen könnte, wie bei den Münzen, ein Hinweis auf zentralisierte Produktion sein. – Die Zusammengehörigkeit ist vor allem bei den Vorderseiten wahrzunehmen, während die Rückseitendarstellungen in viel

geringerem Maße untereinander verbunden sind. Dies lässt vermuten, dass es sich um eine Anzahl kleinerer Serien handelt, die in wechselnden Abständen von derselben Münzstätte ausgegeben wurden. Die Vorderseiten-Stempel werden vom Amboss aufgenommen u. verschleißen dadurch weniger schnell als die Rückseiten-Stempel. Für die Vorderseiten konnte demnach oft noch ein am Lager vorhandener Stempel mit einem beliebten traditionellen Bild ausgewählt werden, für die Rückseite brauchte man dagegen schneller Ersatz u. hatte infolgedessen mehr Raum für Darstellungen nach eigener Wahl.

D. Darstellungen. I. Vorderseite. a. Porträtköpfe. Die meisten K. zeigen auf der Vorderseite einen nach rechts gewandten Kopf. Dargestellt sind römische Kaiser der Vergangenheit, regierende Kaiser des 5. Jh., berühmte Personen der Antike oder mythische Gestalten. Von den Kaisern aus der Vergangenheit sind Nero u. vor allem Trajan außerordentlich beliebte Motive. Obwohl Nero in der Spätantike als schlechter Kaiser galt, war er bei der Masse des Volkes wegen seiner sportlichen Leistungen beim Wettkampf als Athlet populär. Trajan galt im späten Altertum als optimus princeps: Für *Constantinus u. seine Söhne war er das große Vorbild, dem sie nach Kräften nacheifern wollten. Auf den K. kommen ferner verschiedene positiv bewertete Angehörige des Kaiserhauses seit Augustus vor, besonders aus dem 2. Jh. (Hadrian, Antoninus Pius, Faustina I u. II, Lucilla). Philippus Arabs beschließt die Reihe der Herrscher aus der Vergangenheit. Von den zeitgenössischen Kaisern seien Theodosius I (378/95), Honorius (393/408), Theodosius II (408/50), Valentinianus III (423/50), Maiorianus (457/61) u. Anthemius (467/72) genannt. – Abgebildete Berühmtheiten sind vor allem griechische u. römische Dichter, Philosophen u. Redner, von den Griechen waren *Homer, Solon, *Sokrates u. Pythagoras, **Euripides u. *Demosthenes sowie der berühmte Wundertäter *Apollonius v. Tyana besonders beliebt. Unter den Römern wurden für die Abbildungen Terenz, Sallust, Accius, *Horaz u. *Apuleius gewählt, Vergil fehlt merkwürdigerweise. Porträts von *Alexander d. Gr. gehören zu den beliebtesten Darstellungen auf K., ebenso Abbildungen seiner Mutter Olympias. Auch die graeco-ägypt. Gottheit *Sarapis mit dem Polos (Korb mit Früchten) auf dem Kopf u. die auf Münzen des 4. Jh. häufige Personifikation der Urbs Roma kommen gelegentlich vor.

b. Rennfahrer u. sonstige Darstellungen. Einige K. zeigen abweichende Vorderseitenbilder. An Stelle des Porträtkopfes ist die Halbfigur eines Rennfahrers oder ein Wagen mit darin stehendem Rennfahrer abgebildet. Gelegentlich kommen auch andere Darstellungen vor, meist tragische u. komische Theatermasken.

c. Aufschriften. Viele der Kaiserbilder werden von einer längeren oder kürzeren Aufschrift begleitet, die wie auf ihren Münzen Namen u. Titel nennt. Für Alexander d. Gr. wurde als Beischrift fast immer die lat. Form ALEXANDER (MAGNUS) verwendet, bei Homer dagegen wird der Name mit griechischen Buchstaben geschrieben (ΟΜΗΡΟΣ), ebenso bei Solon, Sokrates, Euripides u. Demosthenes. Auch der Name Olympias erscheint griechisch. Alle anderen Aufschriften sind dagegen lateinisch; manche Formen weichen von der spätröm. Rechtschreibung u. Schreibweise ab.

d. Beizeichen. Auf den meisten Vorderseiten kommen neben den Porträtköpfen ein oder mehrere sorgfältig eingravierte oder flüchtig eingekratzte Beizeichen vor. Am häufigsten sind Palmwedel u. das Monogramm PE, weiterhin gibt es Weinblätter u. in der Antike verbreitete Motive wie *Kreuz, Swastika u. Sonnenrad. Die Deutung des PE ist umstritten. Alföldi meinte, es müsse als ‚praemiis feliciter remunerabimur‘ gelesen werden; Callu neigte zunächst der Lesung ‚perpetua felicitas‘ zu, zog aber später ‚perennitas‘ vor (J. P. Callu, Hypothèse sur le monogramme des contorniates: BullSocFrNum 49 [1994] 943f). – Bei aufwendigeren K. sind die Beizeichen manchmal mit Silber eingelegt, in einem Fall sogar mit Blattgold. Von einer Beziehung zwischen den Darstellungen u. den Beizeichen kann meist nicht die Rede sein; nur bei den Wagenlenkern u. Rennwagen können die Beizeichen wie Palmwedel u. PE-Monogramm als komplementär zu dem zentralen Bild verstanden werden.

II. Rückseitendarstellungen. Die Rückseiten der K. zeigen eine große Motivpalette, die mit Zirkusspielen u. Wagenrennen oder mit griechischen u. römischen Sagen sowie anderen mythologischen Themen oder Bildern aus dem Alltagsleben in Verbindung gebracht werden kann.

a. Zirkusspiele u. Wagenrennen. Bilder aus diesem Bereich sind etwa auf einem Drittel der K. vorhanden; dazu zählen Rennwagen, Pferde u. siegreiche Wagenlenker in vielen Varianten. Auch Formeln, mit denen die Zuschauer die Rennfahrer anfeuerten (,Urse vincas'), fehlen nicht. Daneben finden auch andere Vergnügungen Beachtung, wie zB. Faustkämpfe u. Jagdgesellschaften oder musikalische Aufführungen. In diesen Zusammenhang passt auch die Wiedergabe einer Wasserorgel.

b. Mythologie u. Historie. Szenen aus dem Leben Alexanders d. Gr. erscheinen regelmäßig auf den K. Auch Begebenheiten aus der mythischen Vergangenheit Roms wie der Raub der Sabinerinnen fehlen nicht. Aus der griech. Sagenwelt sind die Abenteuer von Odysseus, Scylla, Achill u. Penthesilea beliebt, ebenso die Heldentaten des **Bellerophon in seinem Kampf mit der Chimaira, oder die unglücklich endende Liebe von Hero u. Leander. Die Abbildung eines Triumphbogens auf einem K. mit Augustus-Porträt erinnert an die Rückgabe der um 53 vC. an die Parther verlorenen Feldzeichen iJ. 20 vC. Vor allem auf K. mit Kaiserporträts findet man vielfach Darstellungen, die tatsächlich errungene oder nur erhoffte Siege dieser Kaiser verherrlichen.

c. Alltagsleben. Einige Abb. können mit dem täglichen Leben der Einwohner Roms in Verbindung gebracht werden. Der Konsul Petronius Maximus ist bei einer seiner Amtshandlungen dargestellt u. evoziert so die Sphäre von Kaiser, Hof u. aller damit verbundenen Pracht. Bemerkenswert sind die Darstellungen des Prägens u. Verteilens (oder Verkaufs?) von K. Das Abwiegen u. Verteilen von Getreide erinnert an die *Annona, die zahllose arme Bürger Roms am Leben hielt.

E. Funktion u. Bedeutung. Trotz verschiedener Vorschläge zur Deutung der Funktion der K. ist ihre Bedeutung immer noch strittig. Man dachte u. a. an Eintrittsberechtigungen für Wagenrennen, Ehrenmedaillen für siegreiche Wagenlenker, Spielsteine für Brettspiele oder Marken für Lebensmittel- u. Geldverteilungen. Auch eine magische Funktion als Talisman oder *Amulett wurde für einige K., besonders solche mit dem Porträt Alexanders d. Gr., vermutet.

I. Gedenkmünze oder Freundschaftsgeschenk. Die K. bieten einen weitgefächerten Einblick in die Vorstellungswelt traditionsverhafteter Aristokraten des röm. Reiches im 4. u. 5. Jh. Sie wurden von dieser Aristokratie ausgegeben u. bei Festen u. Feierlichkeiten an Standesgenossen u. Gefolgsleute verschenkt, sowohl in Rom als auch in den Provinzhauptstädten. Das preiswerte Material (Bronze war bedeutend billiger als Silber, Gold oder Elfenbein) erlaubte bei relativ geringen Kosten, hohe Stückzahlen von K. als Gedenkmünzen in Umlauf zu bringen. Auf diese Weise blieb wahrscheinlich die altröm. Tradition erhalten, bei bestimmten Festen seinen Freunden u. Bekannten *Geschenke zu machen. Ovid. fast. 1, 189f schreibt über die strenae, den röm. Brauch des Neujahrsgeschenks, u. meint hier schwere Kupfermünzen, wohl die alten kupfernen Asse republikanischer Zeit mit Januskopf u. Schiffsschnabel. Diese Münzen waren in der späten Republik u. den ersten Jhh. der Kaiserzeit noch reichlich vorhanden (Zadoks-Josephus Jitta 82f). Im 4. u. 5. Jh. liefen solche großen, schweren Kupfermünzen nicht mehr um; das Kupfergeld dieser Zeit war leicht, dünn u. von kleinem Format. Nach Form, Gewicht, Herstellungstechnik u. Abmessungen haben die K. eine auffallende Ähnlichkeit mit dem alten röm. Geld der ruhmreichen Vergangenheit. Der erhöhte Rand war ein Element der eigenen Zeit, vielleicht um zu kennzeichnen, dass es sich nicht mehr um ein Zahlungsmittel handelte. Besondere Hinweise auf das Neujahrsfest, wie die bekannte Formel aus dem 2. Jh. ,annum novum faustum felicem', findet man auf den K. nicht. Ein direkter Bezug lässt sich daher nicht herstellen, ein indirekter aber wohl. Amtsantritte von Magistraten in Rom u. anderen Verwaltungszentren fanden in der Spätantike immer am 1. I. statt u. fielen so mit den alten Neujahrsfesten zusammen. Eine Verbindung von Neujahrsfest u. Feiern zum Antritt eines öffentlichen Amtes war dann Anlass, neben Geschenken von Gold, silbernen Schalen u. *Diptychen aus *Elfenbein auch mit vollen Händen kupferne K. an Freunde u. Bekannte, Gleichrangige u. Untergebene auszuteilen.

II. Die zu einseitige Deutung A. Alföldis. Für ihn sind die K., das zeigt schon der Titel seiner Studie von 1943, ein Propagandamittel der Aristokraten in Rom in ihrem Kampf mit den inzwischen christlich gewordenen Kaisern. Jene sollen mit Hilfe des praefectus

urbi auf mehr oder weniger subtile Art mittels der K. ihren Kampf um die Behauptung der jahrhundertealten Traditionen geführt haben, durch die Rom zum Weltreich geworden war. Sie sollen die Neujahrsfeiern mit dem Amtsantritt der Konsuln, Quästoren u. Prätoren aufgegriffen haben, um mittels der Darstellungen auf den von ihnen in Umlauf gebrachten K. die kaiserliche Religionspolitik zu konterkarieren u. ihre eigenen heidn. Anschauungen zu propagieren. Die Fixierung von Alföldis Theorie ausschließlich auf die Neujahrsfeiern hat von Anfang an deutliche u. fundierte Kritik hervorgerufen (zuerst Toynbee aO. [o. Sp. 500] 117/9). Tatsächlich sind die Darstellungen immer sehr verschieden u. gewähren dadurch einen weiten Blick in das Leben der Spätantike. Dass Theateraufführungen u. Zirkusspiele darin einen bedeutenden Platz einnahmen, ist bekannt, ebenso aber auch, dass diese Spiele sich nicht allein auf den Neujahrstag beschränkten. Viele Ereignisse konnten Anlässe für das Ausrichten großer Festlichkeiten gewesen sein, sowohl in Rom als auch außerhalb: Thronbesteigungen, außerordentliche Amtsantritte von Konsuln u. anderen Beamten, Gründungsdaten mit Bedeutung für Reich oder Hauptstadt sowie weitere Ereignisse, die durch Feierlichkeiten einen besonderen Akzent erhalten sollten. Die Bildthemen zeigen zahlreiche Berührungspunkte zu anderen Gegenständen dieser Zeit, die einen ähnlich aristokratisch-repräsentativen Hintergrund besitzen: Konsulardiptychen, Silberschalen u. andere Erzeugnisse spätantiker Toreutik zeigen in den Darstellungen von Zirkusspielen, Wagenrennen u. traditionellen Festlichkeiten große Ähnlichkeit mit den K. – Ein zweiter Kritikpunkt an Alföldis Thesen bezieht sich auf die Annahme eines gezielt antichristl. Charakters der K. Zwar fehlen christliche Motive tatsächlich, die Bilder sind aber nicht antichristlich. Darüber hinaus sind direkte Hinweise auf die heidn. Religion mit ihren vielen Göttern u. Heroen besonders selten, nämlich nur auf 5% der Darstellungen. Auch bei den Konsulardiptychen, Silbermissorien u. anderen Geschenken der Aristokratie sind oft keine christl. Motive enthalten. Alföldi hat auch später noch an der Beziehung zu den röm. Neujahrsfeiern festgehalten (A. u. E. Alföldi 2, 12/24). Dafür, wie auch für seine starke Betonung des antichristl. Charakters der K., liefert das Material selbst keine überzeugenden Beweise. Eine multifunktionale Deutung als Freundschaftsgeschenke u. Gedenkmünzen passt dagegen problemlos in die Lebens- u. Gedankenwelt der röm. Aristokratie des 4. u. 5. Jh.

A. Alföldi, Die K. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtröm. heidn. Aristokratie in ihrem Kampfe gegen das christl. Kaisertum (Budapest 1942/43). – A. u. E. Alföldi, Die K.-Medaillons 1/2 (1976/90). – E. Alföldi-Rosenbaum, Bemerkungen zu einem Budapester K.: Lebendige Altertumswissenschaft, Festschr. H. Vetters (Wien 1985) 302/4; Hadrian and Antinous on the contorniates and in the ‚Vita Hadriani‘: Historiae Augustae Colloquium Parisinum (Macerata 1991) 11/8; Heliogabalus' and Aurelian's stag chariots and the Caesar contorniates: Historiae Augustae Colloquium Genevense (Bari 1994) 5/10; Spielmarken u. Amulette. Ergänzungen zu zwei Aufsätzen von A. Alföldi: JbAC 34 (1991) 152/5. – V. M. Brabic, K. in der Slg. der Eremitage (russ.): VestnDrevIst 96 (1966) 172/4; Contorniates and public festivals in the 4th/5th cent. Rome (russ., mit engl. Res.): Trudy Gosurdarstvennogo Ordena Lenina Ermitaza 12 (1971) 10/5. – J. P. Callu, Rez. A. u. E. Alföldi 1: Gnomon 50 (1978) 293/9. – M. B. Comstock, Roman medallions and contorniates: Bull. of the Mus. of Fine Arts in Boston 66 (1968) 29/40. – O. Doppelfeld, Der Zirkus-K. vom Kölner Dom: KölnJb 12 (1971) 65/76. – E. Dwyer, An Alexander / Macedonia contorniate: Mus. Notes / Am. Num. Soc. 15 (1969) 93/9. – N. R. Forsyth, The punishment of Dirce and the death of Laocoon on contorniate reverses: RevNum 23 (1981) 80/95. – R. Göbl, Rez. A. u. E. Alföldi 1: AnzAltWiss 35 (1982) 97/103. – S. Haverkamp, Dissertationes de Alexandri magni numismate, quo quatuor summa orbis terrarum imperia continentur ut et de nummis contorniatis cum figuris aeneis (Lugduni Batavorum 1722). – M. R. Jenkins, Mythological depictions on the contorniates: Actes du 11e congrès intern. de numismatique 2 (Louvain-la-Neuve 1993) 341/5. – B. Kapossy, Röm. Medaillone u. K.: Jb. des Bernischen Hist. Mus. in Bern 51/52 (1971/72) 127/50. – B. Kleer, Roma auf K.: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a. M. (1983) 70/4. – F. E. Koenig, Filinus repertus. Ein K.-Medaillon im Musée romain Avenches: Bull. de l'Association Pro Aventico 28 (1984) 43f. – P. Kos, Medallions of the local mint of Viminacium: Chiron 22 (1992) 299/313; Protocontorniates?: RivItNum 95 (1993) 431/8. – K. Kurz, Der Fund-K. aus Serdica: ListFilol 113 (1990) 21/3. – G. Manganaro, Il contorniato erculeo di Anthemio: AnnIstItalNum 5/6 (1958/59) 73/7. – W. E. Metcalf, Rez. A. u. E. Alföldi

1: AmJournArch 81 (1977) 406f. – F. Michelini Tocci, I medaglioni romani e i contorniati del Medagliere Vaticano = Medagliere della Biblioteca Vaticana 2 (Città del Vat. 1965). – P. F. Mittag, Alte Köpfe in neuen Händen. Urheber u. Funktion der K. = Antiquitas 3, 38 (1999). – M. R.-Alföldi, Antike Numismatik 1/2 = Kulturgesch. der ant. Welt 2 (1978) 212/5; Rez. A. u. E. Alföldi 1/2: BonnJbb 194 (1994) 639/43. – A. Rauta, Los contorniatos: Numisma 26 (1976) 187/93. – L. Sachero, A proposito di alcuni contorniati: RivItNum 18 (1970) 105/15; I contorniati di Roma imperiale (Torino 1987) 194; Sui contorniati: Numismatica 5 (1964) 8/21; Sui contorniati: RivItNum 15 (1967) 71/92. – J. M. Samson, An Asiatic mother-goddess on a contorniate: Schweizer Münzbl. 25 (1975) 26/30. – F. V. Schrötter, Art. K.: Wb. der Münzkunde (1930) 316. – J. P. A. van der Vin, L'inaugurazione di Costantinopoli, 11 maggio 330 d. C.: E. A. Arslan studia dicata 3 = Glaux 7, 3 (Milano 1991) 591/603. – W. Weiser, Norice (vincas). Ein neuer Zirkus-K.: Mitt. der Österr. Num. Ges. 37 (1997) 5/9. – D. G. Wigg, Contorniates and the pagan revival: JournRomArch 8 (1995) 525/9. – A. N. Zadoks-Josephus Jitta, The contorniates in the Royal Coin Cabinet at The Hague: Mnem 4. Ser. 4 (1951) 81/92.

Jos P. A. van der Vin (Übers. Gerhard Rexin).

Konvention s. Sitte; Tradition.

Konversion s. Bekehrung: o. Bd. 2, 105/18.

Konzil s. Synode.

Kopf.

Vorbemerkung. Der K. des Menschen ist abstammungsmäßig u. phänomenologisch dem des Tieres verwandt. Da die vor- u. frühgeschichtlichen Menschen alle Naturerscheinungen als Manifestationen göttlich-dämonischer Wesen erlebten, schrieben sie dem K. des Tieres im lebenden wie im toten Zustand ähnliche geheimnisvolle Kräfte (*Dynamis) u. Wirkungen zu wie dem K. u. Schädel des Menschen. Der K. des Menschen mit dem Seh-, Gehörs-, Geruchs- u. Geschmackssinn, mit dem Mund als Ort des Sprechens, dem Mienenspiel des Gesichts u. dem Gehirn erschien seit den ältesten Zeugnissen der Steinzeit als Sitz der geheimnis- u. machtvoll erlebten Lebens-, Seelen- u. Geisteskraft. Vielfach konnte der K. daher den ganzen Menschen, das ganze Tier u. auch die Gottheit vertreten, da man ihn als Teil für das Ganze erlebte. In den frühen Zeiten vornehmlich mutterrechtlich bestimmter Stämme mit Menschenopfer u. Kannibalismus (*Anthropophagie) suchten vor allem die zur *Initiation zugelassenen jungen Männer, sich durch K.jagd diese geheimnisvolle Macht anzueignen: Der K. wurde zu einer magischen Trophäe (zu Parr. bei vielen neuzeitlichen Naturvölkern M. Gusinde, Schädelkult, K.trophäe u. Skalp: Ciba-Zeitschr. 49 [1937] 1678/705; A. E. Jensen, Mythos u. Kult bei Naturvölkern[2] [1960] Reg. s. v. K.jagd). – Beim Köpfen des Feindes auf der Walstatt u. bei der Strafe der *Hinrichtung kommt ein weiteres Motiv hinzu: die Angst vor dem Toten als Wiedergänger (P. Geiger, Art. Wiedergänger: Bächtold-St. 9 [1938/41] 570/8; K. Preisendanz, Art. Akephalos: o. Bd. 1, 213f; J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 391/

4). Das nachträgliche Köpfen des getöteten Feindes u. das Abschneiden des Phallos dürften innerlich zusammenhängen (zur Verwandtschaft von K. u. Phallos Deonna 15. 16f. 68f; *Herme; vgl. H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 8f; zum Maschalismos Rohde, Psyche[3] 1, 322/6; Gruppe 2, 903_1). Aus Angst wurde oftmals der K. getrennt vom übrigen Körper bestattet (zu Parr. im frühen Ägypten Cook 3, 1218; 2, 290). Der K. des Toten verfügte für dieses Erleben also über eine ambivalente Macht: Er war Gegenstand der Angst u. höchster Verehrung, da er als machtvoll u. heilig erschien. – Das Dach des menschlichen Schädels eignete sich als eine der frühesten Gefäßformen zum Trinkgefäß. In dieser Funktion begegnet es mindestens seit der Steinzeit (Andree 14/8; vgl. die Etymologie entsprechender Bezeichnungen der indoeurop. u. auch semit. Sprachen). – Für das Erleben der Menschen des Paläolithikums u. der mediterranen Frühkulturen war die Grenze zwischen Tier u. Mensch sowie Gott u. Tier weniger scharf gezogen als in der klass. u. nachklass. Zeit. Die von den Jägern des Paläolithikums geübten Bestattungsrituale betrafen in gleicher Weise Mensch u. Tier, vor allem jene Tiere wie *Bär, *Hirsch u. Rind, von denen der Mensch lebte. Jäger- u. Hirtenvölker haben oft den K. rituell auf Bäumen bestattet (Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 121 [Kolcher]; Sil. Ital. 13, 486f [Skythen]). Der Glaube an ein Wiederaufleben dürfte diesem Ritus zugrunde liegen (Meuli 2, 958. 1083/118 u. Reg. 1212 s. v. ‚Baum als Bestattungsort'; P. Dräger, ‚Abbruchsformel' u. Jona-Motiv in Pindars 4. Pyth. Ode: WürzbJbb 21 [1996/97] 93/9).

A. Antike Ursprungs- u. altorientalische Hochkulturen. I. Magische Trophäe. Die zuvor genannten Vorstellungen u. Rituale lebten in geschichtlicher Zeit weiter. Die Assyrer spießten die abgeschlagenen K. auf Stangen u. stellten sie vor der belagerten Stadt auf (Bronzetor von Balawat: A. Jeremias, Das AT im Lichte des Alten Orients[4] [1930] Abb. 203). Bei den Galliern war es allgemein gebräuchlich, den getöteten Feinden die K. abzuschneiden, sie auf Lanzen zu stecken, oft dabei Hymnen zu singen sowie sie als Trophäen nach Hause zu bringen u. dort anzunageln, wie es bei ihnen auch oft mit den K. erjagter Tiere geschah (Posidon. bei Strab. 4, 4, 5 u. Diod. Sic. 5, 29, 4f [FGrHist 87 F 55. 116]). Damit ist vergleichbar, was Herodot über die Taurier der *Krim mitteilt (4, 103, 1/3; A. L. Kjellberg, Art. Iphigeneia: PW 9, 2 [1916] 2592f). Entsprechendes wird von den Senonen berichtet (Liv. 10, 26, 11) u. von den Kelten (Galliern) unter Belgius im Kampf gegen die Makedonen unter Ptolemaios Keraunos (Iust. / Trog. 24, 5). Dessen K. wurde auf einer Lanze gespießt herumgetragen (ferner Polyb. 2, 28, 10; 3, 67, 3; zu den archäol. Zeugnissen aus *Gallia Andree 19f; Lambrechts 39/55). Die abgeschnittenen K. sind auch auf römischen Monumenten, wie dem Triumphbogen von Arausio (Orange), zu sehen (ebd. 45f; H. Birkhan, Kelten[2] [Wien 1997] 817/27). – Nach Herodt. 4, 26, 2 verwendeten die Issedonen die Schädel ihrer Väter wie *Götterbilder, vergoldeten sie u. opferten ihnen jährlich. Ähnlich verehrten die libyschen Panebier das Haupt ihres toten Königs im Heiligtum (Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 123). Die Skythen waren nach Herodot K.jäger (4, 64, 1f); sie bereiteten sich Gefäße aus den K. der erschlagenen Feinde, zu denen selbst Angehörige der eigenen Sippe zählen konnten, u. sie benutzten alles gemeinsam außer Schwert u. Becher, also dem K.becher (Strab. 7, 3, 7; vgl. Nicol. Damasc.: FGrHist 90 F 103r von den Sardolibyern). Die Armen kleideten die K.schalen mit Rindsfell, die Reichen mit *Gold aus u. benutzten sie bei ihren Festlichkeiten (Herodt. 4, 65, 1f; vgl. Dissoi Logoi: VS 90, 2, 13; Eratosthenes u. Apollodor bei Strab. 7, 3, 6f; Isigonos v. Nikaia bei Plin. n. h. 7, 12; Sil. Ital. 13, 477f). Wo Menschenopfer u. Opferung von Gefangenen üblich waren, konnte auch Kannibalismus vorkommen. So sollen die Thraker ‚den Göttern Menschenblut opfern u. aus Schädelbechern trinken' (Flor. epit. 3, 4, 2). Entsprechendes wird auch von den thrakischen Skordiskern überliefert (Amm. Marc. 27, 4, 4; vgl. Oros. hist. 5, 23, 18 [CSEL 5, 343]). Vor allem galten die Kelten als K.jäger (zu den Bojern Liv. 23, 24, 11f; Joh. Zonar. ann. 9, 3 [CorpScrHistByz 2, 205f]; vgl. Sil. Ital. 13, 482f). Die Bedeutung von K. u. Schädel geht ebenso aus germanischen Zeugnissen hervor. Wie Paulus Diaconus berichtet, hat der Langobardenkönig Alboin den Schädel seines iJ. 567 in der Schlacht gefallenen Schwiegervaters, des Gepidenkönigs Kunimund, als Trinkgefäß in Verona benutzt. Diesen Becher, langobardisch scala, lat. patera genannt, sah Paulus Diaconus noch nach 200 Jahren in den Hän-

den des langobardischen Königs Ratchis (hist. Lang. 1, 27; 2, 28 [MG Script. rer. Lang. 1, 69. 87f]; zu Parr. aus der germ. Sage u. Dichtung sowie geschichtlichen Zeugnissen der byz. Zeit Andree 20f).

II. Kopf der Gottheit u. Mehrköpfigkeit. Die Gallier haben als Götterbild oft nur einen plastisch gestalteten Menschen-K. wohl als Teil für das Ganze verehrt (Lambrechts 67/81; Deonna 20_1). Die numinose Mischgestalt begegnet seit dem Alten Orient im gesamten Mittelmeergebiet, am nachdrücklichsten wohl neben den Ägyptern bei den Hethitern. Bald sind es Hochgötter, die mit Menschen-K. u. Flügeln dargestellt werden, Vorläufer der Seraphim u. *Engel, bald Götter u. Dämonen mit Tierleibern u. Menschen-K. oder mit Menschenleibern u. Tier-K. (zu den Sphingen u. *Greifen O. Keel, Die Welt der altoriental. Bildsymbolik u. das AT[5] [1996] Taf. 4. Abb. 71f. 75 u. ö.; zu Ägypten *Anubis; Beros[s]us Babyl.: FGrHist 680 F 1, 6; A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 1, 43; L. Kákosy, Art. Götter, Tiere: LexÄgypt 2 [1977] 660/4; zu Phanes Orph. frg. 79. 81 Kern). – Auch die Mehrköpfigkeit kommt in diesem Sinn vor, so auf babylonischen Grenzsteinen (*Drachen mit sieben K.: Keel aO. Abb. 51f; Baumann 148/50). Oft haben die Gallier einen dreiköpfigen Gott plastisch gestaltet, der mit *Hermes / Mercurius gleichgesetzt wurde (s. u. Sp. 517; F. M. Heichelheim, Art. Mercurius nr. 2: PW 15, 1 [1931] 997/1002; P. Lambrechts, Contributions à l'étude des divinités celtiques [Brugge 1942] 33/44 u. Reg. s. v. Tricéphale; R. Beylot, Sur la légende éthiopienne de s. Mercure et le thème des Cynocéphales: Semitica 26 [1986] 105/24).

III. Ursprungsmythen. Dem weit verbreiteten Gedanken der Einheit u. der Spiegelung von Mensch u. Welt geben im Altertum Mythen vom Urmenschen u. dem aus ihm gewordenen Universum Ausdruck. Der ind. Purusha, der altiran. König Yima u. Gayomart, der mit dem Urstier verschmilzt (*Mithras), u. der germ. Ymir entsprechen der Idee des ,Weltriesen' (C. Colpe: Haussig, Wb. Myth. 4 [1986] 352f. 465f; B. Lincoln: ebd. 469f). Der K. des Urmenschen bildete bei der Weltschöpfung den Himmel (Baumann 277/93; A. Lumpe: o. Bd. 15, 175). Hierher gehört auch die Selbstvorstellung des Sarapis als Allgott im Orakel an König Nikokreon v. Zypern (ca. 321/311 vC.): ,Der himmlische Kosmos ist mein Haupt ...' (Macrob. Sat. 1, 20, 17; vgl. PGM XII 243; W. Fauth, Helios Megistos [Leiden 1995] 67).

B. Griechisch-Römisch. I. Bezeichnungen u. Bedeutung. a. Kopf = ,Haupt'. Griech. ἡ κεφαλή ist verwandt mit got. gibla, ,Zinne', ahd. gibil, ,Giebel' (J. Trier: ZsDtAltert 76 [1939] 13/44; Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 835f); weitere Bezeichnungen sind ὁ κρᾶς, τὸ κάρη (τὸ κάρα) bzw. τὸ κάρηνον, τὸ κρᾶνον (Diminutiv τὸ κρανίον), ,K., Schädel' (ebd. 2, 6f); zu lat. caput s. Lumpe / Hiltbrunner 233/48 u. D. Hey, Art. calva, calvaria: ThesLL 3 (1906/12) 184f. Wenn K. für Gipfel, Spitze, Anfang, Quelle, Führer, Gründer, Machtträger stehen kann, so sind diese Inhalte in der ursprünglichen Bedeutung mit angelegt. Varro ling. frg. 32 Kent u. ihm folgend Isid. Hisp. orig. 11, 1, 25 verbinden caput, ,K.', etymologisch falsch, sachlich aber richtig mit initium capere. Im Lateinischen war die Redensart: nec caput nec pedes verbreitet (zB. Plaut. capt. 614; asin. 729; Otto, Sprichw. 74f nr. 344, 1). Die Griechen sprachen so von einer ,kopflosen Rede' (Plat. leg. 6, 752a 2; Mumprecht 439; ferner vgl. τὸ κεφάλαιον, die ,'Haupt'-sache, das Höchste, die Summe, das Kapitel'). Der K. galt als Sitz der Seele (G. Weicker, Der Seelenvogel in der alten Litteratur u. Kunst [1902] 30f). Griechische Philosophen formulierten ausgehend vom K. anthropologische Einsichten, die in der christl. Lehre vom Menschen nachwirkten (s. u. Sp. 525f). Den Anfang für uns bilden Alkmaion v. Kroton (VS 24 A 13), Hippon (VS 38 A 15) u. Philolaos v. Kroton (VS 44 B 13): Sie sehen das leitende Prinzip des Menschen im K. lokalisiert (E. Lesky, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1236f). An sie schließt sich Platon an (Tim. 70a 2/7), wo bereits die Präzisierung erfolgt, dass der K. die Burg, ἀκρόπολις, sei (mit reicher Nachwirkung: A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 2, 140; F. Ohly: o. Bd. 13, 969; s. u. Sp. 525). Nach antiken Theoretikern soll auch beim menschlichen Embryo der K. zuerst ausgebildet werden (Lesky aO. 1237. 1243). Der röm. Jurist Paulus sieht im K. die ,Haupt'-sache, das principale: Bei einer Trennung vom Rumpf sei der Begräbnisplatz des K. deshalb ein locus religiosus u. nicht dort, wo der übrige Körper beerdigt sei (Dig. 11, 7, 44; vgl. G. Klingenberg, Art. Grabrecht: o. Bd. 12, 603). – Die nacharistotelischen Schriften sind sich der Bedeutung des K. bewusst, haben aber keine einheitli-

che Position über das Verhältnis zwischen Größe des K. und menschlicher Intelligenz. Probl. 30, 3, 955b 4/8 zufolge sind ,Kleinköpfige' klüger als ,Großköpfige'; dagegen verbindet physiognom. 2, 812a 5/8 einen großen K. mit Aufmerksamkeit, einen kleinen mit Stumpfsinnigkeit. Beide Schriften finden für ihre Auslegung Analogien im Tierreich.

b. Kopf = ,Mensch'. Bereits bei Homer steht der Ausdruck K. für den einzelnen Menschen (Il. 11, 55. 309; 18, 114; vgl. die Anrede ,K.' Il. 8, 281; 23, 94; Aeschyl. Ag. 905; Sophocl. Oed. rex 40; Plat. Phaedr. 264a 7f u. a.; A. S. Pease zu Verg. Aen. 4, 354. 493). Sollte der Name aus Abscheu vermieden werden, so konnte dafür entsprechend ,K.' eintreten (ders. zu Verg. Aen. 4, 613: infandum caput); zu vae capiti tuo = tibi J. B. Hofmann / A. Szantyr, Lat. Syntax u. Stilistik [1965] 87* [Lit.]). Beim Eid setzten Griechen u. Römer den eigenen oder den K. ihrer Kinder, eines Mitunterredners oder der Götter zum Pfand ein (A. S. Pease zu Verg. Aen. 4, 357), u. die Bürger, die in der Schätzung nichts als ihre Person anzumelden hatten, hießen in Rom capite censi (caput = persona; B. Kübler: PW 3, 2 [1899] 1521/3).

c. Machtzeichen. Begegnet ein Tier- oder Menschen-K. auf Denkmälern u. Gebäuden, so besaß er nicht nur eine schmückende Aufgabe, sondern war Machtzeichen, oft mit apotropäischer Wirkung (G. Thierry, Art. Antefixa: DarS 1 [1877] 285/7; Plin. n. h. 35, 152; H. v. Gall, Zur figuralen Architekturplastik des großen Tempels von Hatra: Bagdader Mitt. 5 [1970] 26/32; vgl. D. Wachsmuth, ΠΟΜΠΙΜΟΣ Ο ΔΑΙΜΩΝ, Diss. FU Berlin [1967] 88/90). Bemerkenswert ist die Analogie von Mensch u. Säule, wobei das *Kapitell dem K. entspricht (κιόκρανον oder κιονόκρανον: Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. nr. 7; lat. capitellum: Isid. Hisp. orig. 15, 8, 15 = 19, 10, 24; U. Peschlow: o. Bd. 20, 57). Erweis für die Bedeutung des menschlichen K. ist das antike Porträt als Büste, Mosaikbild u. auf Münzen (R. Neudecker, Art. Porträt: NPauly 10 [2001] 189/93). Für die antike Bewertung des K. dürfte auch die Entsprechung der Schädeldecke u. der Himmelswölbung wichtig gewesen sein u. ebenso die Entsprechung von K. u. Kugel (Plat. Tim. 44d 3/6; s. o. Sp. 513).

II. Numinose Mischgestalt. Bei einzelnen olympischen Göttern finden sich nur noch Spuren einer älteren Tiergestalt u. damit des Tier-K. Entmachtete Götter der Frühzeit u. niedere Gottheiten behalten die Mischgestalt mit Menschen-K. u. Tierleib oder Tier-K. u. Menschenleib, wie die Sirenen, Kentauren, Fluss- u. Meeresgötter sowie Meeresdämonen (R. Wünsch, Art. Tierdämonen: Roscher, Lex. 5 [1916/24] 936/53; Nilsson, Rel. 1[3], 228/32. 236/44). Dazu kommen die Satyrn, Silene u. Pan mit K., die einen gemischt menschlich-tierischen Ausdruck zeigen (ebd. 232/6). Minotaurus trägt den K. eines Stieres, der Erscheinungsform des kretischen Hauptgottes, u. die vorderoriental. *Astarte setzt als Zeichen ihrer Königswürde auf den eigenen K. das Stierhaupt (Phil. Bybl. bei Eus. praep. ev. 1, 10, 31 [GCS Eus. 8, 1, 49] = FGrHist 790 F 2). Der schlangenfüßige vielköpfige Typhon gab wohl das Vorbild für die *Giganten ab (W. Speyer: o. Bd. 10, 1250). Mit dämonischer Macht ist das von Schlangenhaaren gerahmte schreckliche Antlitz der Medusa erfüllt. Perseus übergab es *Athena, die es als Apotropaion auf ihrer Brust oder ihrem Schilde trägt (Il. 5, 741f; Hesiod. theog. 273/80; PsHesiod. scut. 223/6; Ovid. met. 4, 770/803; J. N. Bremmer, Art. Gorgo: NPauly 4 [1998] 1154/6). Das Abbild des Gorgoneion drohte vom Schild Agamemnons (Il. 11, 36f); ferner wurde es als Macht- u. Schutzzeichen auf Waffen u. Panzern, auf Gräbern u. Trinkgefäßen verwendet (M. Schmidt: NPauly 4 [1998] 1157). – Löwenköpfig erscheint Aion bzw. Mithras - Phanes - Eros (R. Merkelbach, Mithras [1984] 224/7; Fauth aO. 89; s. u. Sp. 517). Die drei Zeitaspekte dieses Allgottes sind durch Löwen-, Wolfs- u. Hunds-K. ausgedrückt (Macrob. Sat. 1, 20, 13/5 von Sarapis [A. Hermann: o. Bd. 2, 978]; R. Merkelbach, Isis regina, Zeus Sarapis [1995] 77f); zu Iuppiter Amon mit Widder-K. Serv. Verg. Aen. 4, 196. – In den PGM begegnen neben dem kopflosen Gott (*Akephalos; K. Abel: PW Suppl. 12 [1970] 9/14) auch der hahnenköpfige Gott u. weitere Mischwesen (Wünsch aO. 947/9; A. A. Barb, Abraxas-Studien: Hommages à W. Deonna [Bruxelles 1957] 76/81; J. Engemann, Art. Glyptik: o. Bd. 11, 284/9).

III. Mehrköpfigkeit. Diese sucht, durch Wiederholung das Dämonische, Schreckliche u. Furchterregende zu steigern; sie begegnet bei den Griechen, in *Indien (Shiva) u. bei den Kelten (s. o. Sp. 513), aber nicht in Rom. *Hekate, Geryoneus u. sein *Hund Orth(r)ios sowie *Cerberus tragen drei K. (bei

Hesiod. theog. 310/2 soll dieser 50 K. haben wie die Hekatoncheiren u. die Titanen: ebd. 147/53. 672f West; vgl. den hundertköpfigen Typhon ebd. 824/30. 855f W.). Chimaira u. Skylla werden dreiköpfig vor- u. dargestellt; selten *Asklepios (Ael. Aristid. or. 50 [26], 50 [2, 438 Keil]). In archaischer Zeit gab es zwei-, drei- u. vierköpfige Hermen (J. Schmidt, Art. Trikephalos: Roscher, Lex. 5 [1916/24] 1111; H. Herter, Hermes: RhMus 119 [1976] 208). Die Hydra v. Lerna soll über dreimal drei K. verfügt haben (Apollod. bibl. 2, 5, 2, 1; Eur. Herc. 419: μυριόκρανος). Der dreiköpfige *Drache auf dem Schild Agamemnons (Il. 11, 38/40) dürfte auf altorientalische Vorstellungen zurückgehen wie auch der dreigesichtige Chronos in Orph. frg. 54 Kern: Die drei Gesichter sind die drei Zeitstufen (s. o. Sp. 516). Zur Mehrköpfigkeit J. Schmidt aO. 1111/5; Kirfel; R. Mehrlein, Art. Drei: o. Bd. 4, 278f. – Zum doppelköpfigen Ianus K. Thraede: o. Bd. 16, 1266f.

IV. Kopf der Gottheit u. deren Reliquien. Möglicherweise liegt dem Mythos von der Geburt der Athene aus dem K. des Zeus der Glaube an die engere Verbindung von Phallos u. K. bzw. an den K. als Sitz der Zeugungskräfte zugrunde (M. L. West, Hesiod. Works and days [Oxford 1978] 305 zu V. 587; s. o. Sp. 511; vgl. Hesiod. theog. 924f; H. Cassimatis, Art. Athena B 1: LexIconMythClass 2, 1 [1984] 985/90). Die Göttin Praxidike wurde nur als K. verehrt (Suda s. v. [4, 189 Adler]). – Im orphischen Mythos gelangte nach der Zerreißung des Orpheus durch die Mänaden sein Lieder singendes Haupt nach Lesbos, wo es in Antissa bestattet wurde (Aitiologie für das Entstehen der lesbischen Lyrik; O. Kern, Orphicorum fragmenta [1922] testim. 113/35; vgl. Conon: FGrHist 26 F 1, 45; Pfister, Rel. 1, 213f. 322f. 521). Wie weit auf diesen Mythos die phönizische u. ägypt. Überlieferung über das Haupt des *Adonis bzw. des Osiris eingewirkt hat, ist umstritten (zu PsLucian. D. Syr. 7 u. zu Cyrill. Alex. in Jes. comm. 18 [PG 70, 441]; Pfister, Rel. 1, 216f; B. Soyez, Byblos et la fête des Adonies [Leiden 1977] Reg. s. v. tête de papyrus). Der K. des Osiris wurde in Abydos verehrt (E. Otto, Art. Abydos-Fetisch: LexÄgypt 1 [1975] 47f; U. Rössler-Köhler, Art. Per-henu: ebd. 4 [1982] 931f; H. Beinlich, Art. Reliquien: ebd. 5 [1984] 230/2). Diese u. die bei Paus. 10, 19, 3 berichtete Legende über ein aus dem Meer gefischtes Gottesgesicht aus Ölbaumholz, das die Methymnäer dem Dionysos geweiht hätten (Eus. praep. ev. 5, 36, 1 [GCS Eus. 8, 1, 289]; J. Hammerstaedt, Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus [1988] 96f. 225), gehören zur reichen Überlieferung vom Gott / Gottesbild aus dem Wasser. – Das Haupt der Medusa verehrte man in Argos (Paus. 2, 21, 5; Pfister, Rel. 1, 191. 321). Auf das alte, in Ägpyten belegbare Bestattungsritual, den K. getrennt vom Körper zu begraben, weist die Überlieferung über die Söhne des Aigyptos u. Eurystheus (Paus. 2, 24, 2f; Strab. 8, 6, 19; Pfister, Rel. 1, 114. 321; zu den K. der lernäischen Hydra Apollod. bibl. 2, 5, 2, zu dem K. eines der Korybanten Clem. Alex. protr. 2, 19, 1; Eus. praep. ev. 2, 3, 27 [GCS Eus. 8, 1, 83]; Pfister, Rel. 1, 321). Die Messenier sollen das Haupt des Helden Idas (Il. 9, 558/60 genannt) gefunden haben (Phleg. mir.: FGrHist 257 F 36, 11; ferner vgl. Karneades bei Cic. div. 1, 23 Pease).

V. Orakel u. Zauber. In Lesbos gab es ein Orakel des Orpheushauptes (Philostr. her. 28, 7/13 De Lannoy). Frühe Vasenbilder zeigen den sprechenden Orpheus-K. (W. Deonna, Orphée et l'oracle de la tête coupée: RevÉtGr 38 [1925] 44/69; Nilsson, Rel. 1^3, 682. Taf. 49, 2; s. o. Sp. 517]; zum Diktat dieses K. an Musaios F. Graf, Eleusis u. die orphische Dichtung Athens in vorhellenist. Zeit = RGVV 33 [1974] 11f). Hier scheint der schamanistische Hintergrund noch durch (M. Eliade, Schamanismus u. archaische Ekstasetechnik [1957] 206f. 373). Von orakelgebenden K. berichtet Phlegon v. Tralles (FGrHist 257 F 2, 7f; 3, 11/4). Es gab eine Überlieferung, nach der der K. des Priesters des Zeus Hoplosmios in Arkadien den Namen seines Mörders genannt habe, die aber Aristoteles zurückweist (part. an. 3, 10, 673a 17/24). In Griechenland war auch seit früher Zeit die Totenbefragung, Nekyomantie, mit Hilfe eines K. bekannt. Kleomenes I v. Sparta (?) soll in allen Angelegenheiten den in *Honig aufbewahrten K. des Archonides befragt haben (Ael. var. hist. 12, 8). Ausführlich berichtet PGM IV 2006/125 über Schädelbefragung; vgl. ebd. 2126/44. Hippolytos kennt die Tricks, mit denen Scharlatane K. zum Sprechen bringen: Sie formen einen K. aus Wachs oder Gips u. überziehen ihn mit Rindsleder, was ihn echt aussehen lässt. Mit Hilfe eines in der Nähe befindlichen vorbereiteten Kehlkopfes, zB. dem eines *Kranichs, wird dann

die Fähigkeit des Schädels zu sprechen suggeriert (ref. 4, 41; R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier = TU 39, 2 [1913] 73f; ferner vgl. PGM IV 1884f. 1916/8; CatCodAstrGr 3 [Bruxelles 1901] 53; dazu Hopfner, OZ 2, 2 § 373; ferner Apul. met. 3, 17). Bei Zauberhandlungen konnte ein Tier-K. einen Menschen-K. vertreten (Ovid. fast. 2, 578 Bömer). – A. Abt, Die Apologie des Apuleius v. Madaura u. die ant. Zauberei = RGVV 4, 2 (1908) 141/4; R. Ganschinietz, Art. Kraniomanteia: PW 11, 2 (1922) 1578/80; Stramaglia 377f. 395.

VI. Vorzeichen. Herodot berichtet vom abgeschlagenen K. des Königs v. Salamis, Onesilos, als einem Vorzeichen (5, 114f). – Beim Bau des Tempels auf dem röm. Kapitol zZt. der beiden Könige Tarquinii soll ein unverwester Menschen-K. zum Vorschein gekommen sein. Dieser habe das Kapitol als Hauptsitz der Herrschaft u. als Haupt der Welt vorhergesagt (Liv. 1, 38, 7. 55, 5; A. Hermann: o. Bd. 2, 848; Th. Köves-Zulauf, Reden u. Schweigen [1972] Reg. s. v. Olenus Calenus; zu Rom als Haupt der Welt zB. Liv. 1, 16, 7; Lucan. 2, 655; Tac. ann. 1, 47; hist. 2, 32). Der K. habe die etruskische Inschrift caput Oli regis getragen (Chronogr. vJ. 354: MG AA 9, 144; polemisch Arnob. nat. 6, 7 [314f Marchesi]; referierend Isid. Hisp. orig. 15, 2, 31; S. Weinstock, Art. Olenus Calenus: PW 17, 2 [1937] 2445/51; G. Türk, Art. Olus nr. 1: ebd. 2504). Vergleichbar ist die Gründungssage *Karthagos: Hier habe man zunächst einen Ochsen-, sodann einen Pferde-K. gefunden (Iust. / Trog. 18, 5, 15f; Verg. Aen. 1, 441/5). Das Pferd war auf karthagischen Münzen zu sehen (J. Bayet, Mélanges de littérature lat. [Roma 1967] 255/80; E. Kraggerud, Vergil über die Gründung Karthagos: SymbOsl 38 [1963] 32/7). – Vorzeichen konnten die K. von Missgeburten (Hesiod. frg. 17a, 16f Merkelb. / West; M. Ihm, Art. biceps: ThesLL 2 [1900/06] 1970, 45/54; Anth. Lat. 791, 25 Riese^2) u. *Götterbildern geben (Obseq. 7; Val. Max. 1, 6, 10). Reich bezeugt sind die Vorbedeutungen eines K. im Traum (Belege bei R. A. Pack [Hrsg.], Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V [1963] Reg. s. v. κεφαλή).

VII. Volksmedizin. Plinius d. Ä. berichtet mehrfach von angeblichen *Heilmitteln aus K.knochen, distanziert sich aber von derartigen Praktiken (n. h. 28, 7f; vgl. 28, 46; Scrib. Larg. 17; Ser. med. 1019f [CML 2, 3, 48]; Plac. med. 9, β8 [ebd. 4, 262] u. ö.). Auch die Asche von K. verschiedener Tiere sollte Heilwirkung besitzen (Plin. n. h. 28, 178. 239; 29, 118; 30, 53; vgl. Geiger 1093f). Landwirtschaftsschriftsteller empfehlen, einen Esels- oder Stuten-K. im Garten zu vergraben, um so Pflanzenkrankheiten abzuhalten u. die Fruchtbarkeit zu steigern (Plin. n. h. 19, 180; Colum. 10, 344f; Pallad. op. agr. 1, 35, 16; Geopon. 12, 6). Ferner vgl. Hey aO. (o. Sp. 514) 184, 65/74.

VIII. Enthaupten. Dieser Vorgang (griech. ἀποκεφαλίζω [ἀποκεφαλισμός], κεφαλοτομέω, κρανοκοπόω, καρατομέω u. Ableitungen; lat. decollo [decollatio], decapito) war oft ein sakraler Akt u. steht im Zusammenhang mit Menschen- u. Tieropfer. In der griech. Frühzeit kam es zT. sogar vor, dass man sich die magische Kraft des K. durch Verzehren des Gehirns angeeignet hat (zu Tydeus Pherecyd.: FGrHist 3 F 97; Apollod. bibl. 3, 6, 8; vgl. Anth. Graec. 9, 519, 3f). Noch unter Caesar iJ. 46 vC. wurden zwei meuternde Soldaten von den Priestern auf dem Marsfeld rituell getötet u. ihre K. an der Regia angebracht (Dio Cass. 43, 24, 4; Mommsen, StrR 913_6). Die staatl. Hinrichtung u. Form der Enthauptung (N. Hyldahl: o. Bd. 15, 348f) zeigt zunächst noch Spuren dieses Wurzelgrundes (Mommsen, StrR 900/2. 918). Als Zeichen des ‚vollen magistratischen Imperiums' wird bei der Vollstreckung der capitis poena das Beil vorangetragen; seit dem Prinzipat weicht dieses Symbol dem Schwert des Scharfrichters (ebd. 916/8. 923/5; Lumpe / Hiltbrunner 246f; vgl. Liv. 2, 5, 8 u. ö.). Durch Enthaupten versuchte man, die gefürchtete Macht des Toten zu brechen. Ferner waren Rache, Grausamkeit u. Sadismus Gründe für diese Tötungsart (zu Rom zB. L. Quinctius Flamininus, Konsul iJ. 192 vC.: Liv. 39, 42, 5/12. 43, 1/4; Sen. Rhet. contr. 9, 2; H. Gundel: PW 24 [1963] 1045f; s. u. Sp. 524f; ferner Val. Max. 9, 2 de crudelitate [1: L. Sullas Haus mit den K. der Proskribierten hieß ‚Sitz der Grausamkeit'; 2: C. Marius mit dem K. des Redners M. Antonius beim Mahl; 3: L. Iunius Damasippus lässt die K. der Ersten der Stadt unter die K. der Opfertiere mischen; ext. 5: Ptolemaios VIII Euergetes II ließ seinem Sohn K., Beine u. Hände abhauen]; H. Volkmann: PW 23, 2 [1959] 1730). Die berichtete Rache Fulvias am K. Ciceros dürfte hingegen weit übertrieben sein (Dio Cass. 47, 8, 33/5; zur Grausamkeit des Trium-

virn M. Antonius ebd. 8, 11f). – Im Altertum war es gebräuchlich, die K. der außen- u. innenpolitischen Hauptgegner zu pfählen u. öffentlich zu zeigen u. an Stadtmauer, Palast u. in Rom an der Rednerbühne anzuheften. Frühe Beispiele bietet bereits der griech. Mythos: Oinomaos (Sophocl. frg. 473a [TragGrFrg 4, 383]), Euenos (Bacchyl.: Schol. Pind. Isthm. 4, 92a [frg. 20 Snell / Maehler app. crit.]), Kyknos (Stesich. frg. 207 Davies), Antaios (Pind. Isthm. 3/4, 70/2b; Schol. Pind. Isthm. 92a/b), der thrakische Diomedes (ebd.; vgl. Joh. Tzetz. in Lycophr. 160 [2, 76 Scheer], der noch Phorbas nennt; Verg. Aen. 8, 196f: Cacus) u. Lityerses (Serv. auct. ecl. 8, 68; Phot. lex. s. vv. Λιτυέρσαν u. Λιτυέρσης [2, 513f Theodoridis mit Lit.]; Suda s. v. Λιτυέρσης [3, 277 Adler]); zu Agaue u. Pentheus Eur. Bacch. 1139/41. 1214f Dodds. Hektor will den K. des getöteten Patroklos abschlagen u. aufpfählen (Il. 17, 126f; 18, 176f; vgl. 13, 202/5; ähnlich Mezentius in Bezug auf Aeneas: Verg. Aen. 10, 862f; vgl. 9, 465/7: die K. von Euryalus u. Nisus; Hist. Apoll. rec. A 3 [2 Schmeling]); zu König Onesilos s. o. Sp. 519. Mardonios u. Xerxes haben Leonidas nachträglich auf dem Schlachtfeld enthauptet; gegen derartiges Tun wendet sich Pausanias (Herodt. 9, 78f). Xenophon (exped. Cyr. 3, 1, 17) zufolge soll Artaxerxes II seinem Halbbruder Kyros d. J. nach dessen fehlgeschlagenen Feldzug K. u. Hände abgeschnitten u. den K. aufgespießt haben. – In Rom erschien von den ‚Kapital'-strafen die Enthauptung als die menschlichere Form; sie traf römische Bürger (Mommsen, StrR 916/8. 923/5). Aus den Bürgerkriegen sind Enthauptungen bekannt: zB. von Marius Gratidianus (Ascon. tog. cand. 87. 90 Clark), Cicero (Liv. bei Sen. Rhet. suas. 6, 17; Plut. vit. Cic. 48, 1/5; M. Gelzer, Cicero [1969] 408), Pompeius (Lucan. 8, 595/636. 663/91; 9, 1010/108; Val. Max. 5, 1, 10; Plut. vit. Pomp. 80, 1/5; J. van Ooteghem, Pompée le Grand [Bruxelles 1954] 633/9; vgl. M. Malamud, Pompey's head and Cato's snakes: ClassPhil 98 [2003] 31/44) u. Brutus (Dio Cass. 47, 49, 2). Für die Kaiserzeit sind u. a. zu nennen: Galba (Tac. hist. 1, 49), Piso (ebd. 1, 44; vgl. 2, 49), Pescennius Niger (Hist. Aug. vit. Pesc. 6, 1; vgl. vit. Alb. 9, 6), Antoninus Diadumenus u. sein Vater (vit. Diad. 9, 4) u. Pertinax (vit. Pert. 14, 7). Enthauptung traf seit *Nero vor allem Christen, die röm. Bürger waren (zu Paulus Pass. Paul. 7. 16 [AAA 1, 30. 40]; Pass. Petr. et Paul. 59 [ebd. 170f]; zu den durch Enthauptung umgekommenen christl. Märtyrern H. Schauerte, Das Schwert in der Märtyrer-Passion: TheolGl 57 [1967] 66/9; s. u. Sp. 526f).

IX. Der Tier-Kopf im Opferritual. K. u. Füße, Fell u. Eingeweide wurden gesondert behandelt u. sollten wohl die Ganzheit des getöteten Tiers vortäuschen. Dabei ging es um die Entschuldung des Tötenden (Meuli 2, 1232/4 s. v. Opfer; P. Stengel, Opferbräuche der Griechen [1910] 85/91). Die Priester u. der privat Opfernde nahmen gewöhnlich den K. des Opfertiers für sich. Der Schädel wurde meistens nicht verbrannt (anders Hymn. Hom. Merc. 136f), sondern beim Altar oder im Heiligtum aufbewahrt (Meuli 2, 944. 990. 1116 Abb. 30), oft auch angenagelt (Serv. auct. Verg. georg. 2, 389). Die Tempelchronik von Lindos berichtet von den mit einer Inschrift versehenen βουκέφαλα, die dort ein Opfer Alexanders sowie des Ptolemaios I u. des Pyrrhos bezeugen (FGrHist 532 F 1, 38/40; Meuli 2, 944). An diesen Opferbrauch knüpft die Kunstform des Bukranion an (zB. Grab der Caecilia Metella, Rom, Via Appia; Nilsson, Rel. 1^3, 88; Meuli 2, 944_8). – Für Rom ist die Opferung eines Pferdes für Mars u. das Aufhängen seines K. an den mamilianischen Turm, später an die Regia aussagekräftig (jährlich im Oktober; Paul. / Fest. s. v. October equus [190 Lindsay]; Plut. quaest. Rom. 97, 287AB). Dabei dürfte noch ein Fruchtbarkeitszauber durchschimmern (Paul. / Fest. s. v. panibus [246 L.]; U. W. Scholz, Studien zum altital. u. altröm. Marskult u. Marsmythos [1970] 9/17. 117/25).

X. Besondere Bestattungsformen. Die getrennte rituelle Beisetzung des K. oder die Verwahrung eines oder vieler Schädel ist seit frühgeschichtlicher Zeit durch Funde u. schriftliche Zeugnisse belegt (Klingbeil, Vorgesch.). Eine Trennung des K. von seinem Körper veranlassten die Theurgen: Nur der Rumpf sollte begraben werden (Procl. theol. Plat. 4, 9 [4, 30 Saffrey / Westerink]; H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy^2 [Paris 1978] 204f). Wird der K. ins Meer versenkt, wie dies mit dem K. des Battos, d. i. Arkesilas III v. Kyrene, geschehen ist, so war dies als rituelle Beseitigung eines Verfluchten gedacht (Aristot. frg. 611, 17 Rose; *Fluch). – Archäologische Zeugnisse wie die Hadrianischen Tondi am Konstantinsbogen u. römische Fresken im ‚Haus der Livia' in Rom so-

wie Gemmen zeigen Tier-K. auf Bäumen oder im Zusammenhang mit Bäumen (Meuli 2, 1084f mit Taf. 60f; 991f$_6$; ferner vgl. Callim. frg. 96 Pfeiffer; Schol. Aristoph. Plut. 943b [154 Chantry]; Philostr. imag. 1, 28, 6 [2, 335 Kayser]; Anth. Gr. 6, 57. 112; Verg. ecl. 7, 29f; Apul. flor. 1; Meuli 2, 1083/118, bes. 1086. 1093f).

XI. Makro- u. kynokephale Völker. Hesiod spricht von phantastischen Völkern, wie den Makro- u. Megalokephalen u. den Hundsköpfigen (frg. 153 Merkelb. / West). Anknüpfungspunkt waren pontische Volksstämme, die ursprünglich die K. der Neugeborenen durch künstliche Mittel zu vergrößern trachteten (Hippocr. aer. 14 [CMG 1, 1, 2, 58]), u. die Affen, die als hundsköpfig beschrieben wurden (E. Lommatzsch, Art. cynocephalus: ThesLL 4 [1906/09] 1590, 58/66; Solin. 27, 58; 30, 4). Herodot berichtet (4, 191, 4) über phantastische Tiere u. Menschen in Libyen; er nennt u. a. die Hundsköpfigen u. die Kopflosen (*Akephalos), wobei er sie für real hält. Die Hundsköpfigen wurden in Libyen, in Äthiopien u. in Indien lokalisiert (Solin. aO.; Ctes.: FGrHist 688 F 45p), aber auch bei den Massageten u. *Hyperboreern (Simias Apoll. = frg. 1, 9/13 [109 Powell]). Solinus kennt ein hundsköpfiges Volk, die Cynomolgi, in Äthiopien / Libyen (30, 8). Vgl. C. Th. Fischer / O. Wecker, Art. Kynokephaloi: PW 12, 1 (1924) 24/6; Holbek 1373f.

C. Jüdisch. I. Altes Testament. K., hebr. ro'š, kann die Person bedeuten (Ex. 16, 16; Gen. 46, 21: K. als Eigenname) sowie Überlegenheit in Rang u. Macht (Iudc. 11, 11; 2 Sam. 22, 44). – Enthaupten u. Ausstellen des K. sind oftmals belegt. Die Auseinandersetzung zwischen Jahwe u. dem phönizischen Gott Dagon endete mit der Enthauptung des Götterbildes (1 Sam. 5, 4f). Wie die Philister König Saul enthaupteten (31, 9), so David Goliath; er trug die Trophäe zu Saul (17, 46. 51. 54. 57; vgl. 2 Sam. 4, 7f. 12). König Jehu ließ die Königsfamilie von Israel, die Kinder Achats u. Jorams ausrotten: 70 K. in Körben wurden ihm nach Jerusalem gebracht u. vor den Toren ausgestellt (2 Reg. 10, 6/9). So wie Jahel den Kanaanäer Sisera im Schlaf mit einem Nagel in den K. tötet (Iudc. 4, 21; 5, 26) u. wie die ‚kluge Frau' in Abel Beit ha-Ma'akā dafür sorgt, dass der K. des Empörers gegen König David, Scheba, über die belagerte Stadtmauer geworfen wird (2 Sam. 20, 16/22), so tötet *Judith durch Enthauptung den assyr. Feldherrn Holofernes (Judt. 13, 6/10). Sie fordert die Einwohner von Bethulia auf, den K. auf die Stadtmauer zu hängen (ebd. 13, 15; 14, 1. 11; vgl. 14, 6; vgl. das Ende der Isebel: 2 Reg. 9, 35/7). – Das AT zeigt die gleiche hohe Schätzung des K. wie seine Umwelt. Die Braut des *Hohenliedes beginnt die Beschreibung ihres Geliebten mit dem K. (Cant. 5, 11; zum antiken Wortgebrauch der LXX Schlier 674). Die Redewendung ‚der Herr macht dich zum K. u. nicht zum Schwanz' (Dtn. 28, 13; vgl. 28, 44) wirkte bis in die christl. Literatur nach (Const. apost. 2, 14, 12; 8, 47, 34 [SC 320, 178; 336, 284]; Schlier 674, 26f; 675, 1f). – Auch die Schädelbefragung dürfte in Israel bekannt gewesen sein (Sifre Deuteronomium 172 [219 Finkelstein (hebr.); 440f Bietenhard (dt.)]; jSanhedrin 7, 13, 10 [25c] [190 Schäfer / Becker (hebr.); 202f Wewers (dt.)]; bSanhedrin 65b; Scheftelowitz 127$_{11}$); wahrscheinlich hängen hiermit die schwer deutbaren Terafim zusammen (1 Sam. 19, 13. 16; 2 Reg. 23, 24; Hes. 21, 26; Sach. 10, 2; L. Ruppert: LThK^3 9 [2000] 1338).

II. Philon. Er übernimmt bestimmende antike Vorstellungen über den K. u. bildet so eine Brücke zu den alex. Kirchenschriftstellern: K. bedeutet Anfang u. Ende, Quelle u. Spitze (praem. et poen. 142; post. Cain. 53; somn. 1, 128; leg. all. 1, 71). Beim Lebewesen ist er das Erste u. Beste (praem. et poen. 125). Der K. des Menschen mit seinen sieben Öffnungen ist von den sieben Gliedern des Leibes der vornehmste Teil (opif. m. 118f; leg. all. 1, 12; spec. leg. 1, 147) u. das Prinzip des Lebens (sacr. Abel. et Cain. 115) sowie das leitende Prinzip (opif. m. 119; vit. Moys. 2, 30; spec. leg. 2, 184). Deshalb ist er für den Logos als Führer des Menschen die passendste Wohnstatt (ebd. 4, 92). Dabei verwendet Philon das Bild des Königs u. seiner Trabanten für den K. u. die Sinne (leg. all. 3, 115f mit Hinweis auf ‚einige Philosophen'; vgl. spec. leg. 3, 184). Das platonische Bild der Akropolis ist ihm geläufig (ebd.; somn. 1, 32; s. o. Sp. 514) wie auch die Zuordnung von K. u. Himmel (somn. 1, 144. 146); darauf weise auch der aufrechte Gang des Menschen hin (plant. 16f). – Philon kennt die vielköpfige Hydra als Bild des Übels (somn. 2, 14) u. bezeichnet die ‚uralte Überlieferung' vom Haupt der Gorgo als Erfindung (leg. ad Gai. 237). Schließlich erwähnt er einen philosophischen Vergleich zwischen der Sieben-

zahl u. der mutterlosen, dem Zeushaupt entsprungenen Nike u. Jungfrau (Athene; opif. m. 100).

D. Christlich. I. Sprachgebrauch. Der christl. Sprachgebrauch übernahm die konkrete u. metaphorische Bedeutung. So kann K. die Person meinen (Mt. 5, 36; Schwur beim K.; vgl. Act. 18, 6). In der christl. Spätantike war bisweilen K. eine Form der Anrede (Dölger, ACh 3 [1932] 81_3; H. Zilliacus, Art. Anredeformen: RAC Suppl. 1, 488). – Die metaphorische Bedeutung gewinnt durch die paulinischen Texte vom Leib Christi (1 Cor. 12, 12/31a, bes. 21) u. von Gott als dem Haupt Christi, von Christus als dem des Mannes u. von diesem als dem der Frau (ebd. 11, 3) an Gewicht. Die deuteropaulinischen Briefe an die Kolosser u. die Epheser führen diese Redeweise von Christus als dem Haupt in einem kosmischen u. ekklesiologischen Sinn weiter aus (Col. 1, 15/20; 2, 10. 19; Eph. 1, 22; 4, 15f; 5, 23; H. Schlier, Art. Corpus Christi: o. Bd. 3, 437/53; E. de Los Santos García, La novedad de la metáfora ‚kephalê-sôma' en la carta a los Efesios [Roma 2000]).

II. Anthropologische Bedeutung. Vereinzelt hat man die hohe Einschätzung des menschlichen K. übernommen u. weitergeführt (Lact. opif. 8, 3/5 [SC 213, 150]; Ambr. hex. 6, 9, 55 [CSEL 32, 1, 246f]). Hier wirken vor allem platonische u. stoische Gedanken weiter (s. o. Sp. 514). Diese Überlegungen dienen zum Aufweis Gottes aus seiner Schöpfung u. zu seinem Lobpreis. Dem K. kommt bei der Betrachtung des aufrechten Ganges des Menschen u. seines Himmelsblickes hohe Bedeutung zu (A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis [1960]; M. Perrin, L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance [Paris 1981] 88/131). Er galt dabei als der vornehmste, weil oberste Teil des Leibes (Basil. in Dtn. 15, 9 hom. 8 [36 Rudberg]; hex. 9, 2 [GCS NF 2, 148f]; Calcid. transl. 44D [40f Waszink]; Lact. inst. 6, 9, 14 [CSEL 19, 2, 512]; Cassiod. in Ps. 109, 6 [CCL 98, 1012]; Isid. Hisp. orig. 11, 1, 25). Oft heißt er metaphorisch ‚Burg' (Calcid. transl. 44E [41 Wasz.]; Min. Fel. Oct. 17, 11; Alc. Avit. carm. 1, 82f [MG AA 6, 2, 205]; vgl. M. Perrin: SC 214 [Paris 1974] 306f zu Lact. opif. 8, 3; F. Ohly: o. Bd. 13, 968/71). Einige Kirchenschriftsteller kannten auch die antiken Theorien über den K. oder das Herz als Sitz des Geistes oder führenden Prinzips im Leib (Tert. an. 15, 5; dazu J. H. Waszink, Q. Sept. Florentis Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 219/29 mit Hinweis auf Soranus bei Pollux 2, 226 [1, 152 Bethe]; Theodrt. affect. 5, 22 [SC 57, 1, 232f] mit Katalog antiker Autoritäten). Noch Photios las ein Werk des hellenist. Arztes Dionysios v. Aigai, der nach dem skeptischen Argumentationsschema des Für u. Wider zunächst den K., dann das Herz zum Sitz des Geistes erklärt hatte (H. v. Arnim, Art. Dionysios nr. 124: PW 5, 1 [1903] 975; Phot. bibl. cod. 185, 130b [2, 202 Henry]). Diese Frage beschäftigte auch Gregor v. Nyssa (hom. opif. 12 [PG 44, 156f]; Ohly aO.). Laktanz hat mit seiner Herleitung von caput aus initium capere auf Varro zurückgegriffen (opif. 5, 6 [SC 213, 136]; vgl. Isid. Hisp. orig. 11, 1, 25). Ausführlich gestaltete Ambrosius sein Lob des K.; er bemerkt u. a.: ‚Was ist der Mensch ohne K., da er ganz im K. ist? Siehst du den K., dann erkennst du den Menschen …' (hex. 6, 9, 54/68 [CSEL 32, 1, 246/56]; in Ps. 118 expos. 20, 1, 2 [62, 445]). Dabei geht er ausführlich auf die Sinne u. das Gesicht ein (ebd.). Da Ambrosius den K. als das Eigentliche des Leibes bewertet, kann er im Anschluss an 1 Cor. 11, 3 u. Col. 1, 18 Christus als den Anfang u. als das mystische Haupt von allem preisen (in Ps. 118 expos. 20, 2/5 [445/7]).

III. Enthauptung u. Aufhängen. Die Enthauptung ist eine der im Röm. Reich am häufigsten vollzogenen Kapitalstrafen, in der Regel für straffällige röm. Bürger (Paul. sent. 5, 17, 2; o. Sp. 520f). Viele Märtyrer sind durch das Schwert hingerichtet worden (zur Terminologie E. Lommatzsch, Art. decollo: ThesLL 5, 1 [1909/34] 198; P. Künzle u. a., Indici agiografici dell'opera di P. Franchi de'Cavalieri = StudTest 223 [Città del Vat. 1964] s. v. amputatio, animadvertere, decollatio, gladius, iugulatio, ἀποκεφαλίζω bzw. σφάζω; weitere Termini sind καρατομεῖν, decapitare bzw. decapitatio [selten] u. capite truncari; Schauerte aO. [o. Sp. 522]; Apc. 20, 4 nennt die Axt; s. o. Sp. 520). Der älteste Fall ist der Tod des Zebedäussohnes u. Apostels Jakobus iJ. 44 nC. durch König Herodes (Act. 12, 1f; Clem. Alex. hypot. 7: Euseb. h. e. 2, 9, 1/3; zur unechten Passio vgl. ClavisApocrNT 272f); unter Nero folgte der Legende nach Paulus (s. o. Sp. 521f). Aus der Folgezeit sind u. a. zu nennen die Märtyrer von Skilli (Pass. Scillit. 14 [88 Musurillo]); Cyprian v. Karthago (Act. Cypr. 4, 3 [172

M.]); Iustinus u. Gefährten (Mart. Iust. rec. a, c. 5, 1; rec. b, c. 5, 8/6, 1 [46. 52 M.]). Die K. dieser Märtyrer heißen heilig (rec. c, c. 6, 1 [60 M.]). Die christl. Kaiser verwendeten diese Kapitalstrafe weiterhin. Oft wurde der K. des innen- u. außenpolitischen Gegners gepfählt u. öffentlich ausgestellt. In *Konstantinopel war der Ort hierfür das Kynegion (Theophan. Conf. chron. zJ. 742/43 u. 766/67 nC. [1, 420, 16/8. 442, 8/10 de Boor]; vgl. zJ. 705/06 u. 764/65 nC. [375, 13. 438, 20]). Kaiserlich erlaubte Lynchjustiz traf in Kpel den K. des Flavius Rufinus (Zos. hist. 5, 7, 6; Claud. in Rufin. 2, 433/5; Hieron. ep. 60, 16, 1). Im Westen sind Priscillian u. seine Gefährten zu nennen (J. Fontaine: o. Bd. 15, 657f). – Nach spätantiker Legende soll die Herodiastochter Salome den gleichen Tod wie ihr Opfer Johannes d. T. erduldet haben (PsHerod. ep. ad Pilat.: 487 de Santos Otero[6]; ClavisApocrNT 67; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 59/63. 494); zu Lityerses s. o. Sp. 521. – Nach Abschaffung der Kreuzigung durch christliche Kaiser folgte als Kapitalstrafe das Aufhängen an einem Galgen, der die Form der aufrechten Gabel, furca, hatte (H. F. Hitzig: PW 7, 1 [1910] 307; A. Effenberger / H. G. Severin, Das Museum für Spätantike u. Byz. Kunst [1992] 180f nr. 95). In den apokryphen Philippusakten begegnet als literarisches Motiv die Bemerkung, der Apostel Philippos sei an seinem K. an einen Baum gehängt worden. (Pass. Phil. 125. 138f. 140. 143 [AAA 2, 2, 55. 71f. 74. 83]); vgl. *Judas.

IV. Auseinandersetzung mit den Heiden. a. Polemik. Die bewusst geführte Auseinandersetzung betrifft vor allem die numinosen Mischgestalten (vgl. aber Apc. 12, 3: der Drache mit den sieben K.; 13, 1/3: das Tier mit den sieben K.; ferner 9, 7. 17. 19; 17, 3) u. Götter-K. Dem heidn. Vorwurf, die Christen beteten einen eselsköpfigen Gott an (I. Opelt: o. Bd. 6, 592/4), antworteten einzelne Apologeten u. a. mit einer Aufzählung göttlich verehrter K. bei den Nichtchristen (mit Einschluss des ägypt. Tierkultes): So bemerkt *Minucius Felix, die Heiden opferten u. verehrten Rinder- u. Schafs-K., die sie Göttern, aus Bock u. Mensch gemischt, u. Göttern mit Löwen- u. Hunde-K. weihten (Oct. 28, 7; J. Beaujeu [Hrsg.], Minucius Felix. Octavius[2] [Paris 1974] zSt.). Vor allem erregte der hundsköpfige *Anubis den Spott der Christen. Dieser ist noch auf dem heidn. Novemberbild des Kalenders vJ. 354 (*Kalender II) dargestellt (J.-G. Grenier, Anubis alexandrin et romain [Leiden 1977] 165f nr. 275 Taf. 40/2). Bei dieser Polemik knüpfte man an die der Epikureer an (zB. Lucian. Iupp. trag. 42). So verspottet Athanasios die ägypt. Tiergötter mit ihren Hunde-, Schlangen- u. Esels-K. u. den widderköpfigen Ammon der Libyer (c. gent. 9 [SC 18bis, 76]). Er wendet sich gegen die heidn. Verehrung von Körperteilen als Gott, wie dem K. (ebd.). Ferner weist er die ‚Erfindungen des Mythos‘ zurück, wie Skylla, Charybdis, Hippokentauren u. Anubis (22 [120]; W. Heinz, Entstehung u. Erscheinungsform der myth. Religion nach Athanasios v. Alex., Diss. Bonn [1964] 123/9). Laktanz setzte bei seiner Bekämpfung der ägypt. Religion den ‚goldenen K. des Apisstieres‘ mit dem Götterbild der Israeliten in der Wüste gleich (inst. 4, 10, 12 [CSEL 19, 2, 303]; vgl. Ex. 32, 4; entsprechend PsClem. Rom. recogn. 1, 35, 5 [GCS PsClem. Rom. 2, 29]). In seinem Götterkatalog nennt Minucius Felix den doppelköpfigen *Ianus u. Hekate-Trivia mit ihren drei K. (Oct. 22, 5; A. Kehl: o. Bd. 14, 331f). Augustinus kam bei seinem Versuch, bestimmte griech. Mythen mit Geschichtsepochen des AT zu synchronisieren, zu dem Ergebnis, dass zZt. der Richter u. a. die erfundenen Geschichten von Minotaurus, den Kentauren, dem dreiköpfigen *Cerberus, der Gorgo u. der Sphinx mit Menschengesicht entstanden seien (civ. D. 18, 13). – Mehr Referent als Polemiker ist Isidor v. Sevilla, angefangen von K.prodigien bis zu numinosen Mischwesen u. den Hundköpfigen (orig. 11, 3: de portentis; vgl. 3, 5. 7/9. 13. 15. 17f. 21. 28/39). – Die Passio Apollonii (Sakkeas) bietet die eigentümliche Behauptung, die Athener verehrten ‚noch jetzt‘ einen ehernen Rinderschädel, den sie als ‚Tyche der Athener‘ bezeichneten (18 [94 Mus.]). Gregor v. Tours lehnt den dreiköpfigen Kerberos ab (glor. mart. praef. [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 38] mit Anspielung auf Verg. Aen. 6, 417f). Papst Gregor I wendet sich gegen christliche Franken, die noch immer Tier-K. als frevelhafte Opfer darbrächten (ep. 8, 4 [CCL 140A, 521] vJ. 597 an Königin Brunichilda; vgl. Agath. hist. 1, 7, 1 [18 Keydell]: die Alemannen köpften ihre Opfertiere). Wie er weiter mitteilt, opferten zu seiner Zeit Langobarden den K. einer Ziege dem Teufel, bildeten einen *Kreis u. weihten unter Gesang dem Teufel

den K. Mit gesenktem Nacken beteten sie den K. an u. zwangen die Gefangenen, dasselbe zu tun; da diese sich weigerten, wurden sie enthauptet (dial. 3, 28, 1 [SC 260, 374]). – Den Charakter von Schauergeschichten dürften folgende Mitteilungen aufweisen: Nach dem Tode des Kaisers *Iulianus habe man in seiner Residenz zu Antiochien Kisten mit Menschen-K. gefunden, ‚Erkenntnisse verfluchter Götter' (Theodrt. h. e. 3, 27), u. im Adyton des Sarapistempels in Alexandrien seien viele Kinder-K. mit vergoldeten Lippen zum Vorschein gekommen (Rufin. h. e. 11, 24 [GCS Eus. 9, 2, 1030f]). – Hieronymus vergleicht in seinem Streit mit Rufinus v. Aquileia diesen mit Fulvia u. Herodias, die beide die Wahrheit nicht ertragen u. deshalb mit einer Haarnadel die Zunge des Cicero-K. bzw. des Johannes-K. durchbohrt hätten (adv. Rufin. 42 [CCL 79, 112]; s. o. Sp. 520f).

b. Kynokephaloi. Sie blieben weiterhin oft sogar als geschichtliches Volk bekannt u. werden zB. von den kopt., arab. u. äthiop. Andreas- u. Bartholomäus-Akten genannt (ClavisApocrNT 238). Hier spielt als furchtbares Wesen ein Hundsköpfiger eine wichtige Rolle, den die Apostel dann sogar zum Christen gemacht haben sollen (R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. u. Apostellegenden ErgH. [1890] 212 Reg. s. v. Kynokephalos). Der ägypt. Hintergrund ist deutlich erkennbar (*Anubis); zur Verbindung mit Christophoros A. Hermann: o. Bd. 2, 1241/50. Augustinus distanzierte sich von dieser antiken ethnologischen Überlieferung (civ. D. 16, 8). Hingegen hielt Isidor die Kynokephaloi für ein fremdes Volk, das allerdings Tieren näher als Menschen stehe (orig. 11, 3, 12. 15; vgl. Ktesias bei Phot. bibl. cod. 72, 47b/48b [1, 140/3 Henry] = FGrHist 688 F 45p). Der Hinweis auf Hundsköpfige diente den Langobarden einmal als Kriegslist (Paul. Diac. hist. Lang. 1, 11 [MG Script. rer. Lang. 53]).

V. Träger von Segenskraft. a. Reliquie. 1. Johannes d. T. In dem im 4. Jh. aufkommenden Reliquienkult wurde vor allem der K. der Märtyrer u. Heiliger verehrt; dies bezeugt polemisch Eunapios (vit. soph. 6, 11, 8 [39 Giangrande]). Nachhaltig hat das Haupt Johannes d. T. die Phantasie beeindruckt (Mc. 6, 14/29 par.; s. o. Sp. 527). Während seine Schüler den Rumpf in Sebaste, Samarion, beigesetzt u. Kaiser Julian später die Überreste verbrannt u. die Asche verstreut habe (Theodrt. h. e. 3, 7, 2; anders Rufin. h. e. 11, 28 [GCS Eus. 9, 2, 1033f]), soll Herodias den K. am Hinrichtungsplatz in der Feste Machaerus östlich vom Toten Meer verwahrt haben. In der Folgezeit hätten drei Auffindungen stattgefunden, die, wie in derartigen Berichten typisch, durch Träume, Visionen u. Erscheinungen des Heiligen veranlasst wurden. Unter Kaiser Valens bzw. Theodosius I sei dann der K. nach Kpel in die neue Johanneskirche des Vorortes Hebdomos gebracht worden (Soz. h. e. 7, 21, 1; H. Leppin, Von Constantin d. Gr. zu Theodosius II [1996] Reg. s. v. Joh. d. T.). Marcellinus Comes erwähnt eine Auffindung iJ. 453 (chron.: MG AA 11, 84f). Hingegen will der Pilger v. Piacenza noch um das J. 570 das Johanneshaupt in Emesa in einem gläsernen Schrein gesehen haben (itin. 46 [CCL 175, 153. 174]). Den drei Auffindungen sind bis weit in das MA griechische, koptische u. lateinische Schriften gewidmet (BHG 836. 839/42a; W. Till, Johannes d. T. in der kopt. Lit.: KairMitt 16 [1958] 310/32; BHO 485; BHL 4290/8 u. a. zu Dionysius Exiguus; Georg. Hamartol. chron. 4 [PG 110, 716 B/C]). Ein weiteres Echo sind die griech. Feste am 24. II. (prima inventio capitis) u. am 25. V. (tertia inventio capitis; vgl. das Fest der Enthauptung des Täufers am 29. VIII. in der lat. Kirche, begangen seit dem Ende des 5. Jh. in Gallien, seit dem 6. Jh. in Rom; Joh. Beleth. eccl. off. 147 [CCM 41A, 287]; T. Stramare, Art. Giovanni Battista I/IV: BiblSanct 6 [1965] 599/616, bes. 614/6; J. Ernst, Art. Johannes d. T.: o. Bd. 18, 530f).

2. Weitere. Bei der Auffindung des Märtyrers Nazarius in Mailand sollen Ambrosius u. seine Kleriker den unversehrten K. gesehen haben (Paulin. Med. vit. Ambr. 32 [98 Pellegrino]). Die Gebeine wurden in die Apostelkirche gebracht, eine der ersten Translationen im Westen (Künzle u. a. aO. [o. Sp. 526] 207 s. v. Traslazioni). Die Inschrift für den K. des Märtyrers u. Bischofs Savinus v. Spoleto ist noch erhalten (ILCV 1 nr. 2101a). – In Rom gibt es legendäre Überlieferungen über die K. der hl. Paulus u. Petrus u. deren angebliche Reliquien im Lateran (E. Dinkler, Petrus u. Paulus in Rom: Gymn 87 [1980] 34/6). Kaiserin Konstantina erbat von Papst Gregor I die angebliche K.reliquie des Paulus für eine neue Pauluskirche in Kpel; der Papst lehnte diplomatisch ab (ep. 4, 30 [CCL 140, 248] vJ. 594). Auch erzählte man von der

Bergung u. Auffindung der Häupter der Apostelfürsten an der Via Ostiensis (St. Paolo fuori le mura), im Vatikan u. Lateran (E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten[3] [1974] 211). Wie **Asterios v. Amaseia mitteilt, haben die Einwohner Roms den K. des Märtyrers u. Gärtners Phokas gekauft, u. zwar, wie sie meinten, zum eigenen Nutzen (hom. 9, 10, 1 [123 Datema]). Die Mailänder Kirche verfolgte mit dem Hinweis auf die angebliche Reliquie des Barnabashauptes kirchenpolitische Ziele gegenüber Rom (Lipsius aO. 2, 2 [1884] 270. 319f): Wie bei anderen K.reliquien beanspruchten auch noch weitere Städte, den ganzen K. des *Barnabas oder Teile zu besitzen (ebd. 320). In Vienne wurde der K. des Märtyrers Julianus verehrt, den der Bischof Mamertus im Grab des hl. Ferreolus, der ihn in seinem Arm trug, aufgefunden hat (Sidon. Apoll. ep. 7, 1, 7 vJ. 473 an Bischof Mamertus [MG AA 8, 104]; Greg. Tur. virt. Iulian. 1f [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 114f]; vgl. die Pass. Iulian.: ebd. 429/31). Der hl. Eutropius, Bischof v. Saintes, soll erschienen sein u. als Beweis für sein Martyrium auf seine K.wunde gezeigt haben, die auch die Schädelreliquie aufgewiesen habe (Greg. Tur. glor. mart. 1, 55 [ebd. 76]). In Antiochien wurde um 560 der K. des Styliten Simeon d. Ä. verehrt. Dieser K. sei noch relativ gut erhalten geblieben, wie Evagrius Scholasticus aus Autopsie berichtet (h. e. 1, 13 [23, 12f Bidez / Parm.]; B. Kötting, Peregrinatio religiosa[2] [1980] 116). Wenig später sah der Pilger von Piacenza in einem Frauenkloster auf dem Sion in einem mit Gold u. Gemmen geschmückten Schrein den K. der Märtyrerin Theodote (itin. 22 [CCL 175, 141]; zum K. des Paulusschülers Titus ASS Jan. 1, 164_{15}; T. Stramare: BiblSanct 12 [1969] 504). Das angebliche Haupt der hl. Anna wird an verschiedenen Orten, u. a. in Düren, verehrt (ASS Iul. 6, 255/7; B. Kleinschmidt, Die hl. Anna [1930] 375/8. 395 u. Abb. 301. 305).

b. Wunderberichte. Die Hagiographie kennt sprechende K. oder Schädel (der abgeschlagene K. des hl. Paulus spricht deutlich auf Hebräisch den Namen Jesu Christi: Pass. Paul. 16 [AAA 1, 40]; der K. des gemarterten Knaben Iustus spricht: Pass. Iust. 16 [ASS Oct. 8, 339A]; weitere Beispiele Brewer 77; Günter, Legende 154) sowie die Wiedervereinigung von K. u. Rumpf enthaupteter Heiliger (ders., Psychologie 121). Lichtwunder wurden gleichfalls von Heiligen-K. berichtet (zB. Pass. Iust. aO.; vgl. Verg. Aen. 2, 680/6; Serv. Verg. Aen. 2, 683; Eitrem 403). Wenn die Legende K. u. Quelle miteinander verknüpft, kann auch metaphorischer Gebrauch von K. nachwirken (Beispiele: Brewer 225; Speyer, Christentum aO. [o. Sp. 527] 170f; ferner vgl. Greg. Tur. virt. Iulian. 3 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 115f]; Parad. Pilat. 8. 10 [494f de Santos Otero[6]]; Brewer 228). – Vor allem in Gallien begegnet die Vorstellung, dass der enthauptete Märtyrer mit seinem K. in der Hand noch eine bestimmte Wegstrecke zurückgelegt habe, ehe er umfiel (Kephalophorie; vgl. die Begründung für das Phänomen bei Aristot. part. an. 3, 10, 673a 29/31; dazu P. Louis [Hrsg.], Aristote. Les parties des animaux [Paris 1956] 188). Die Bollandisten zählen 50 Kephalophoren auf (ASS Oct. 7, 819 nr. 10); deren Zahl ist aber weit größer (Brewer 167/70; Ph. Gabet, Des saints céphalophores inédits: Bull. de la Société de Mythologie Française 140 [1986] 11/34). Wahrscheinlich haben entsprechende bildliche Darstellungen, so vor allem des hl. Dionysius v. Paris, zu diesem Wundertypus geführt (Günter, Legende 152/5; ders., Psychologie 122f; P. Saintyves, En marge de la légende dorée [Paris 1930] 219/82; M. Coens, Aux origines de la céphalophorie: AnalBoll 74 [1956] 86/114). Da dieser Wundertypus im Osten anscheinend fehlt, dürfte der Satz des Joh. Chrysostomos von der Macht der Fürbitte der Märtyrer, die ihre abgeschnittenen K. auf den Händen trägen u. so vor Gott hintreten, nichts zu diesem Glauben beigetragen haben (hom. Iuv. et Max. 3 [PG 50, 576]; Günter, Legende 152). – Der göttliche Offenbarer soll am K.ende eines Schlafenden oder über dem K. eines Schreibenden erschienen sein (Act. Thom. 29 [AAA 2, 2, 146]; Boeth. cons. 1, 1, 1; vgl. 1, 1, 2).

c. Segensspender (Kopfvotive). Die K.reliquie eines Heiligen galt als segensspendend; deshalb wollte man ihre Wunderkraft vor allem bei Krankheiten des K. durch Berührung erlangen. Gregor v. Tours berichtet von der wunderbaren Heilung seines K.schmerzes in der Heilquelle, die durch das Eintauchen des K. des hl. Julianus entstanden war (virt. Iulian. 25 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 125]; vgl. 3 [115f]). Man ließ sich auch die K.reliquien auf den K. setzen (F. Pfister, Art. Heiligenschädel: Bächtold-St. 3 [1930/31] 1680; P. Sartori, Art. Makarius: ebd. 5 [1932/33] 1556). Vor al-

lem war der Trunk aus der Schädelkalotte eines Heiligen beliebt. Das bisher älteste Zeugnis bietet der Pilger von Piacenza (itin. 22 [CCL 175, 141]: K.schale der hl. Theodote). Jünger sind die Zeugnisse über den Trank aus den Schädelbechern des hl. Sebastian in Ebersberg, Bayern, des hl. Nautwein in Wolfratshausen, des hl. Theodolphus in Trier (Andree 1/14; Pfister, Heiligenschädel aO. 1678f). – Ebenso konnten bisweilen Bilder von Heiligen-K. als wunderkräftig erfahren werden. Weiter wurden K.votivgaben geweiht (L. Kriss-Rettenbeck, Ex voto [Zürich 1972] Reg. s. v. K.).

d. Magie. Angeblich ließ sich Simon Magus freiwillig den K. abschlagen u. erschien nach drei Tagen wieder lebendig. Sein K. wurde in einem Korb verwahrt, von Kaiser Nero eigenhändig versiegelt u. später geöffnet: Da sei ein Widder-K. erschienen (Pass. Petr. et Paul. vers. brev. 2f [AAA 1, 224f]; vgl. vers. long. 31f [146f]). Eine Verchristlichung der antiken Kraniomantie zeigt folgende Nachricht: Der Mönch Makarios findet einen Totenschädel. Er berührt ihn mit dem Stock, der wie ein Wunderstab wirkt. Der K. stellt sich als ehemaliger heidn. Oberpriester vor, der jetzt in der Hölle leide; er bittet Makarios um Fürbitte (Apophth. patr. Macar. 38 [PG 65, 280] par.). – Auch der mit menschlichen u. tierischen K. betriebene Zauber, vor allem als Heilzauber, hielt sich durch die christl. Jhh. (Bargheer 212f; Geiger 1092f).

VI. Golgotha / Calvaria. Einzelne Kirchenschriftsteller haben die frühjüd. Überlieferung über das Grab Adams in Jerusalem auf dem Hügel Golgotha aufgegriffen. Dieser Ort wurde so zugleich zum Mittelpunkt der Erde (Cav. thes. 29, 6; 49, 1/10 [976. 1004f Riessler]; A. Götze, Die Schatzhöhle [1922] 87; C. Andresen: o. Bd. 6, 201; J. Daniélou: o. Bd. 7, 731; Th. Baumeister: *o.* Bd. 15, 1000f). Ausgehend von Mt. 27, 33 par. über den Ort der Kreuzigung Jesu, die ‚Schädelstätte', konnten einzelne Kirchenschriftsteller die Typologie Adam-Christus weiter vertiefen (1 Cor. 15, 22; W. Speyer: o. Bd. 16, 110). Als erster scheint Origenes Golgotha mit dem Schädel Adams verknüpft zu haben (in Mt. frg. 551 II [GCS Orig. 12, 225]; in Mt. comm. ser. 126 [11, 2, 264f]; zu Iul. Africanus J. Jeremias, Golgotha [1926] 34). Basilius v. Caes. beruft sich hierfür bereits auf kirchliche Überlieferung (in Jes. comm. 5, 1 [PG 30, 348C/D]). Auf die jüd. Tradition stützt sich wieder Basilius v. Seleukeia (or. 38, 3 [PG 85, 409A]; vgl. Joh. Chrys. in Joh. hom. 85, 1 [PG 59, 459]; Epiph. haer. 46, 5, 1/9 [GCS Epiph. 2, 208f]). Im Westen haben sich dieser Meinung angeschlossen: Carm. adv. Marc. 2, 196/203 (CCL 2, 1431f = 80 Pollmann); Ambr. in Lc. 10, 114 (CCL 14, 378); Paula / Eustochium, ep. ad Marcellam: Hieron. ep. 46, 3, 2. Dagegen wandte Hieronymus ein, Calvaria sei nicht das Grab des ersten Menschen, sondern der Ort der Enthaupteten (in Mt. comm. 4, 27, 33 [CCL 77, 270]; in Eph. comm. 5, 14 [PL 26, 559AB]; übernommen von Beda in Lc. 23, 33; in Mc. 15, 22 [CCL 120, 401. 629]; vgl. Eucher. instr. 2 [CSEL 31, 1, 152]; Jeremias aO. 1f. 34/40).

R. Andree, Menschenschädel als Trinkgefäße: Zs. des Vereins für Volkskunde 22 (1912) 1/33. – E. Bargheer, Art. K.: Bächtold-St. 5 (1932/33) 201/14. – H. Baumann, Das doppelte Geschlecht[2] (1980) Reg. s. v. K. – E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengesch. bei Römern u. Griechen (1935) 11/7. – W. v. Blankenburg, Heilige u. dämonische Tiere[2] (1975) 106/31. 148/84 u. ö. – E. C. Brewer, A dictionary of miracles (Philadelphia 1884). – W. Burkert, Homo necans (Berkeley 1983) Reg. s. v. Head. – A. B. Cook, Zeus 1/3 (Cambridge 1914/40). – W. Deonna, Le symbolisme de l'œil (Bern 1965). – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915) Reg. s. v. K. – P. Geiger, Art. Totenschädel: Bächtold-St. 8 (1936/37) 1092/5. – B. Gobrecht, Art. K. auf Pfählen: EnzMärch 8 (1996) 260/4. – O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgesch. = Hdb. der klass. Altertumswiss. 5, 2, 1/2 (1906) Reg. s. v. Haupt. – H. Gunter, Die christl. Legende des Abendlandes (1910) Reg. s. v. Haupt; Psychologie der Legende (1949). – N. Himmelmann-Wildschutz, Ein antikes Vorbild für Guercinos ‚Et in Arcadia ego'?: Pantheon 31 (1973) 229/36. – B. Holbek, Art. Hundsköpfige: EnzMärch 6 (1990) 1372/80. – H. Irsigler, Art. Haupt: NBibelLex 2 (1995) 51f. – U. Jeggle, Art. K.: EnzMärch 8 (1996) 254/7. – W. Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit (1948). – W. Klingbeil, K.- u. Maskenzauber in der Vorgesch. u. bei den Primitiven (1932); K.-, Masken- u. Maskierungszauber in den antiken Hochkulturen, insbes. des Alten Orients (1935). – P. Lambrechts, L'exaltation de la tête dans la pensée et dans l'art des Celtes = Diss. Archaeologicae Gandenses 2 (Brugge 1954). – M. Lattke, Art. κεφαλή: ExegWbNT 2[2] (1992) 701/8. – F. Liebrecht, Zur Volkskunde (1879) 153 u. Reg. s. v. K. – A. Lumpe / O. Hiltbrunner, Art. caput: O. Hiltbrunner (Hrsg.), Bibliographie zur lat. Wortforsch. 3 (1988) 233/48. – B. Maurenbrecher, Art.

caput: ThesLL 3 (1906/12) 384/427. – K. MEULI, Ges. Schriften 1/2 (Basel 1975). – V. MUMPRECHT, Art. Haupt: Thesaurus proverbiorum medii aevi 5 (1997) 429/40. – V. PÖSCHL / H. GARTNER / W. HEYKE, Bibliographie zur antiken Bildersprache = Bibliothek d. klass. Altertumswiss. N. F. 1, 1 (1964) 507 s. v. K. – I. SCHEFTELOWITZ, Alt-Palästinensischer Bauernglaube in religionsvergleichender Beleuchtung (1925) 123/8. – H. SCHLIER, Art. κεφαλή, ἀνακεφαλαιόομαι: ThWbNT 3 (1938) 672/81. – A. SCHROEDER, De ethnographiae antiquae locis quibusdam communibus observationes, Diss. Halle (1921) 7/10. – A. STRAMAGLIA, Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino = Le Rane 24 (Bari 1999).

Wolfgang Speyer.

Kopfbedeckung s. Apex: o. Bd. 1, 492; Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 959f; Kamelaukion: o. Bd. 19, 1241/8; Kleidung I: o. Bd. 20, 1268f; Kranz (Krone); Velatio.

Kopfloser s. Akephalos: o. Bd. 1, 211/6.

Kopfverhüllung s. Velatio.

Kopiates (Totengräber) s. Coemeterium: o. Bd. 3, 233f; Decanus: ebd. 610f; Handel I: o. Bd. 13, 547; Immunitas: o. Bd. 17, 118.

Kopten I (Geschichte) s. Aegypten: o. Bd. 1, 128/38; Alexandria: ebd. 271/83.

Kopten II (Literatur) s. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 81/6.

Kopten III (Kunst u. Architektur).

Als K. (über arab. qibṭ abgeleitet von Αἰγύπτιοι, ‚Ägypter‘) bezeichnet man ursprünglich die einheimische Bevölkerung des von muslimischen Arabern 639/42 eroberten Ägypten, später deren im Christentum verharrenden u. dem antichalkedonensischen, monophysitischen Bekenntnis folgenden Anteil. Aus redaktionellen Gründen wird hier eine Revision der Abschnitte ‚Kunst‘ der frühen RAC-Art. *Aegypten u. *Alexandria vorgelegt. Für die alexandrinisch-ägypt. Literatur ist eine Neubearbeitung mit dem Nachtrags-Art. **Aegypten II (literaturgeschichtlich): RAC Suppl. 1, 14/88 erfolgt.

Einleitung. Die K. sind heute die stärkste Gruppe der in Ägypten lebenden christl. Bevölkerung. Zwangsläufig werden damit die Erzeugnisse der christl. Kunst u. Architektur in Ägypten zumeist als Schöpfungen dieser K. angesehen. Für die historischen Epochen der frühchristl. u. mittelalterl. Zeit ist diese Sicht hingegen so nicht berechtigt. Es wird übersehen, dass vor allem in der künstlerisch produktivsten frühchristl. Zeit andere christl. Gemeinschaften an der Herstellung künstlerischer Erzeugnisse beteiligt waren u. dass es sich bei der christl. Kunst in Ägypten nicht um eine autochthone Kunst handelt, sondern um eine, die weitgehend von anderen Zentren, vornehmlich aus *Konstantinopel, beeinflusst ist (Böhlig 137).

A. Heidnisch. I. Tempelbauten. Mit der unter Augustus erfolgten Angliederung Ägyptens an das Röm. Reich änderte sich für die ägypt. Bevölkerung zunächst nichts. Eine Reorganisation der Verwaltung führte das Land jedoch zu einer neuen Blüte. Augustus selbst trat in die anerkannte Nachfolge der pharaonischen, zuletzt ptolemäischen Könige. Tempel ägyptischer Götter wurden weiterhin im pharaonischen Stil erbaut (Böhlig 131; M. C. Betrò, La riflessione religiosa nell'Egitto tardo e il ruolo dei templi nella sua formazione e diffusione: L. Perrone [Hrsg.], Origeniana octava 1 [Leuven 2003] 3/12). Die bedeutendsten Beispiele sind der unter Augustus errichtete Tempel des Mandulis von Kalabša (K. G. Siegler,

Kalabsha [1970]) u. der ebenfalls in diese Zeit datierte Kiosk von *Philae (D. Arnold, Temples of the last Pharaohs [New York 1999] 235/7 Abb. 193f). Hinzu kommen Erweiterungen u. Ergänzungen bestehender, teilweise unter Augustus begonnener Bauten wie der unter Tiberius vollendete Pronaos des Hathortempels von Dendera (ebd. 248/50 Abb. 209; S. Cauville, Le temple de Dendera [Le Caire 1990]), dem allerdings der Pylon fehlt, u. der unter *Claudius ausgeführte Pronaos des Chnumtempels von Isna (Arnold aO. 251/3 Abb. 213). Allgemein unterscheiden sich die bis in die antoninische Zeit nachweisbaren röm. Tempel pharaonischen Stils von den spätptolemäischen Bauten durch eine einfachere u. klarere Gliederung. Die Bautypen wurden standardisiert. Kleinere Tempel in der Provinz erhielten zumeist eine an beiden Enden weit über die Breite des Tempelhauses hinausragende, gelegentlich sogar mehrschiffige Vorhalle. Auch der komplizierte Dekor der ptolemäischen Säulen wurde aufgegeben. Die in der Kaiserzeit tätigen Architekten knüpften in dieser Hinsicht wieder an die vorptolemäische Bauweise an. – Im klass. Stil errichtete Tempel, wie sie in den Kernländern des Röm. Reichs sowie in Kleinasien bis nach Palästina hin gebräuchlich waren, hat es in Ägypten nur in sehr geringer Zahl gegeben. Erhaltene Beispiele sind der Tempel des Caesar Augustus auf Philae (L. Borchardt: JbInst 18 [1903] 75/83 Abb. 3 Taf. 3/5; P. Gros, L'architecture romaine 1 [Paris 1996] 161 Abb. 184) u. der kleine, in hadrianischer Zeit errichtete Isis- u. Sarapistempel vor dem Ammontempel in Luqṣur / Luxor (J. Leclant, Fouilles et travaux en Égypte: Orientalia NS 20 [1951] 455f Taf. 45/7). Aller Wahrscheinlichkeit nach war auch das in der Antike weltberühmte Serapeion von *Alexandria als Prostylos im klass. Stil zur Ausführung gelangt (eine neuerliche Rekonstruktion bietet J. McKenzie, Glimpsing Alexandria from archaeol. evidence: JournRomArch 16 [2003] 50/6 Abb. 14). Ferner haben sich einige Reste klassischer Tempelbauten in Hermopolis Magna / Aschmunein wie der Tempel neben dem Sphinx-Tor (D. M. Bailey, Excavations at El-Ashmunein 4 [London 1991] 33/9 Taf. 57) u. das Komasterion (ebd. 13/24 Taf. 20/3), beide aus antoninischer Zeit, erhalten. Die klass. röm. Bauweise kam hingegen vornehmlich bei säkularen Bauten wie Portiken, Marktgebäuden, Ausstattung von Militärlagern, Thermen u. Theatern zur Anwendung. Letztere scheinen sich in Ägypten nur einer geringen Beliebtheit erfreut zu haben. Ihre Zahl ist im Vergleich zu Palästina inklusive der nur durch literarische Belege bekannten Theater überaus gering. Zu nennen ist ferner der Triumphbogen des *Diocletian auf Philae. Außerdem dürften in der Kaiserzeit auch allerlei private Villen u. Palastanlagen im Stil der Zeit ausgeführt worden sein, wenn auch Beispiele bisher nur in geringer Zahl nachgewiesen wurden.

II. Grabbauten. Grabanlagen wurden dagegen von der heidn. Bevölkerung noch gerne im pharaonischen Stil in Imitierung einer Tempelfassade zur Ausführung gebracht, was wohl mit der Bedeutung des Osirismythos im ägypt. Begräbniskult zusammenhängt. Die bekanntesten Gräber dieser Art haben sich in Tūnat al-Ǧabal, der Nekropole von Hermopolis Magna (S. Gabra, Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest, Touna el-Gebel [Le Caire 1941]) u. in al-Baǧawāt, der heidn.-christl. Nekropole von Hibis, der Hauptstadt der Oasis Maior, erhalten (Kharga-Oase; Fakhry 25 Abb. 16). Ihnen hat man eine pharaonische Fassadengestaltung gegeben, indem in Imitation eines altägypt. Tempelprospekts die Schranken des Pronaos u. der Anblick der über jene hinausragenden Säulen einschließlich des *Dachs in eine Ebene zusammengezogen wurden. Daneben sind allerdings auch einige mehr einem klass. Empfinden entsprechende Graboberbauten errichtet worden (Beispiele s. u. Sp. 560f). In al-Baǧawāt gibt es mehrere Gräber, die einen schreinartigen Charakter aufweisen mit von klassischem Gebälk verbundenen Eck- u. Zwischenpilastern bzw. Halb- u. Dreiviertelsäulen u. gelegentlich sogar einem von Giebeln gestützten Dachaufbau (P. Grossmann, Einige heidn. Grabanlagen aus der Nekropole von al-Baǧawāt: Ἰθάκη, Festschr. J. Schäfer [2001] 257/63 Abb. 2f). Von besonderer Bedeutung sind einige herrschaftliche Gräber, deren Oberbauten als Lichthof u. wohl zur Durchführung von Gedächtnismählern mit einem abgesenkten Peristyl versehen waren (Beispiele vor allem aus Alexandria Adriani 67/71 Abb. 29, 2/6 Taf. 34, aber auch in der Provinz; s. u. Sp. 560f). – Mit dem von Kaiser *Galerius am 30. IV. 311 erlassenen Toleranzedikt, das den Christen freie Religionsausübung gewährte, u. der kurz da-

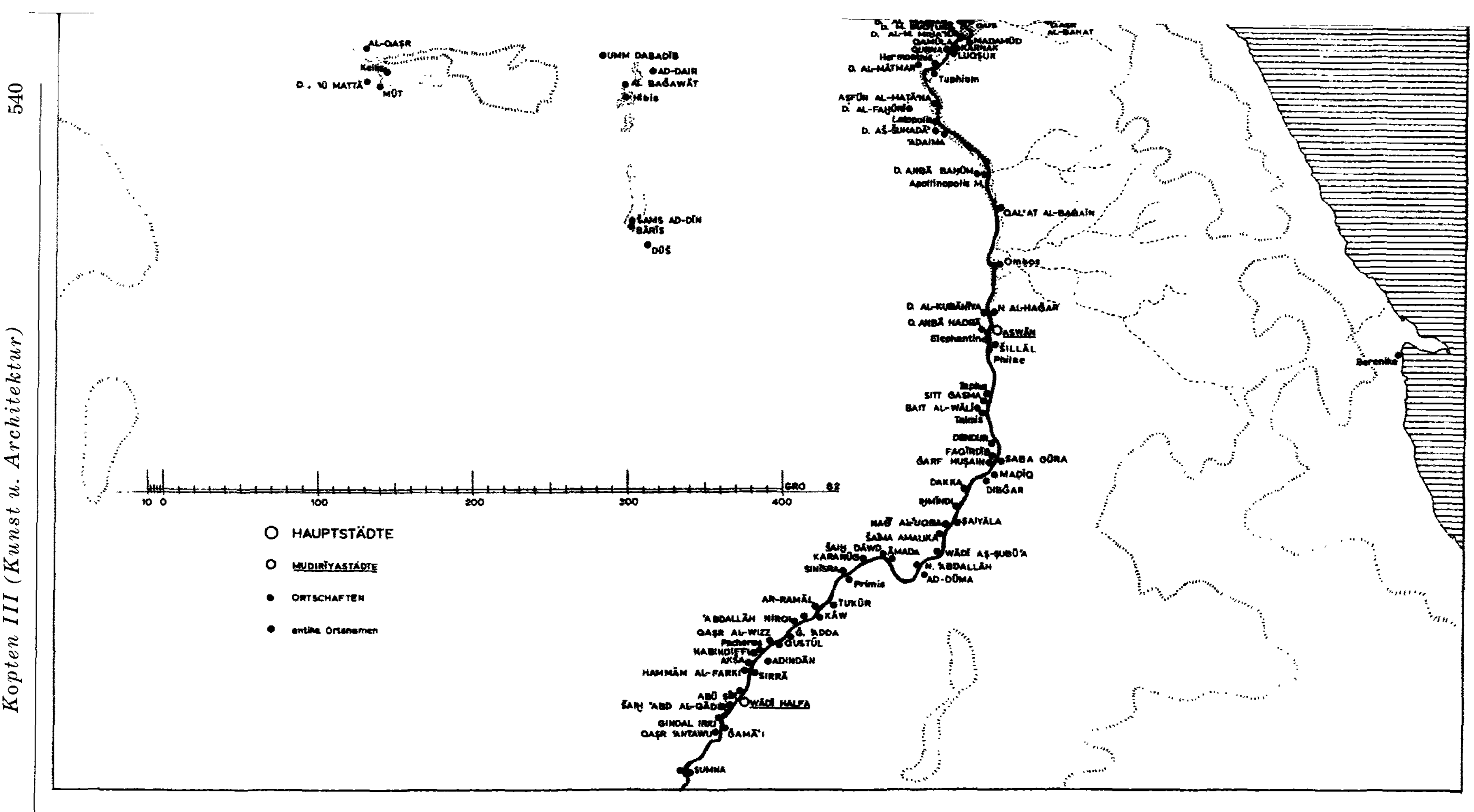
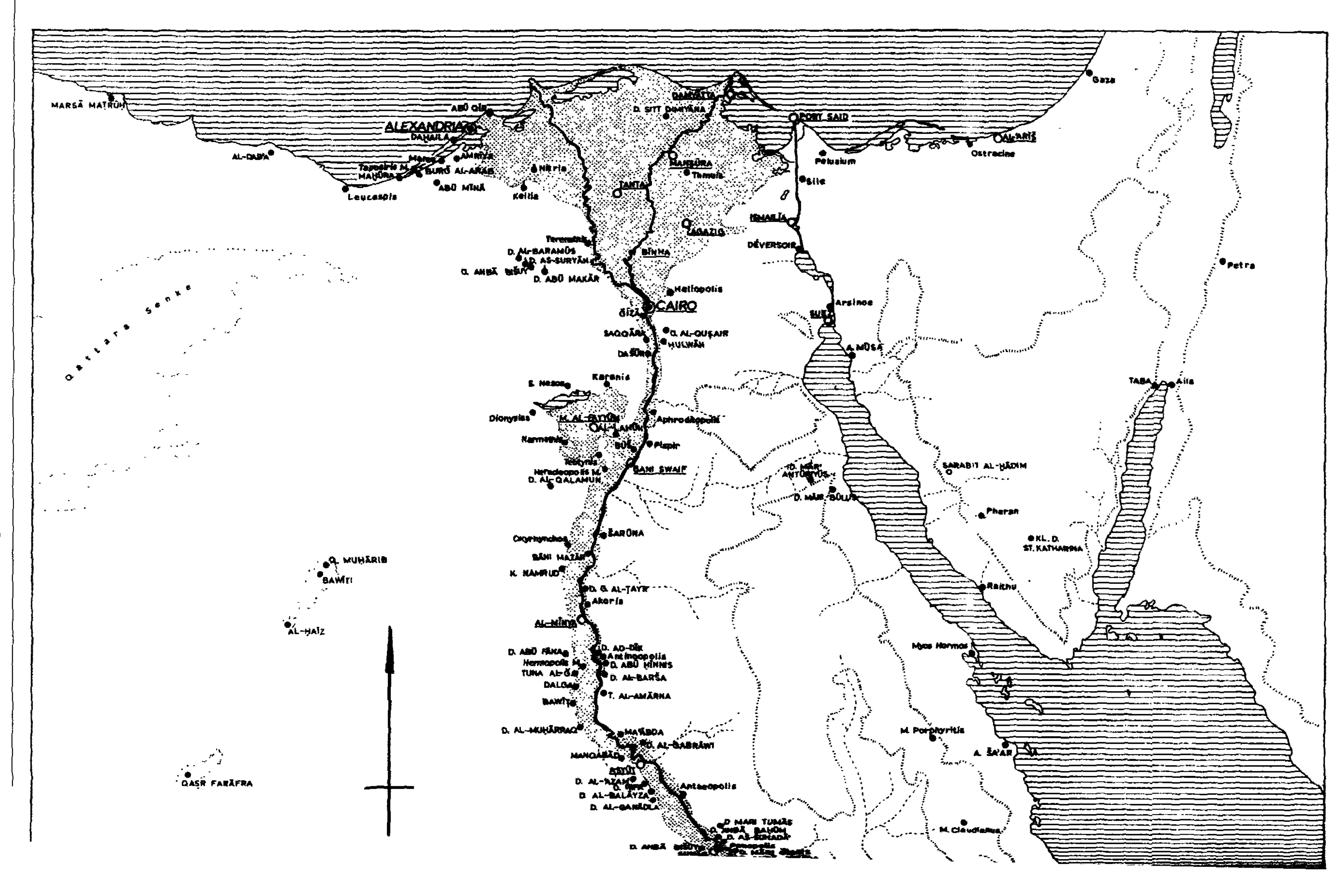


Abb. 1: Karte von Ägypten mit den wichtigsten im Text genannten Orten.


MARSĀ MAṬRŪḤ
ABŪ QīR
ALEXANDRIA
DAḪAILA
AL-DABʿA
BURǦ AL-ʿARAB
ABŪ MĪNĀ
Leucaspis
Nitria
Kellia
D. SITT DIMYĀNA
DAMIETTA
PORT SAID
Pelusium
Ostracine
AL-ʿARĪŠ
Gaza
MANṢŪRA
Thmuis
ṬANṬĀ
Sile
ISMAʿĪLĪYA
ZAGAZIG
BINHA
DÉVERSOIR
D. AL-BARAMŪS
D. AS-SURYĀN
D. ABŪ MAKĀR
Heliopolis
CAIRO
ǦĪZA
Arsinoe
SUEZ
Petra
SAQQĀRA
D. AL-QUṢAIR
ḤULWĀN
DAHŠŪR
A. MŪSĀ
Qattara Senke
TABA
Aila
Karanis
Dionysias
Aphroditopolis
BŪŠ
BANĪ SWAIF
D. AL-QALAMŪN
D. MĀR BŪLUS
SARABIT AL-ḪĀDIM
Pharan
KL. D. ST. KATHARINA
Oxyrhynchos
ŠARŪNA
K. NAMRŪD
Akoris
AL-MINYĀ
Raithu
Q. MUḤĀRIB
BAWĪṬĪ
AL-ḤAIZ
D. ABŪ FĀNA
Antinoopolis
D. ABŪ ḤINNIS
Hermopolis M.
D. AL-BARŠĀ
DALǦA
T. AL-AMĀRNA
BAWĪṬ
Myos Hormos
D. AL-MUḤARRAQ
MAʿĀBDA
D. AL-ǦABRĀWĪ
M. Porphyritis
A. ŠAʿAR
ASYŪṬ
Antaeopolis
D. AL-BALĀYZA
QAṢR FARĀFRA
M. Claudianus

rauf von *Constantinus d. Gr. erfolgten deutlichen Hinwendung zum Christentum änderte sich die Situation. Zwar wurde von Constantin ein Bruch mit dem Heidentum noch vermieden, doch sind außer den von ihm selbst in Kpel errichteten Tempeln der Rhea u. der Fortuna von Rom nur außerordentlich wenige Tempelneubauten aus der Zeit nach 311 bekannt geworden. Die heidn. Tempel blieben aber weiterhin in Benutzung. Auch nachdem die folgenden christl. Kaiser durch immer schärfere Gesetze die Ausübung der heidn. Kulte verboten u. unter schwere Strafen stellten, scheinen noch in mehreren Heiligtümern heimlich weiter Opfer ausgeführt worden zu sein. Der Sarapiskult in Alexandria wurde erst unter dem Patriarchen Theophilos (386/412) durch Vernichtung der Kultstatue, eines Werkes des Bryaxis, aufgehoben (F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1230; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 810f). Die einst berühmte *Bibliothek wurde geraubt, nicht verbrannt; Orosius sah noch die leeren Büchergestelle (hist. 6, 15, 32). Das Tempelgebäude blieb jedoch erhalten u. wurde wenig später in eine nach dem Kaiser Arkadios (395/408) benannte Kirche umgewandelt (Soz. h. e. 7, 15, 10; o. Bd. 13, 1161 [Lit.]). Ein kleines Isisheiligtum in Menuthis blühte heimlich, wohl unter Zahlung von Schweigegeldern an die Nachbarn, bis in die 2. H. des 5. Jh. weiter u. wurde erst unter dem antichalcedonensischen Patriarchen Petros III Mongos (477 u. 482/89) ausgehoben (Zach. Rhet. vit. Sev.: PO 2, 1, 27/35). Der Kult in einem angeblich dem *Horos-Apollo geweihten Tempel in Abydos wurde nach der Vita des Moses v. Abydos (W. Till, Koptische Heiligen- u. Martyrerlegenden 2 = OrChrAn 108 [Roma 1936] 68) sogar erst im 6. Jh. durch einen Überfall der Mönche eines benachbarten Klosters gewaltsam beendet, wobei 23 Weeb- u. 7 Hont-Priester getötet wurden (P. Grossmann, Moses v. Abydos u. die Bischöfe seiner Zeit: BullSocArchCopte 38 [1999] 52/5). Offiziell bis in justinianische Zeit geduldet wurde der Kult der **Isis auf Philae, doch geschah dies aus außenpolitischen Rücksichten, indem den im Süden benachbarten **Blemmyern als Gegenleistung für friedfertiges Verhalten u. Unterlassung von Raubzügen in das Reichsgebiet der Besuch des Tempels u. die zeitweilige Überlassung der Isisstatue zu Orakelzwecken (Prisc. frg. 27 [2, 322 Blockley]) u. mit Fruchtbarkeitsriten während der Saatzeit verbundenen Prozessionen im eigenen Lande zugestanden wurde.

B. Jüdisch. Abgesehen von einigen Bauresten u. Papyri aus der Perserzeit (27. Dyn.) auf der Insel Elephantine (A. Krekeler, Stadtgebiet nordwestlich des späten Chnumtempels: W. Kaiser u. a., Stadt u. Tempel von Elephantine: KairMitt 46 [1990] 214/7 Abb. 8; B. Porten, Archives from Elephantine [Berkeley 1968]; R. S. Bagnall, Egypt in late antiquity [Princeton 1993] 275/8), konnten antike Denkmäler jüdischer Kunst u. Architektur in Ägypten archäologisch bisher nicht nachgewiesen werden. Besonders gilt dies für die Zeit nach der gewaltsamen Niederschlagung der jüd. Revolte vJ. 117 unter **Hadrian. Immerhin ist aus den Quellen eine große mehrschiffige Synagoge des 1. Jh. vC., das sog. διπλόστοον aus Alexandria bekannt (F. W. Deichmann, Art. Empore: o. Bd. 4, 1258), bei dem es sich nach der Beschreibung jSukkah 4, 6 (Z. U. Ma'oz, The Judean synagogues as a reflection of Alexandrian architecture: N. Bonacasa [Hrsg.], Alessandria e il mondo ellenistico-romano [Roma 1995] 195) um ein fünfschiffiges, auf allen vier Seiten mit einem zweischiffigen Umgang versehenes Gebäude gehandelt hat, also um einen Bau, der erhebliche Ähnlichkeiten mit der forensischen *Basilika der röm. Architektur aufwies, was später auch vom christl. Kirchenbau in Ägypten mit einer den jüd. Lehrveranstaltungen in der Synagoge nicht unähnlichen Gottesdienstordnung übernommen wurde.

C. Christlich I. Architektur. a. Kirchenbau. 1. Anfänge u. Charakteristika. Mehrere der in Ägypten errichteten Kirchen gehören, gemessen an ihrer Mittelschiffsspannweite, zu den größten des Vorderen Orients. Vermutlich war das durch die hohe Bevölkerungsdichte in den ägypt. Städten bedingt. Die größten Kirchen dürften in Alexandria gestanden haben. Als Vorbild hat wie überall im Imperium Romanum die dreischiffige, gelegentlich auch fünfschiffig ausgebildete forensische Basilika der röm. Architektur zu gelten (J. B. Ward-Perkins, Constantine and the origins of the Christian basilica: PapBritSchRome 22 [1954] 71/7; F. W. Deichmann, Entstehung der christl. Basilika u. Entstehung des Kirchengebäudes: ders., Rom, Ravenna, Kpel, Naher Osten [1982] 40/5). Sie

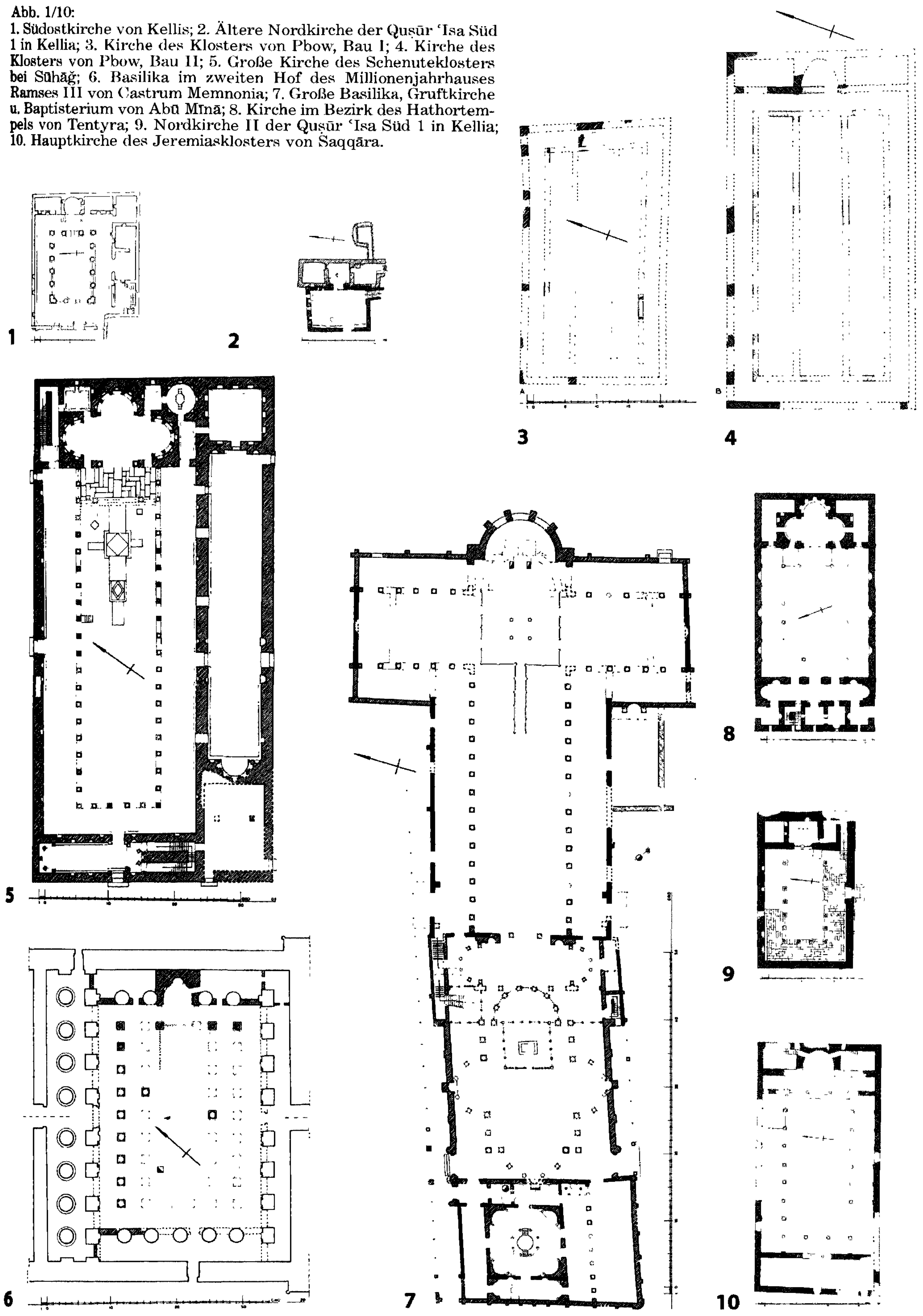
war in allen Städten des Reichs in unmittelbarer Anschauung vorhanden u. hatte schon jüdischen Synagogen als Vorbild gedient (s. o. Sp. 544). Wie jene waren die großen Kirchen namentlich in Oberägypten fast immer mit einem auf allen vier Seiten umlaufenden Seitenschiff versehen (Grossmann, Architektur 28/32). Vermutlich hat man sich in dieser Gestalt, allerdings in den Ausmaßen erheblich zurückhaltender, auch die ersten noch vor dem Kirchenfrieden errichteten Kirchen in den großen Städten vorzustellen. In Alexandria kommt hierfür die bereits unter Kaiser *Aurelianus (270/75) von dem späteren Bischof Theonas (282/300) errichtete bzw. von Bischof Alexander (313/26; Athan. apol. Const. 15 [SC 56bis, 118]) erweiterte Theonaskirche in Frage (H. Brakmann, Σύναξις καθολική in Alexandreia: JbAC 30 [1987] 82; A. Martin, Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au 4e s. [Rome 1996] 144f; Grossmann, Architektur 16f). Ägypten scheint jedoch die einzige Provinz des Reichs gewesen zu sein, in der diese Art der Ausbildung nicht nur in die Kirchenbaukunst der constantinischen u. nachconstantinischen Zeit übernommen, sondern, wenigstens in der Thebais, mit geringfügigen Abwandlungen sogar bis zum Ende der Antike beibehalten wurde. Archäologisch nachgewiesene Umgangskirchen dieses Typus aus dem 4. u. frühen 5. Jh. sind die Südkirche von Antinoopolis (ebd. 24. 434f Abb. 55) u. die Kirchen I u. II des pachomianischen Hauptklosters Pbow (lat. Pabau / heute Fāw qiblī) bei Naǧʿ Ḥammādī (Abb. 2, 3f; Grossmann, Architektur 546/51 Abb. 162). Alle Beispiele sind fünfschiffig, wobei allerdings das äußere Umgangsschiff wesentlich schmaler als die drei inneren Schiffe ist, so dass Ersteres eher einem Umgang um eine dreischiffige Mittelpartie entspricht. Auch das Mittelschiff ist zunächst nur schwach gegenüber den inneren Seitenschiffen betont, was mit dem noch beibehaltenen Brauch, die Kirchen mit einem Flachdach zu überdecken, zu erklären ist. Ziemlich bald werden jedoch die drei mittleren Schiffe zu einem einzigen breiten Mittelschiff vereinigt, was bei größeren Spannweiten zugleich die Verwendung eines mit seitlichen Schrägen versehenen Giebeldachs erforderlich macht, denn ohne die dabei verwendeten Dreiecksbinder lassen sich die großen Spannweiten nicht überbrücken. Ältestes bekanntes Beispiel dieser Art ist die Südostkirche von Kellis aus der 1. H. des 4. Jh. (Abb. 2, 1) in der Daḫla Oase (C. A. Hope / G. E. Bowen, The excavations at Ismant el-Kharab in 1995/96 and 1996/97: Bull. Austral. Centre Egyptol. 8 [1997] 49/51 Taf. 4). Darüberhinaus gehörte zur Ausbildung eines ägypt. Kirchengebäudes eine zentrale Ostapsis, flankiert von rechteckigen Nebenräumen (Pastophorien).

2. Gemeindekirchen. Jüngere Umgangskirchen des 5. u. 6. Jh. in der Thebais waren durchweg dreischiffig. Hinzu kam eine Betonung der Längsachse durch Erweiterung der mittleren Interkolumnien in der östl. u. nicht selten auch in der westl. Querreihe, wobei in mehreren Fällen für das mittlere Säulenpaar der Ostreihe sogar stärkere u. höher hinaufragende Säulen eingesetzt wurden (Luqṣur vor dem Pylon [P. Grossmann / D. S. Whitcomb, Excavation in the sanctuary of the church in front of the Luqsūr-Tempel: AnnServAntÉg 72 (1992) 29 Abb. 2f], u. die Kirche im Bischoikloster (sog. Rotes Kloster) bei Sūhāǧ [Monneret de Villard 100 Abb. 126]), so dass eine Art zweiter (vorderer) Triumphbogen entstand. Darüberhinaus wurden einige besonders große Kirchen zur Aufnahme der Besuchermassen mit einem in der Regel ebenfalls mehrschiffigen östl. Querhaus versehen. Vornehmstes Beispiel ist die große, wohl als Bischofskirche aufzufassende Basilika von Hermopolis Magna mit gerundeten Transeptenden (Wace / Megaw / Skeat 17f. 27/35), was trotz der Verbindung mit der Apsis nicht mit einer Dreikonchenanlage zu verwechseln ist. Generell wurde der Ausbildung des Sanktuariums besondere Aufmerksamkeit geschenkt. In der Thebais hat man für den Altarraum mehrfach die Gestalt eines Trikonchos gewählt, so dass der Altar etwa im Zentrum der Vierung zu stehen kam, während er sonst üblicherweise in dem sich vor der Apsis ausbreitenden u. von Schranken umgebenen Presbyterium stand. Nur in Klosterkirchen hat man es, offenbar einem älteren Brauch folgend, vorgezogen, den Altar in der Apsis oder in einem vielfach verwendeten rechteckigen Ersatzraum zu behalten. Darüberhinaus wurde in den nichtmonastischen Kirchen mit reichem tektonischen Dekor nicht gespart; besonders die langen inneren Wandflächen wie die Rundungen der Apsiden wurden mit oft in der Art einer Aedicula gerahmten u. nach römischem Muster mit regelmäßig wechselnden

Nischen aufgelockert (G. Hornbostel-Hüttner, Studien zur röm. Nischenarchitektur [1979] 63/87). In mehreren Fällen haben die Apsiden sogar einen inneren Kranz von Blendsäulen. – In den nördl. Provinzen Aegyptus, Augustamnica u. Libya inferior lehnte sich der Kirchenbau, durch die Nähe der Hauptstadt Alexandria bedingt, stärker an die allgemeine Reichsarchitektur an, wie sie in Kpel u. den kleinasiat. Kerngebieten des Röm. Imperiums einschließlich Syriens gepflegt wurde. Die in Oberägypten überall anzutreffenden Pastophorien zu den Seiten der Apsis fehlen vielfach. Ebenso ist in den nördl. Basiliken ein Westumgang nur selten vorhanden, ein Ostumgang konnte im Norden bisher überhaupt nicht nachgewiesen werden. Statt dessen gab es in Unterägypten einen größeren Typenreichtum als im Süden. Basiliken mit einem mehrschiffigen Transept kommen mehrfach vor (Abū Mīnā [Abb. 2, 7], ad-Diḫayla, Marea). Darüberhinaus ist ein unmittelbarer reichsröm. Einfluss vor allem in einigen Zentralbauten zu erkennen, wie zwei Vierkonchenanlagen aus Abū Mīnā (Abb. 2, 7), die justinianische Phase der Gruftkirche (Grossmann, Abū Mīnā 97/151), Bau II der Ostkirche (ders., Architektur 490f) u. ein Rundbau in Pelusium (ders. / R. al-Taher, Excavation of the circular church at Faramā-West: KairMitt 53 [1997] 255/62 Abb. 1) bezeugen. Dass es im Raum von Alexandria auch ein mehrschaliges Oktogon mit einer inneren, ein *Achteck umschreibenden Säulenstellung gegeben hat, ist in den Wunderberichten des Sophronios überliefert (Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 70, 11f [396f Fernández Marcos]). Nahe der Küste, westlich von Alexandria, sind in Burǧ al-ʿArab (P. Grossmann / F. Khorshid, The biapsidal church at Sidi Mahmud, Burg Al Arab in Maryut: BullSocArchCopte 33 [1994] 79/90; Grossmann, Architektur 397f) u. Taposiris Magna / AbūSir (ebd. 384f) schließlich auch zwei Kirchen mit Contra-Apsiden bekannt. Bei den in Oberägypten verbreiteten Zentralbauten handelte es sich dagegen, abgesehen von einem einschiffigen kreuzförmigen Bau bei Antinoopolis / Antinoe (ebd. 429f Abb. 51), zumeist um mit einfachen Winkelpfeilern ausgestattete Vierstützenbauten.

3. Monastischer Kirchenbau. Hier ist vor allem auf die große dreischiffige Emporenbasilika (irreführend als ‚Weißes Kloster' bezeichnet) des Schenuteklosters von Atripe (westl. der heutigen Stadt Sūhāǧ) zu verweisen (C. R. Peers, The White Monastery near Sohag, Upper Egypt: Archaeol. Journ. 61 [1904] 131/53; S. Clarke, Christian antiquities in the Nile valley [Oxford 1912] 145/61; Monneret de Villard; Grossmann, Architektur 528/36), einen Bau der Mitte des 5. Jh., in dem die Kirche mit allen ihren Nebenräumen, einem großen einschiffigen Versammlungsraum mit Westapsis (sog. Südnarthex) sowie Bibliothek u. Westraum zu einem kubischen mit geböschten Außenseiten versehenen Baublock zusammengefasst ist (Abb. 2, 5). Das überaus reich ausgestattete Sanktuarium ist als Trikonchos ausgebildet u. auf zwei Geschossen mit abwechselnd rechteckigen Kasten- u. halbrunden Konchennischen einschließlich dazwischen gesetzter Blendsäulchen geschmückt. Ein etwas kleinerer u. einfacher (ohne Narthex u. Südwesteckraum) ausgeführter Schwesterbau ist die Kirche des rund 8 km weiter nördlich gelegenen Bischoiklosters (Clarke aO. 161/71; Monneret de Villard; Grossmann, Architektur 536/9 Abb. 156). – Klosterkirchen mit reichem Skulpturenschmuck finden sich auch in den beiden etwas jüngeren, in ihrer überkommenen Gestalt im Wesentlichen aus der Zeit nach der arab. Eroberung stammenden Niederlassungen des Apollonklosters bei Bāwīṭ u. des Jeremiasklosters bei Saqqāra (Abb. 2, 10). Ihren Skulpturenschmuck verdanken beide Klöster jedoch nicht der Eigenproduktion, sondern dem Umstand, dass Baudekor aus den im Zuge der arab. Eroberung aufgegebenen Mausoleen der umliegenden Nekropole wiederverwendet wurde (P. Grossmann / H.-G. Severin, Reinigungsarbeiten im Jeremiakloster bei Saqqāra: KairMitt 38 [1982] 166/70). Die in die 2. H. des 7. Jh. datierbare Hauptkirche des Jeremiasklosters ist als dreischiffige Basilika mit Narthex, West- u. Ostumgang zur Ausführung gelangt. Die Abteilung eines Ḫūrus (von χορός), eines vor dem Sanktuarium angeordneten, gewissermaßen den Bereich des früheren Ostumgangs einnehmenden, jetzt aber statt der Säulen durch eine starke Mauer vom Naos der Kirche abgetrennten Querraumes, erfolgte wenig später. Dagegen ist die ebenfalls reich geschmückte Südkirche von Bāwīṭ (Chassinat, Tafeln; H.-G. Severin, Zur Südkirche von Bawīṭ: KairMitt 33 [1977] 113/24) aus dem Umbau eines nicht-

Abb. 1/10:
1. Südostkirche von Kellis; 2. Ältere Nordkirche der Quṣūr ʿIsa Süd 1 in Kellia; 3. Kirche des Klosters von Pbow, Bau I; 4. Kirche des Klosters von Pbow, Bau II; 5. Große Kirche des Schenuteklosters bei Sūhāǧ; 6. Basilika im zweiten Hof des Millionenjahrhauses Ramses III von Castrum Memnonia; 7. Große Basilika, Gruftkirche u. Baptisterium von Abū Mīnā; 8. Kirche im Bezirk des Hathortempels von Tentyra; 9. Nordkirche II der Quṣūr ʿIsa Süd 1 in Kellia; 10. Hauptkirche des Jeremiasklosters von Saqqāra.



kirchlichen Vorgängerbaus hervorgegangen u. scheint zunächst überhaupt als ein einschiffiger Zentralbau ausgeführt gewesen zu sein, in den später zwei asymmetrisch angeordnete Säulenreihen eingestellt wurden. Das Sanktuarium besteht aus einem Querraum mit einer breiten, flachen Segmentnische in der Mitte der Ostwand. In dem südwestlich von Asyūṭ gelegenen Dayr al-Balā'iza (P. Grossmann, Ruinen des Klosters Dair al-Balaizā in Oberägypten: JbAC 36 [1993] 171/205) hat sich, abgesehen von einer kleinen Nebenkirche, kein kirchlicher Bau erhalten. – Wie im Gegensatz zu diesen Beispielen die ägypt. Klosterkirchen normalerweise aussahen, zeigen die Kirchen in den großen Anachoretenniederlassungen von Kellia (Abb. 2; Descœudres 47/55; Grossmann, Architektur 491/3) u. der noch heute von Mönchen bewohnten Sketis, dem jetzigen Wādī Naṭrūn (H. G. Evelyn White, The monasteries of the Wādi 'n Naṭrūn 3 [New York 1933]), wo keine Mausoleen zur Spoliengewinnung vorhanden waren. Die Beispiele aus Kellia sind einfache, dreischiffige, aus ungebrannten Lehmziegeln aufgeführte u. unbeholfen proportionierte Bauten mit Westumgang u. einem aus drei nebeneinander angeordneten rechteckigen Räumen zusammengesetzten Sanktuarium (Abb. 2, 9; Grossmann, Architektur 495 Abb. 112). Entsprechendes gilt für die Bauten in Oberägypten. Nach einer in einer Pachomius-Vita wiedergegebenen Notiz habe dieser seine gerade erbaute erste Basilika von Pbow sogar absichtlich beschädigt, um ihr die Vollkommenheit zu nehmen (Vit. Pachom. G^2 46 [SubsHag 19, 215 Halkin]). Immerhin handelt es sich bei den drei aufeinander folgenden Kirchen dieses Klosters um große u. mächtige Gebäude (Grossmann, Architektur 346/52). Als fünfschiffige Umgangskirchen mit dreischiffiger Mittelpartie stehen sie freilich noch in einer älteren Tradition (Abb. 2, 3f). Der erste Bau dürfte 335 nC. fertiggestellt worden sein, der jüngste u. größte wurde im Dez. 459 geweiht. Die auf uns gekommenen etwas jüngeren Kirchen in der Sketis sind aus Bruchsteinmaterial aufgeführt u. lassen mehr Aufgeschlossenheit gegenüber einer ansprechenden tektonischen Gestaltung erkennen. Dass Letzteres auf einer bewussten Entscheidung beruhte, ist im Hinblick auf die älteren Bauten bei der um die Wende vom 6. zum 7. Jh. errichteten Jungfrauenkirche (al-'Aḏrā'kirche) des Dayr al-Baramūs (ders. / H.-G. Severin, Zum ant. Bestand der al-'Aḏrā'kirche des Dair al-Baramūs im Wādī Naṭrūn: Mitt. zur christl. Archäol. 3 [1997] 30/52) u. der kurz nach der arab. Eroberung (639/42) erbauten gleichnamigen Kirche des heutigen sog. Syrerklosters (K. C. Innemée u.a., New discoveries in the al-'Aḏrā'church of Dayr aṣ-Ṣuryān in Wādī Naṭrūn: ebd. 4 [1998] 91/5) unübersehbar. Letztere war von Anfang an mit einer Ḫūrus-Trennwand versehen. Ferner sind bei mehreren Anachoretenzellen in Kellia seit dem 6. Jh. einfache einschiffige, mit *Kuppel-Gewölben überdeckte Privatkirchen entstanden, was begreiflicherweise in den oberägypt. Koinobitenklöstern nicht durchführbar war (G. Descœudres, Kirche u. Diakonia. Gemeinschaftsräume in den Qusur el-Izeila: Kasser, EK 8184 3, 463/82). – Impulse zur Weiterentwicklung u. weiteren Gestaltung des Kirchenbaus waren zunächst nicht von der Klosterarchitektur ausgegangen. Erst mit der Entwicklung des Ḫūrus trat hier eine Änderung ein (P. Grossmann, Mittelalterliche Langhauskuppelkirchen u. verwandte Typen in Oberägypten [1982] 112/25). Doch blieb diese Neuerung zunächst auf die Kirchen in den Klöstern beschränkt. Es scheint sich bei diesem Ḫūrus um eine von dem Patriarchen Benjamin I (627/65) eingeführte Neuerung zu handeln, die erstmalig in der Kirche des Schenuteklosters bei Sūhāǧ zur Ausführung gelangte, als sich Benjamin in diesem Kloster vor dem chalcedonensischen Patriarchen Kyros (629/42) versteckt hielt u. folglich bei den Reparaturmaßnahmen der Kriegsschäden aus der Zeit der pers. Eroberung zugegen war (ders., Architektur 71/6). Die Einrichtung des Ḫūrus wurde sehr bald auch von den übrigen Klosterkirchen Ägyptens übernommen, fand jedoch erst wesentlich später im weltlichen Kirchenbau Eingang.

4. Kirchen in antiken Heiligtümern. Einen Sonderfall betrifft die Umwandlung heidnischer Tempelanlagen in christliche Kirchen (F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 [1939] 122/8). Im Gegensatz zu der Behauptung des Rufinus (h. e. 11, 28 [GCS Eus. 2, 2, 1033f]) sind grundsätzlich nur wenige Tempel durch christliche Eiferer zerstört worden (Böhlig 136f; F. W. Deichmann, Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1228/30). Meist hat man sich

nur an den Kultbildern vergriffen u. durch deren Raub oder Vernichtung die Tempel entweiht (*Götterbild). Wie im Fall des Sebasteions von Alexandria konnte ein kaiserzeitl. Kultbau nach Umbau auch aufgrund einer jedenfalls vorgeblich spontanen Entscheidung als ,Große Kirche' (μεγάλη ἐκκλησία) oder ,Kaisareion' genutzt werden (Athan. apol. Const. 14/6 [SC 56bis, 114/20]; B. Botte / H. Brakmann: o. Bd. 20, 1144). Einige nicht dergestalt neu genutzte Tempel wurden erst wesentlich später zur Gewinnung von billigem Steinmaterial abgetragen. Da sich im Gegensatz zu den klass. Tempeln der griech.-röm. Welt die pharaonischen Heiligtümer mit ihren vielen kleinen u. dunklen Räumen nur schlecht zur Umwandlung in christliche Kirchen eigneten, hat man, wenn überhaupt, nur einzelne Teilbereiche für den Kirchenbau übernommen, generell nur solche, die sich durch Einbau einer zusätzlichen Säulenreihe in einen halbwegs geosteten drei- oder fünfschiffigen Basilikaraum umwandeln ließen, während die übrigen Räume durch Vermauerung der Türen unzugänglich gemacht wurden. Bestes Beispiel ist die Stephanskirche im Pronaos des Isistempels von Philae (P. Grossmann, Die Kirche des Bischofs Theodoros im Isistempel von Philae: RivStudOrient 58 [1984] 107/17 Abb. 1) sowie Bauten in Madāmūd (F. Bisson de la Roque, Rapport sur les fouilles de Médamoud: Fouilles de l'Inst. Franç. d'Arch. Orient. du Caire 9 [Le Caire 1933] 13/20 Taf. 3; Grossmann, Architektur 446f Abb. 7) u. Kalabša (ders., Christliche Einbauten im Tempel des Mandulis von Kalabša: KairMitt 47 [1991] 143/50 Abb. 2). Mehrfach hat man die Kirchen auch frei oder in einer Ecke der Tempelhöfe eingestellt: Isnā (ders., Architektur 459f Abb. 76), Hibis (H. E. Winlock, The temple of Hibis in el Khargeh Oasis 1 [New York 1941] 45/7 Taf. 52), Luqṣur (P. Grossmann, Frühchristliche Kirchen im Gebiet des Ammon-Tempels von Luqṣur: RömQS 97 [2002] 28/34 Abb. 3f). Der bedeutendste Bau innerhalb einer pharaonischen Tempelanlage ist schließlich die fünfschiffige Basilika im zweiten Vorhof des Millionenjahrhauses von Ramses III in Castrum Memnonia (Madīnat Hābū), deren Reste ohne wissenschaftliche Bearbeitung abgeräumt wurden (Abb. 2, 6). An baulichen Veränderungen hatte man nur die mittlere Säule der Ostkolonnade des Tempelhofes für den Einbau der Apsis herausgenommen u. die übrigen Kolonnaden vermauert (U. Monneret de Villard: U. Hölscher, The excavation of Medinet Habu 5 [Chicago 1954] 52/4; Ergänzungen Grossmann, Architektur 455/7). Ähnliche Maßnahmen erfolgten in der fünfschiffigen Festhalle des Thutmosis III in Karnak, die in ihrer Gesamtheit von einer Mönchskongregation durch Vermauerung der äußeren Interkolumnien als Kirche übernommen wurde (R.-G. Coquin, La christianisation des temples de Karnak: BullInstFrArchOr 72 [1972] 168/78; Grossmann, Architektur 46 Abb. 166).

b. Einzelne Monumente u. Zentren. Die bekannten Zentren christlicher Kunst u. Architektur in Ägypten sind nicht auf Grund ihrer Bedeutung, sondern durch Zufall erhalten geblieben. Keines davon kann den Anspruch erheben, einst eine führende, für das Kunstschaffen der Umgebung vorbildliche Rolle eingenommen zu haben. Die wirklichen Zentren wie Alexandria u. die großen Städte in Ober- u. Unterägypten wie Memphis u. Lykonpolis sind hingegen durch die spätere Überbauung verloren.

1. Hermopolis Magna. Hier ist als einziger Bau urbaner kirchlicher Architektur in der Thebais (Achmim) die Querhausbasilika der 2. H. des 5. Jh. erhalten (Wace / Megaw / Skeat 17/44). Sie wurde an der Stelle eines abgetragenen Tempels des Ptolemaios III Euergetes (246/221 vC.) errichtet u. bildet zusammen mit ihren Nebenanlagen einen großen, rechteckigen, auf zwei Seiten von Säulenportiken umgebenen Komplex mit zwei monumental gestalteten Prothyra. Die eigentliche Kirche nimmt den wichtigsten Bereich innerhalb dieses Areals ein u. ist als Emporenbasilika mit ungeschickt angeordneten Aufgängen (Rampe u. Treppen) ausgeführt. Die Querhausenden sind halbkreisförmig ausgebildet. Unter dem Boden der Apsis befindet sich eine mehrräumige Grabanlage (ebd. 23f) für verdiente Kleriker, wahrscheinlich die Bischöfe der Stadt. Die zweite, etwas ältere große Kirche von Hermopolis M. ist wesentlich bescheidener u. nur eine einfache, größtenteils aus ungebrannten Ziegeln errichtete Umgangsbasilika (P. Grossmann / D. M. Bailey, Report on the excavation in the South church at Hermopolis Magna, Ashmunayn: JournCoptStud 3 [2001] 45/61). Ein etwas kleinerer, aber in seiner architektonischen Gestaltung sehr gelungener Bau ist die mit einem als Trikonchos ausge-

bildeten Sanktuarium versehene Kirche im Bezirk des Hathortempels von Tentyra (Abb. 2, 8; Grossmann, Architektur 443/6). – Weitere bedeutende Kirchen sind bekannt in Hermonthis, eine im 19. Jh. für den Bau einer Zuckerfabrik abgeräumte große fünfschiffige Basilika (ebd. 458f), u. in der Hermopolis auf dem Ostufer gegenüberliegenden Stadt Antinoopolis (ebd. 430/6; mehrere Bauten, nicht abschließend freigelegt).

2. Castrum Memnonia. In diesem wichtigen Zentrum befindet sich die o. Spalte 553 genannte fünfschiffige Basilika. Die Stadt selbst, das kopt. Djeme, ist einer der wenigen Orte, wo noch Reste ziviler Hausarchitektur des FrühMA erhalten geblieben sind. In der Umgebung gibt es mehrere Mönchsniederlassungen, die sich vielfach in den verlassenen Tempeln u. Felsgräbern ausgebreitet haben (W. E. Crum / H. G. Evelyn White, The monastery of Epiphanius at Thebes 2 [New York 1926]).

3. Madīnat Hābū. Als wichtiges Zentrum von Theben war es vor allem in pharaonischer Zeit bedeutend. Auf dem Ostufer des Nil, gegenüber von Madīnat Hābū, war in diocletianischer Zeit im Gebiet des verlassenen Ammontempels von Luqṣur ein Zweilegionenlager eingerichtet worden, das offenbar bis in die Perserzeit (619/29) besetzt war. Hier haben sich die einzigen bekannten während der pers. Besatzungszeit errichteten Kirchen erhalten (Grossmann, Architektur 452/4; ders., Kirchen aO.). Reste einer großen Basilika vom Ende des 6. Jh. liegen vor dem Haupttor des Lagers, dem ehemaligen Pylondurchgang (ders., Architektur 448/50).

4. Abū Mīnā. Das Wallfahrtszentrum am Grab des hl. Menas (westl. von Alexandria) in Unterägypten ist stadtmäßig ausgebaut (Abb. 2, 7). – Die Märtyrerkirche über dem Grab des Heiligen wurde in justinianischer Zeit als eine von einer rechteckigen Außenschale umschriebene Vierkonchenanlage errichtet (Grossmann, Abū Mīnā 97/118). Im Osten schließt an diesen Bau eine als ‚Große Basilika' bezeichnete Transeptbasilika mit zunächst einschiffigem Transept an, der Ende des 5. oder Anf. des 6. Jh. in ein dreischiffiges Querhaus umgewandelt wurde (H. Schläger: KairMitt 19 [1963] 114/20; 20 [1965] 122/5; Ergänzungen: Grossmann, Architektur 405/9). – Die außerhalb der Ummauerung gelegene u. mit einer kirchlichen Residenz verbundene Nordbasilika folgt in ihrer Gestaltung stärker den oberägypt. Vorbildern u. könnte das Zentrum einer antichalcedonensischen Sondergemeinde gewesen sein (H. Jaritz: P. Grossmann, Abu Mena: KairMitt 26 [1970] 69/74; ders. / H. Jaritz: ebd. 36 [1980] 216/20; Grossmann, Architektur 409/11). – Die inmitten einer Anachoretenlaura gelegene Ostkirche hat wie die justinianische Gruftkirche die Gestalt eines Tetrakonchos. In dem in der letzten Bauphase (6. Jh.) als überkuppeltes Oktogon ausgebildeten *Baptisterium von Abū Mīnā (Abb. 2, 7) sind drei grundsätzlich verschiedene Bauphasen zu unterscheiden (ders., Abū Mīnā 2 [2003] 16f Abb. 1f). – Darüberhinaus gibt es am Ort mehrere unterschiedlich ausgeführte, als neu entwickelte Bautypen der Spätantike anzusehende Pilger-*Herbergen, von denen eine zwei von ungewöhnlich breiten Portiken umgebende Peristyle besaß. Hier fanden einfache Pilger, nach Geschlechtern getrennt, Unterkunft u. waren so vor Wind u. Wetter geschützt (ders., Architektur 234f). Hinzuweisen ist auf eine halbkreisförmig angelegte, zweigeschossige *Inkubations-Halle auf der Südseite der Gruftkirche u. säkulare Bauten wie zwei Thermen, Werkstätten u. Läden usw. Mehrere private Häuser der zivilen Bebauung sind darüberhinaus mit als Privatkirchen aufzufassenden Grabkapellen verbunden. Eine davon besitzt sogar ein eigenes Baptisterium (M. Abdel-Aziz Negm: BullSocArchAlex 44 [1990] 226/33).

5. Menuthis. Von dem hier unter Bischof Kyrillos I v. Alex. (412/44) eingerichteten Heilungszentrum der Kyros u. Johannes zur Verdrängung einer am gleichen Ort befindlichen heidn. Heilungsstätte der bis in die Spätantike hoch verehrten Göttin **Isis haben sich nur spärliche Reste erhalten (Böhlig 137f; J. H. Croon, Art. Heilgötter: o. Bd. 13, 1225; M. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 240/3; mehrfache Erwähnungen bei Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. [N. Fernández Marcos, Los thaumata de Sofronio (Madrid 1975) 243/400]; D. Montserrat, Pilgrimage to the shrine of ss. Cyrus and John at Menouthis in late ant.: D. Frankfurter [Hrsg.], Pilgrimage and holy space in late ant. Egypt [Leiden 1989] 257/79).

6. Augustamnica. Im Kirchenkomplex des hl. Epimachos in der östl. Vorstadt von Pelusion besteht das Hauptgebäude aus einer großen dreischiffigen Basilika mit eingeschlossenem Martyrium (Ch. Bonnet / M.

Abd el-Samie, L'église basilicale de Tell el-Makhzan: Cah. de Rech. de l'Inst. de Papyrol. et d'Égyptol. de Lille 19 [1998] 45/56 Abb. 1). Unterkunftsbauten für die Pilger liegen auf der Nordseite u. wurden auch im Atrium der Kirche eingerichtet. Ferner gehören zu diesem Zentrum eine Gräberkirche des 4. Jh. (dies., Les églises de Tell el-Makhzan: ebd. 23 [2003] 76/84 Abb. 1/4) mit mehreren Nebenkapellen u. eine auf der Nordseite gelegene Taufkirche des 6. Jh. (R. al-Taher / M. Abd al-Hafiz / P. Grossmann, Excavation and restoration by the SCA Islamic section at the northern church complex of Tall al-Makhzan: BullSocArchCopte 43 [2004] 89/94 Abb. 2).

7. Weitere. Andere wichtige Bauten in Unterägypten sind eine zweite, bisher nur teilweise freigelegte Transeptbasilika in Marea (Grossmann, Architektur 393f) u. einige biapsidale Kirchen aus dem Stadtgebiet u. Umland von Taposiris Magna, die offenbar ebenfalls mit einem Heilungszentrum verbunden waren (ebd. 221/4; *Inkubation). In der nahe dem Šaiḫgrab des Sīdī Maḥmūd bei Burǧ al-ʿArab befindlichen Kirche haben sich noch die direkt über dem Heiligengrab angeordneten Inkubationsklinen sowie mehrere Ruhelager im Kirchenschiff selbst erhalten (P. Grossmann / F. Khorshid, Excavation in the church at Sidi Maḥmūd in 1993: Actes du symposium des fouilles coptes [Le Caire 1998] 57/66 Abb. 1).

8. Monastische Zentren. Wichtige Zentren der monastischen Bewegung in Ägypten sind in Unterägypten die großen Lauren von Ennaton, Nitria, Kellia u. Sketis, in Oberägypten die pachomianischen Koinobitenklöster u. das Schenutekloster bei Sūhāǧ. Von Ersteren sind das Ennaton u. Nitria untergegangen. Die Sketis mit vier noch heute bewohnten Klöstern ist archäologisch nur wenig erforscht. Einzig die Kellia mit zahlreichen Mönchsunterkünften u. mehreren Kirchen, Kapellen u. anderen Gemeinschaftsbauten wurden in den letzten Jahrzehnten von französischen u. schweizerischen Missionen archäologisch erschlossen (Descœudres 33/55; F. Daumas / A. Guillaumont, Kellia 1. Kôm 219 [Le Caire 1969]; Kasser, Kellia; ders., EK 8184; N. H. Henein / M. Wuttmann, Kelliā 2. L'ermitage copte QR 195, 1 [Le Caire 2000]). Spuren mehrerer Mönchsniederlassungen sind in der alten Tempelstadt Karnak nachgewiesen (Coquin aO. [o. Sp. 554]). Von den oberägypt. Zentren sind bisher nur einige Kirchen bekannt. Die Klöster des pachomianischen Verbands sind, da im Fruchtland gelegen, alle bis auf Reste der Kirchen in dem Hauptkloster Pbow verloren (Abb. 2, 3f). Allein im Gebiet des Schenuteklosters lassen die derzeitigen Grabungen noch weitere Erkenntnisse zum antiken Klosterwesen erwarten (P. Grossmann / E. S. Bolman / M. Abdal-Rassul, The excavation in the monastery of Apa Shenute at Suhag: DumbOPapT 58 [2005] 371/82). Andere Klöster wie das im Gebiet der Nekropole der alten Stadt Memphis bei Saqqāra gelegene Kloster des Apa Jeremias, das Apollonkloster bei Bāwīṭ, das Dayr al-Balāʾiza u. das Hadrakloster auf dem Westufer gegenüber von Aswān sind nicht so sehr wegen ihrer historischen Bedeutung, sondern wegen ihrer archäologischen Reste wichtig. Das sich immer stärker ausbreitende *Mönchtum u. das vor allem unter den Laien immer weitere Kreise erfassende Verlangen, die hl. Stätten der Christenheit zu besuchen, führte zu der Notwendigkeit, außer den Kirchen auch einige andere den neuen Anforderungen gerecht werdende Bautypen zu entwickeln. Wie in den Pilgerzentren wurden in den Klöstern Gästehäuser errichtet, in denen Besucher ohne Belästigung, wie sie in den kommerziellen πανδοχεῖα vorkamen, Unterkunft finden konnten (*Herberge). Derartige Gästehäuser spielten vor allem in den großen Pilgerzentren eine wichtige Rolle. In Abū Mīnā wurden mehrere verschiedene Typen festgestellt (s. o. Sp. 556). Ebenso waren in der Spätantike spezielle Unterkunftsbauten für die Mönche in den Klöstern entwickelt worden. Grundsätzlich ist dabei zwischen den Behausungen der Anachoreten u. der in Gemeinschaft lebenden Mönchen zu unterscheiden. Erstere waren in der Regel kleine mehrräumige Einzelbehausungen, in denen ein einzelner Mönch zusammen mit seinen Schülern oder einem einzigen Schüler wohnte. Am besten sind die Unterkunftsbauten, die man griechisch κελλίον bzw. koptisch ma nschōpe nannte, in den Kellia (am westl. Deltarand) erforscht (Kasser, EK 8184). Es handelt sich um weit auseinander gelegene kleine Hofbauten mit getrennten Schlafräumen, Küche, einem Empfangs- u. Arbeitsraum sowie einem Oratorium. Später kamen weitere unterschiedliche Ergänzungsräume wie Unterkünfte für weitere Schüler, Ge-

betshallen sowie Flucht- u. Rückzugstürme (arab. ǧawsaq) hinzu, in denen sich die Mönche im Fall einer Gefahr, zB. bei räuberischen Überfällen, in Sicherheit bringen konnten (Grossmann, Architektur 301/7). G. Descœudres, Wohntürme in Klöstern u. Eremitagen Ägyptens: Themelia, Festschr. P. Grossmann (1998) 69/79 vertritt dagegen die Auffassung, dass diese Türme vorzugsweise als Wohnungen der Hegumenoi (*Abt) anzusehen seien. Dem ist zu widersprechen, denn die Grundfläche dieser Türme ist erheblich geringer, als in den Eremitagen der Kellia an Wohnfläche zur Verfügung steht, u. in mehreren frühen Quellentexten sind diese Türme zudem eindeutig als Flucht- u. Rückzugstürme ausgewiesen; als pars pro toto der Turm am Mosesberg, der als πύργος gilt, während die Wohnung des Hegumenos die Bezeichnung παρὰ τῷ προεστῶτι τοῦ τόπου (vor dem örtlichen Abt) trägt (Ammonius relat. [BHG 1300; ClavisPG 6088]: F. Combefis, Illustrium Christi martyrum lecti triumphi [Paris 1660] 91f; dazu kritisch Bardenhewer 4, 165f), sowie der anlässlich des Überfalls von 444 in der Makarios-Laura der Sketis genannte Turm auf dem ‚Fels des Piamun', in dessen Nähe 49 Mönche den Tod fanden, weil sie sich weigerten, in dem Turm Schutz zu suchen. Außerdem besaß jedes Kellion einen kleinen *Garten. Im Gegensatz dazu waren die Mönche in den ummauerten Koinobitenklöstern von Anfang an in Gemeinschaftsbauten untergebracht (*Klausur), die in den pachomianischen Klöstern mit den Buchstaben des griech. Alphabets benannt wurden (Pallad. hist. Laus. 32, 4f [90f Bart.]; H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs 2 [1983] 33/42; Grossmann, Architektur 272/6). In ihnen war nach den Regeln des Pachomius jedem Mönch zunächst eine Einzelzelle zugestanden, später hatten sich nach der sog. Engellehre drei Mönche eine Zelle zu teilen (Pallad. hist. Laus. 32, 2 [152 Bart.]). In dem etwas jüngeren Schenutekloster bewohnten zunächst zwei Mönche eine Zelle (J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national ägypt. Christentums = TU 25, 1 [1903] 98), doch ist man hier bald zu größeren gemeinschaftlichen Schlafsälen übergegangen (P. Grossmann / M. Ali Mohamed, On the recently excavated monastic buildings in Dayr Anbā Shinūda: BullSocArchCopte 30 [1991] 55/60 Abb. 3). Auch in diesen Klöstern gab es Gästehäuser, verschiedene Arbeitsräume, ein Refektorium mit angeschlossener Großküche (zur Organisation der Verpflegung in den Refektorien des Schenuteklosters B. Layton, Social structure and food consumption in an early Christian monastery: Muséon 115 [2002] 25/54) u. festen Sitzplätzen zur gemeinsamen Einnahme der Mahlzeiten sowie eine Krankenstation (Infirmerie; *Krankenhaus). Refektorien waren bei den sich selbst versorgenden Anachoreten nicht erforderlich. Die gelegentlich vorkommenden gemeinsamen Liebesmahle (Agapen) wurden nach der Eucharistiefeier im Kirchengebäude eingenommen (H. Quecke, Gebet u. Gottesdienst der Mönche nach den Texten: Ph. Bridel [Hrsg.], Le site monastique copte des Kellia [Genève 1986] 97).

9. Grabbauten. Der ägypt. Brauch, die Memorialbauten für die Toten mit reichem architektonischen Schmuck zu versehen, scheint ein aus der Pharaonenzeit übernommenes Erbe zu sein (Severin 308). Noch in der Spätantike zeigen reichere Grabanlagen eine an pharaonische Tempel erinnernde oder mit pharaonischen Dekorelementen versehene Fassadengestaltung (Beispiele: Fakhry 24/6 Abb. 12 nr. 8. 45. 71). Die Mehrzahl der spätantiken *Grabbauten besaß freilich eine der hellenist.-röm. Architektur verpflichtete Gestalt (s. o. Sp. 538). Ein Grabbau aus dem 4. Jh. in Form eines Prostylos hat sich in Dionysias (Fayyūm) erhalten (P. Grossmann, Ein spätantikes Mausoleum in Qaṣr Qarūn-Dionysias: BullSocArchCopte 34 [1995] 139/48). Der Zugang zu den unterirdischen Grabkammern lag auf der nördl. Längsseite. Der wohl bedeutendste bisher bekannte spätantike Graboberbau ist das sog. Westmausoleum (Bau 1823) in der memphitischen Nekropole bei Saqqāra, nahe der Stufenpyramide des Djoser in dem Gebiet, das später von den Mönchen des Jeremiasklosters in Anspruch genommen u. für ihre Zwecke umgestaltet wurde, doch wurde dieser Bau als Grablege der verehrten Gründergeneration des Klosters weiter benutzt u. blieb erhalten. Sein Entdecker hatte ihn irrtümlich als Kirche angesehen (Quibell 4, 9/12; Grossmann, Architektur 342/5; ders., Reinigungsarbeiten im Jeremiaskloster bei Saqqara: KairMitt 28 [1972] 148/50 Abb. 3). Der Bau war mit einer äußeren Vorhalle ausgestattet, bestand aber sonst aus einem tief in den Boden eingesenkten Peristyl, auf dessen Südseite der zu den unterirdischen Grabräu-

men hinabführende Grabschacht lag. Formal erinnert dieser Grabbau an die Fürstengräber ptolemäischer Zeit in Alexandria (s. o. Sp. 538). Möglicherweise ist auch der im 6. Jh. zu einer Kirche umgebaute Vorgängerbau der Südkirche von Bāwīṭ ein derartiger Graboberbau gewesen. – Der Standardtypus in der Spätantike war ein überkuppeltes Tetrapylon mit Winkelpfeilern an den Ecken, deren Zwischenräume mit schmaleren Wänden bis auf eine zumeist auf der Westseite gelegene Tür verschlossen waren. Zahlreiche Beispiele dieses Typus haben sich in al-Baǧawāt erhalten (Fakhry). In Antinoopolis wurde dieses Modell gelegentlich mit einem gleichartig gestalteten Vorraum u. innen umlaufenden Sitzbänken versehen (S. Donadoni, Antinoe 1965/68 [Roma 1974] 141/55). – Der Zugang zu den zumeist nur über einen Schacht erreichbaren unterirdischen Kammergräbern erfolgte in der Regel aus dem Inneren des über dem Grab angelegten Oberbaus (Mausoleum), seltener aus einem diesem vorgelagerten oder es umgebenden Hof (area). In einigen Fällen hat man auch regelrechte Treppenwege angelegt. Der obere Bereich bot damit Platz für die am *Grab durchgeführten Gedächtnisfeiern (silicernia oder christl. refrigeria). Einige Mausoleen in al-Baǧawāt besaßen hierfür ein eigenes Triclinium (Fakhry nr. 18. 211). Ein größerer, an zentraler Stelle befindlicher, vielfach irrtümlich als Kirche angesehener Gemeinschaftsbau (ebd. nr. 180) enthielt sogar mehrere Triklinien, die vermutlich von solchen Familien oder Begräbnisvereinen zu benutzen waren, denen in der Nähe der Gräber ihrer Angehörigen kein ausreichender Platz für die Abhaltung der Gedächtnisfeiern zur Verfügung stand. In christlicher Zeit hat man mehrere Mausoleen mit kleinen liturgiefähigen Kapellen für die am Jahrestag der Verstorbenen durchzuführenden Gedenkgottesdienste verbunden (ebd. nr. 9. 24f. 66. 90).

II. Kunst u. Handwerk. a. Bauplastik. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen fanden im spätantiken Ägypten pharaonische Formenelemente keinerlei Berücksichtigung mehr. Ausnahmen sind zB. Türstürze (schon bei hellenist.-röm. Tempeln wie dem Tempel des Caesar Augustus auf Philae u. dem hadrianischen Isistempel von Luqṣur) u. die auf die Mauerkrone aufgesetzten, nach außen vorkragenden Hohlkehlen. Auch *Spolien aus pharaonischen Bauten wie Säulen mit Lotusblüten-, Palmenblatt- oder Papyrusbündelkapitelle sind nicht in spätantiken Kirchenbauten verwendet worden. Man richtete sich nahezu ausschließlich nach den Formen der klass. Antike, wobei in der Spätantike vorzugsweise auf Vorbilder aus Kpel zurückgegriffen wurde (Severin 295/308; P. Pensabene, Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano C 3 [Roma 1993]). Neben dem korinthischen *Kapitell u. seinen Abwandlungen sind in Ägypten so beliebte Formen wie die Korb- u. Kesselkapitelle oder die späteren, vollständig mit Blattwerk überzogenen Kämpferkapitelle ganz nach Kpler Vorbildern geschaffen. In besonders aufwendigen Bauten kamen sogar Importstücke (allerdings nur Kapitelle) aus der Hauptstadt zum Einsatz (zB. im Rundbau aus Pelusion: Grossmann / al-Taher aO. [o. Sp. 547] 260f Taf. 36b/f). Nur in wenigen Fällen sind diese Vorbilder in Ägypten weiterentwickelt worden, so dass Formen entstanden, die anderenorts nicht belegt sind. Die Abhängigkeit von Kpler Vorbildern hat den Vorteil, dass die ägypt. Werkstücke nach diesen Modellen datiert werden können. – Zudem war ein aufwendigerer Dekor nur auf die Architekturgattungen des Sakralbaus u. des privaten Grabbaus beschränkt. Der bekannte Dekor öffentlicher Bauten u. herrschaftlicher Villen bleibt selten u. fällt nicht ins Gewicht. Die in den Alexandriner *Zisternen verbauten Säulen u. Kapitelle sind die gleichen Stücke, die man auch in öffentlichen Bauten findet (G. Botti, Les citernes d'Alexandrie: BullSocArchAlex 2 [1899] 15/26; B. Tkaczow, The topography of ancient Alexandria [Warszawa 1993] 63. 90. 105 Abb. 38; 158f Abb. 62a/b). Entsprechendes gilt für die Baukunst in den Klöstern. In den Einsiedeleien der Kellia besteht der Baudekor fast ausschließlich aus formal anspruchslosen Nachbildungen korinthischer Kapitelle in Mörtel u. Stuck. Die vereinzelt in Kellia u. der Sketis angetroffenen spätantiken Marmorkapitelle gehören zu den allereinfachsten Typen, wie sie sonst nur in Zisternen verwendet wurden. Die reichen Funde aus Bāwīṭ u. Saqqāra sind sämtlich Spolien (s. o. Sp. 548). – Darüberhinaus gibt es zahlreiche gelegentlich mit figürlichem Schmuck versehene Nischenhäupter für rechteckige u. halbrunde Nischen mit Giebel- bzw. Konchenbekrönung. Die bekannten Exemplare sind verhältnismäßig klein u. eher der privaten Friedhofs- als der städti-

schen Großarchitektur zuzuordnen. Die Türstürze sind neben der traditionellen Hohlkehle (ohne unteren Rundstab) als oberes Abschlussgesims des Wandaufbaus die einzigen Dekorelemente, in denen pharaonisches Formengut in die christl. Spätantike übernommen wurde, vermutlich weil sie einfacher herzustellen waren, da sie nur mit Kreuzen, Kränzen oder Tondi dekoriert zu werden brauchten. Als horizontale Zwischengesimse zur Kennzeichnung der Geschosswechsel dienten schmucklose Karniesprofile (cyma recta) oder in reicheren Fällen auf zu profillosen, gelegentlich mit Rankenwerk geschmückten Dekorbändern (Friesen) reduzierten Architraven aufgesetzte einfache Schrägen, die an der Unterseite mit durchgehenden Blattranken oder mit Rosetten u. eingeritzten Konsolmustern verziert waren, also eine einfache corona (Sparrengeison) des korinthischen Gebälks ägyptischer Prägung imitierten.

1. Materialien. Grundsätzlich wurde wie auch andernorts in Ägypten der für die geplanten Bauten erforderliche Dekor aus den im Gebiet anstehenden Gesteinen gearbeitet: (von Nord nach Süd) Kalksandstein, weißer Kalkstein, Nummulitenkalk, Sandstein u. Granit im Süden bei Aswān. Allein *Marmor war in Ägypten (wenigstens in den in der Antike bekannten Brüchen) nicht in abbauwürdiger Qualität vorhanden u. musste aus *Konstantinopel importiert werden. Offenbar wurde geeignetes Rohmaterial der ägypt. Getreideflotte auf dem Rückweg als Ballast mitgegeben (Severin 305/7; *Annona) u. in vermutlich kaiserlichen Werkstätten im Raum von Alexandria bearbeitet. Eine große Verbreitung hatten Imitationen aus Stuck. Üblicherweise wurde das dazu erforderliche Material aus Gips oder Mörtelgemisch auf einen nur in der Rohform ausgearbeiteten, bei einigen Gebäudegattungen wie Mönchsbehausungen u. einfacheren Grabbauten auch auf einen aus ungebranntem Lehmziegelmauerwerk herausgeschnitzten Kern aufgebracht (zahlreiche Beispiele in den Kellia). Derart hergestellte Stuckkapitelle mussten grundsätzlich am Ort ihrer Verwendung aufgebaut werden u. waren daher, je nach Vermögen der ausführenden Handwerker, sehr unterschiedlich in ihrer Qualität. Die besten in Stuck nachgebildeten korinthischen Kapitelle u. Gebälkstücke stammen aus theodosianischer Zeit. Beliebt waren wegen ihrer einfacheren Herstellbarkeit vor allem ionische Stuckkapitelle. Schließlich wurde im spätantiken Ägypten umfangreicher Gebrauch von Spolienmaterial gemacht (F. W. Deichmann, Die Spolien in der spätant. Architektur = SbMünchen [1975] nr. 6, 53/63; Grossmann, Abū Mīnā 258/65). Zwar war das in der Antike auch andernorts u. in Ägypten selbst bereits in pharaonischer Zeit üblich, doch war der Spoliengebrauch niemals zuvor u. nirgends sonst derart verbreitet wie im spätantiken Ägypten. Kirchen, die ohne wiederverwendetes Material auskommen, bleiben hier vereinzelt. Der gesamte in Abū Mīnā zum Versatz gelangte Marmorbestand stammt, abgesehen von einigen für die Seitenkonchen der Gruftkirche neu hergestellten oktogonalen Piedestalen, aus abgetragenen Bauten in Alexandria. Dass die Spolien in ihrer Zusammensetzung oft nicht gut zusammenpassten, hat wenig gestört. In der Südkirche von Bāwīṭ, wo vieles noch in der originalen Zusammensetzung vorgefunden wurde, sind die Kapitelle der Pilaster oft erheblich breiter als die dazugehörigen Schäfte, u. bei nicht passenden Säulenschäften hatte man nirgends Hemmungen, mehrere kleinere Schäfte übereinander zu stellen.

2. Werkstätten. Wichtige Werkstätten für die Skulpturenproduktion befanden sich in oder bei den großen Städten Alexandria, Memphis, Heracleopolis Magna, Antinoopolis, Oxyrhynchos, Theben u. Syene (Aswān), letztere für die Bearbeitung von Granit. Marmor wurde vor allem in Alexandria verarbeitet, doch scheint man dort, wegen der großen Nachfrage, gelegentlich auch auf andere Materialien von vergleichbarer Härte wie Nummulitenkalk aus Mittelägypten zurückgegriffen zu haben. Eine besondere Bedeutung besaßen die Werkstätten bei den Friedhöfen von Saqqāra, Bāwīṭ u. Oxyrhynchos (K. Krumeich, Spätantike Bauskulptur aus Oxyrhynchos 1/2 [2003]), die den Bedarf der oft reich ausgestatteten aristokratischen Mausoleen deckten. – Am Bau war es nicht ungewöhnlich, wegen der unterschiedlichen Belastbarkeit der verschiedenen Gesteinsarten mitunter sogar notwendig, dass die Materialien gemischt wurden, d.h. bei Säulen die Schäfte aus Granit, die Basen u. Kapitelle dagegen aus Marmor oder hartem Kalkstein gearbeitet waren.

3. Ende der Steinmetzkunst. Im 7. Jh. kommt die ägypt. Steinmetzkunst zum Erlie-

gen. Kapitelle jüngerer Zeit sind in ihrer formalen Durchbildung sehr roh. Lediglich die Herstellung von flächigen Türstürzen u. Grabsteinen führt noch etwas weiter. Doch handelt es sich bei Letzteren mehrheitlich um äußerst flächig mit einfachen Ritzmustern dekorierte Stelen, die gelegentlich viel Platz für eine Inschrift boten u. zumeist einen spitzen, giebelförmigen oberen Abschluss mit seitlichen Akroteren aufwiesen (Beispiele: W.-E. Crum [Hrsg.], Coptic monuments [Le Caire 1902] nr. 8001/741; S. Schaten, Datierung u. Lokalisierung der christl. Grabsteine in Ägypten u. Nubien [in Vorb.]).

b. Arbeiten in Holz. Der Steinmetzkunst verwandt sind Holzschnitzereien, die sich in weit geringerer Zahl erhalten haben. Sturzbretter, die zur Verkleidung von Rohstürzen über Türen dienten, weisen häufig einen den steinernen Stürzen entsprechenden Dekor auf (Beispiele: A. Effenberger / H.-G. Severin, Das Museum für Spätantike u. Byz. Kunst. Staatl. Museen zu Berlin [1992] 184f; M.-H. Rutschowscaya, Catalogue des bois de l'Égypte copte [Paris 1986]). Einige aus *Holz geschnitzte korinthische Kapitelle sind figürlich oder mit stilisiertem Akanthus verziert, hinzu kommen generell ziemlich flache Konsolen u. hölzerne Friese (J. Strzygowski, Koptische Kunst [Wien 1904] 117/61 nr. 7001/394. 8742/9200). In der Südkirche von Bāwīṭ waren auch die hölzernen Bewehrungseinlagen im Mauerverband ornamentiert (Chassinat Taf. 15f. 22. 58, 1/3. 70). Von einigen Türen haben sich mit figürlichem Dekor versehene Türblätter oder deren Fragmente erhalten. Bekanntestes Beispiel ist die aus justinianischer Zeit stammende Innentür der Kirche des Katharinenklosters im Sinai (G. H. Forsyth / K. Weitzmann, The monastery of S. Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian [Ann Arbor 1965] 8/10 Taf. 43/57). Beachtenswerte Teile sind auch von einer in der Barbarakirche von Alt-Kairo (Ende 7. Jh.) wiederverwendeten Tür des 6. Jh. vorhanden (A. Patricolo / U. Monneret de Villard, La chiesa di S. Barbara al Vecchio Cairo [Firenze 1922] 45/51). Entsprechende mit figürlichem oder ornamentalem Schmuck versehene Panneaux, die in Türblätter oder größere Möbelstücke eingelassen waren, kommen auch als Einzelstücke vor. In der Sergioskirche von Alt-Kairo (7. Jh.) stand ein aus Holz geschnitzter Altar (G. Gabra, Kairo, das Kopt. Museum u. die frühen Kirchen [Kairo 1996] 93). Besonderheiten sind die vielfach auf flachen Täfelchen angebrachten, zumeist geometrischen Mustern folgenden Kerbschnittornamente, eine für Holzarbeiten sehr materialgerechte Dekorationsform, die nur selten in anderen Materialien wie zB. Stein nachgeahmt wird, dann aber immer Holzarbeiten imitieren soll. Schließlich werden in Ägypten auf allen Grabungen verschiedenartige kleine gedrechselte Baluster mit angearbeiteten Befestigungszapfen gefunden. Bei einfachen Kirchen kamen auch aus Holz gearbeitete *Cancelli vor. Nachgewiesen wurden allerdings nur bescheidene Reste sowie Abdrücke der erforderlichen Rahmenhölzer an den Anschlusswänden, Säulen u. auf dem Boden. In der Kirche CHD87 von Narmuthis (Fayyūm) wurden Reste von kleinen ineinandersteckbaren Brettchen gefunden, die zu einer geschlossenen Holzschranke gehörten (E. Bresciani, L'attività archeol. in Egitto dell'Univ. di Pisa nel Fayum: Egitto e Vicino Oriente 11 [1988] 1 Abb. 4a). Andere Holzbretter mit kleinen, regelmäßig wiederkehrenden Zapfenlöchern deuten auf eine gitterartige Struktur der Schranken. Bisweilen scheinen diese Schranken von beträchtlicher Höhe gewesen zu sein u. bereiteten so die seit der Fatimidenzeit üblichen Holzikonostasen vor.

c. Malerei. 1. Wandmalereien. Die wenigen bekannten Fragmente, aufgrund der eingeschränkten Überlieferungslage nur ein Bruchteil der ehemals vorhandenen Malerei, lassen erkennen, dass wie bei der Bauskulptur keine Beziehung zur vorangehenden pharaonischen Kunst mehr bestand (zB. Malereireste in verschiedenen Mausoleen von Tūnat al-Ǧabal; Gabra, Rapport [o. Sp. 538]). Die Beziehung scheint schon in spätrömischer Zeit unterbrochen worden zu sein. – Figürliche Darstellungen sind fast nur aus der Grabkunst bzw. den Zellen u. Kirchen verschiedener Klöster überliefert. Sie setzen relativ spät, etwa seit dem 7. Jh., ein u. sind in ihrer künstlerischen Qualität zumeist gering. Vorher gab es in den Klöstern nur eine mehr oder weniger ornamentale, die Architekturformen begleitende Malerei. Allenfalls vielfältig symbolhaft ausgeschmückte Kreuze wurden geduldet. Bedeutendes aus frühchristlicher Zeit ist nur in sehr rudimentärem Zustand überliefert, wie die aus dem Beginn des 4. Jh. stammende Ausmalung der Kaiserkult-

kapelle aus dem diocletianischen Zweilegionenlager im Tempelbezirk von Diospolis Magna, dem heutigen Luqṣur (J. G. Deckers, Die Wandmalerei im Kaiserkultraum von Luxor: JbInst 94 [1979] 621/47). Sie enthält in der Apsis die Darstellung der Tetrarchen, von denen der später der memoriae damnatio verfallene Maximian getilgt wurde. Die übrigen Wände zeigen Szenen aus dem Militärleben, höfische Versammlungen mit den thronenden Herrschern zu beiden Seiten der Apsis sowie Soldatenzüge mit Pferden an den Längsseiten. Die Komposition entspricht im Prinzip bereits dem, was später im Dekorationsprogramm der Kirchen die Regel werden sollte, woraus hervorgeht, dass letzteres auf vorconstantinischen, außerchristlichen Traditionen beruht (J. Engemann, Art. Herrscherbild: o. Bd. 14, 996 u. ö.; Severin 326). Von hervorragender Qualität ist auch die fragmentiert erhaltene Bemalung des 6. Jh. der kleinen Kirche von al-Aḫbarīya bei Abū Mīnā (ebd. 327f; H. Witte-Orr, Kirche u. Wandmalereien von Karm al-Aḫbarīya = JbAC ErgBd. 36 [im Druck]). Die teilweise rekonstruierbaren Bilder zeigen Heilige u. Propheten des AT sowie ein Bild des Kaisers Constantin I. Die Darstellungen zeigen unmittelbare Anklänge an die Kunst in Kpel. Bemerkenswert ist die Diskrepanz zwischen dem hohen künstlerischen Rang der Malereien u. der architektonisch völlig anspruchslosen Dorfkirche, aus der sie stammen. – Hohe Kunst repräsentieren auch einige Malerei-Frg. des 6. Jh., die aus einem ebenfalls sehr einfachen Lehmziegelgebäude an der Nordsüdstraße nordöstlich des Nordbades von Abū Mīnā geborgen wurden (J. Pfeiffer, The wall paintings in the house with the portico: BullSocArchCopte 42 [2003] 30/7 Taf. 9/11). Die Reste sind zertrümmert u. durch Feuchtigkeit angegriffen, so dass kein szenischer Zusammenhang mehr zu erkennen ist. Teilweise noch in großen Fragmenten zusammenhängende Partien einer sorgfältig gemalten, ornamentalen, eine opus sectile-Dekoration mit über- u. untergeordneten Gesimsbändern imitierenden Malerei wurden in einer Grabkapelle nördlich der Großen Basilika entdeckt (J. Kościuk, in Vorb.). Die Darstellung übertrifft an Präzision u. Feinheit der Ausführung alles bisher in Ägypten Gefundene dieser Art. Die figürlichen Malereien aus den großen Klöstern von Bāwīṭ (Chassinat) u. Saqqāra (Quibell) gehören generell dem 7./8. Jh. an u. sind in einem weit besseren, größere Zusammenhänge erfassenden Zustand erhalten. Generell handelt es sich dabei um die Ausmalung der Kult- u. Gebetsnischen in den Oratorien u. Kapellen dieser Klöster mit Madonnen- u. *Heiligenbildern. Sie werden von der Forschung als Miniaturbeispiele verloren gegangener Apsisgemälde bewertet. Doch ist ihre künstlerische Qualität nur mittelmäßig, wie sie in der häufigen Darstellung gleichförmiger Reihungen von Mönchsvätern mit zumeist übereinstimmender Haltung u. Gewandung u. schablonenhaften Gesichtern, die sich nur durch die Bärte u. Haarfrisuren unterscheiden, zum Ausdruck kommt. Die einzelnen Personen werden sämtlich in Frontalansicht gezeigt, u. nur höchst selten kommt ein Bewegungsablauf zur Darstellung oder hat man die einzelnen Personen in ihrer Haltung variiert. – Die in der großen Mönchsniederlassung von Kellia festgestellten Malereien beschränken sich fast ausschließlich auf architekturbegleitende Ornamentik (M. Rassart-Debergh, Les peintures: Kasser, EK 8184 3, 607/15). Eine große Rolle spielten ferner die gemalten Imitationen von Marmorinkrustationen u. opus sectile-Kompositionen, die vom Wandaufbau her eine Orthostatenschicht repräsentieren. Großflächige Kompositionen der Letzteren haben sich in den großen Kapellen u. Gebetssälen des Apollon-Klosters von Bāwīṭ (J. Maspero / E. Drioton, Fouilles exécutées à Baouît [Le Caire 1931] 20/3 Taf. 15/18d) u. in Ḍayr Abū Fānā (H. Buschhausen u. a., Die Ausgrabungen von Deir Abu Fana in Oberägypten iJ. 1989: Ägypten u. Levante 2 [1991] Taf. 2f. 8) erhalten. In Kellia hatte man sich generell auf einzelne Panneaux beschränkt (G. Haeny / A. Leibundgut, Kôm Qouçour ʿIsa 366 u. seine Kirchenanlagen [Leuven 1999] 54/7). In anderen Fällen wurden die Wände der Kapellen mit teppichartigen, immer erneut wiederkehrenden Mustern überzogen (Quibell) oder die Sockelzone ziegelrot eingefärbt.

2. Tafelbilder. Beachtung verdienen einige Tafelbilder wie das Porträt des Bischofs Abraham v. Hermonthis (o. Bd. 17, 1013 mit Abb. 8), das dieser bei seinem Amtsantritt (um 590/600) anfertigen u. in seiner *Diözese öffentlich aushängen ließ, ein Recht, das den Bischöfen seit constantinischer Zeit gewährt wurde u. der Aufstellung der Kaiserbildnisse in den Provinzen entsprach (J. Kollwitz, Art.

Bild III [christl.]: o. Bd. 2, 330f; *Heiligenbild). Vom künstlerischen Charakter her ist es den heidn. Mumienportraits des 3./4. Jh. vergleichbar (M. Krause, Zur Lokalisierung u. Datierung kopt. Denkmäler: ZsÄgSpr 97 [1971] 108/11; Effenberger / Severin aO. [o. Sp. 565] 170f nr. 84). Ein zweites Bild, das ursprünglich offenbar mit einer hölzernen Einfassung versehen war, wurde in Bāwīṭ gefunden u. zeigt Christus u. den Anf. des 7. Jh. amtierenden Abt Menas (M.-H. Rutschowscaya, Le Christ et l'abbé Ména [Paris 1998]). Sehr anspruchslos, aber häufig sehr farbenfroh sind schließlich einige weitere auf mehr oder weniger quadratische Holzbretter gemalte Einzelmotive, wohl Kassettenfüllungen (Beispiele: Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand, Ausst.-Kat. Hamm [1996] 146f).

3. Buchmalerei. Schon seit hellenistischer Zeit war der Raum um Alexandria ein Zentrum der Buchmalerei mit eigenständiger Ausprägung (H. Gerstinger: o. Bd. 2, 734f. 743. 747; B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 972f). Überliefert ist u.a. die sog. Cotton-Genesis, die hier im 6. Jh. entstanden sein dürfte (K. Weitzmann / H. L. Kessler, The Cotton Genesis [Princeton 1986]). Der Purpurcodex zeigt Illustrationsprinzipien der Bilderrollen u. steht in Verwandtschaft mit spätantiken u. mittelalterlichen Denkmälern (Gerstinger aO. 736. 751; Zimmermann aO. 985f). Nach Ägypten weisen vor allem Darstellungen des Patriarchen *Joseph (I). – Verschiedene Weltchroniken des 5./8. Jh. sind aus alexandrinischen Zusammenhängen bekannt, die u. a. in Bildstreifen angeordnete Personifikationen, Städtedarstellungen u. Porträts zeigen (M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 76; Zimmermann aO. 964f).

d. Textilien. Die Trockenheit des ägypt. Klimas, die sich zugleich auf die Bodenverhältnisse auswirkte, macht es möglich, dass zahlreiche teilweise mehr als 1000 Jahre alte Textilien in oft noch unversehrtem Zustand geborgen werden können. Bei den Textilien handelt es sich damit wie bei den Papyri um Artefakte, die in anderen Kulturlandschaften so gut wie nicht vertreten sind. – Die Stoffe gehören zu allen Arten von *Kleidung, aber auch zu verzierten Tüchern, Wandbehängen, Bezügen von Kissen u. Matratzen usw., die den Toten als Grabausstattung mitgegeben wurden oder zur Umwickelung der Mumien geeignet waren (*Einbalsamierung). Mitunter hatte man auch bestimmte Dekorpartien als Muster aus abgenutzten Kleidern herausgeschnitten u. auf neue Kleidungsstücke aufgenäht. Da die meisten dieser Stoffe primär nicht für den sepulkralen Gebrauch bestimmt waren, sondern, wie die Nutzungsspuren zeigen, tatsächlich einmal getragen wurden, geben sie Auskunft über die Wechsel der Kleidermode u. über Vorstellungen zu Religion u. *Magie, die in die Gestaltung des Dekors eingegangen sind. – Die Verzierungen reichen von abstrakten ornamentalen Mustern wie Wellenlinien, Mäandern oder zu verschiedenen Motiven zusammengesetzten geometrischen Figuren bzw. in Ranken zusammengefassten oder als Einzelelemente gebrachten floralen Motiven bis hin zu allen Arten figürlicher Darstellungen. Großer Beliebtheit erfreuten sich ins Idyllische übertragene Alltagsszenen, Darstellungen von Raubtieren, aber auch Vögeln u. Haustieren sowie Gestalten aus der antiken Mythologie, während biblische u. christliche Themen zwar vorkommen, aber in der Gesamtschau auch in der Spätantike verhältnismäßig selten anzutreffen sind. – Sämtliche genannten Motive sind auf allen Textilgattungen vertreten, entweder als durchgängige Muster oder in Streifen- bzw. als Emblemata angeordnete Einzelmotive mit entsprechenden Randverzierungen auf einzelne Stellen der Tücher verteilt (J. Trilling, The Roman heritage. Textiles from Egypt and the eastern Mediterranean 300 to 600 AD [Washington D. C. 1982]; M.-H. Rutschowscaya, Coptic fabrics [Paris 1990]; A. Stauffer, Spätantike u. koptische Wirkereien [Bern 1992]; Török 2; S. Schrenk, Spätröm.-frühislam. Textilien aus Ägypten: M. Krause [Hrsg.], Ägypten in spätant.-christl. Zeit [1998] 339/79; dies., Textilien des Mittelmeerraumes aus spätant. bis frühislam. Zeit [Riggisberg 2004]; C. Fluck / P. Linscheid / S. Merz, Textilien aus Ägypten 1 [2000]). – Die Datierung der Textilien ist nach wie vor ein spekulatives Unterfangen, da die allerwenigsten Stoffe bei wissenschaftlichen Grabungen gefunden wurden bzw. aus gesicherten Fundzusammenhängen stammen. Die typologische Einordnung kann leicht zu falschen Schlüssen führen. Ebenso werden die derzeit bestehenden Meinungen über die stilistische Entwicklung noch sehr kontrovers diskutiert.

e. Kleinkunst. 1. Schnitzereien. Die Schnitzereien aus *Holz, Knochen oder *Elfenbein,

wie sie in Ägypten hergestellt wurden, stehen noch ganz in hellenistischer Tradition (vgl. mit Ausblicken in die Spätantike L. I. Marangou, Bone carvings from Egypt 1 [Tübingen 1976]). Darstellungen von Tänzerinnen, Jagdszenen, verschiedenen Tieren sowie florale Rankenmuster mit eingeflochtenen Vögeln u. anderem Kleingetier sind bis über die Spätantike hinaus verbreitet. Hinzu kommen zahlreiche flache, generell mit abstrakten Mustern verzierte Beschlagstücke für Möbel u. vielerlei Arten großer u. kleiner Kästchen, verzierte Nadeln u. gedrechselte Zierstäbchen aller Art (Török 1, 59/70 Taf. 89/106; G. Kaminski-Menssen, Bildwerke Slg. Kaufmann 3. Bildwerke aus Ton, Bein u. Metall [1996] 185/226). Außerdem sind kleine stäbchenförmige Püppchen überall in Ägypten verbreitet. Ähnliche Produkte wurden auch aus Holz hergestellt, haben sich allerdings seltener erhalten. – Zur Herstellung von Arbeiten aus Elfenbein in Ägypten J. Kollwitz: o. Bd. 4, 1126f; J. Engemann, Elfenbeinfunde aus Abu Mena, Ägypten: JbAC 30 (1987) 172/86 (Lit.).

2. Arbeiten in Ton. Statuetten aus gebranntem Ton (*Keramik; zu Darstellungen *Fisch; *Frosch) gehören zu einem anderen Genre, da sie nicht aus einer Rohform herausgeschnitzt, sondern aus einer knetbaren Masse modelliert wurden oder diese Masse in eine Form gepresst werden konnte. Bekannt sind die oft bunt bemalten kleinen Statuetten, die ursprünglich als Darstellungen des hl. Menas angesehen wurden (K. M. Kaufmann, Die Menasstadt u. das Nationalheiligtum der altchristl. Aegypter 1 [1910] 130 Taf. 73/5), sich aber inzwischen als Statuetten von schwangeren Frauen erwiesen, die in den großen Pilgerzentren von kinderlosen Frauen erworben u. als mit örtlichem Segen versehene *Eulogien in der Hoffnung auf Erfüllung eines seit langem bestehenden Kinderwunsches mit nach Hause genommen wurden (Engemann 231/3; *Kinderlosigkeit). Sie waren oft am Kopfende mit kleinen Löchern versehen, um als Schmuck um den Hals getragen werden zu können (Török 1, 30/48 Taf. 27/58; *Enkolpion). Noch deutlicher kommt diese Funktion als Eulogien bei einer Gruppe von Frauenstatuetten Schwangerer zum Ausdruck, die mit hoch erhobenen Armen auf dem Kopf eine kleine, mit einem Bubenkopf verzierte Öllampe halten. Bemerkenswert sind die wallenden Gewänder dieser Frauen, der durch starke Rundungen deutlich gekennzeichnete Zustand der Schwangerschaft u. ihr unerhört hässlicher, aber dennoch innere Glückseligkeit u. Verzückung in Vorfreude auf das zu erwartende Ereignis ausstrahlender Gesichtsausdruck (Engemann 232f Taf. 20). In Abū Mīnā wurden außerdem kleine unbewaffnete Reiterfiguren mit Rundschilden, Fragmente von Tieren u. zahllose mit einem Bild des hl. Menas geschmückte Pilgerfläschchen, sog. Menasampullen, gefunden (Török 1, 27/30 Taf. 19/26; Kaminski-Menssen aO. 13/105; *Menas). Während erstere wohl als ex votis von Soldaten dargebracht wurden, scheinen die Pilgerfläschchen mit einem minimalen Rauminhalt nur zur Aufnahme von einigen Tröpfchen geweihten Öls bestimmt gewesen zu sein (Engemann 226/9; J. Witt, Menasampullen 1 [2000]).

3. Arbeiten in Metall. Arbeiten in Metall betreffen vor allem Gebrauchsgegenstände aller Art wie Ständer, Gehänge, Lampenhalter u. *Lampen, Weihrauchschalen u. -spender sowie Kleingeräte wie Messer, Löffel, Nadeln, Klammern, medizinische Instrumente, Schnallen usw. oder Schmuckstücke wie Ringe, Reifen u. Anhänger, zB. *Kreuze. Alle Stücke wurden mehr oder weniger reich verziert. Vor allem hat man die Öllampen gerne in verschiedenartige Formen gebracht, zB. häufig in der Gestalt von Vögeln, doch kommen auch kleine *Kamele, Rinder u. Raubtiere vor. Generell handelt es sich bei den Metallgegenständen um Luxusartikel, die auch in anderen Materialien hergestellt worden sind. Gefäße u. Schalen aller Größen konnten an ihren Befestigungsvorrichtungen mit Applikationen verziert werden, die häufig auch als Einzelstücke erhalten blieben. Besonders oft sind unter ihnen Kreuze vertreten. Weiterhin erwähnenswert sind meist aus *Silber gefertigte Buchverschlüsse. – Kleine Statuetten von Göttern u. Heroen, wie sie in heidnischer Zeit sehr verbreitet waren, kommen in christlicher Zeit nicht mehr vor (D. Bénazeth, L'art du métal au début de l'ère chrét. [Paris 1992]; dies., Catalogue gén. du Mus. Copte du Caire 1. Objets en métal [Le Caire 2001]).

A. Adriani, La nécropole de Moustafa Pacha = Annuaire du Mus. Gréco-Romain 1933-34/1934-35 (Alexandrie 1936). – A. Böhlig, Art. Aegypten: o. Bd. 1, 128/38. – É. Chassinat, Fouilles à Baouît 1 = Mém. de l'Inst. Franç.

d'Arch. Orient. 13 (1911). – G. DESCŒUDRES, L'architecture des ermitages et des sanctuaires: Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Égypte, Ausst.-Kat. Genève (1989) 33/55. – J. ENGEMANN, Eulogien u. Votive: Akten des 12. Intern. Kongr. Christl. Archäol. 1 = JbAC ErgBd. 20, 1 (1995) 223/33. – A. FAKHRY, The necropolis of el-Bagawât in Kharga Oasis (Cairo 1951). – P. GROSSMANN, Abū Mīnā 1. Die Gruftkirche u. die Gruft = Archäol. Veröff. 44 (1989); Christl. Architektur in Ägypten = HdbOrient 1, 62 (Leiden 2002). – R. KASSER (Hrsg.), EK 8184 1/4 (Louvain 1983/2003); Kellia. Topographie = Rech. Suisses d'Archéol. Copte 2 (Genève 1972). – U. MONNERET DE VILLARD, Les couvents près de Sohâg 1/2 (Milano 1925/26). – J. E. QUIBELL, Excavations at Saqqara 2/4 (Le Caire 1908/12). – H.-G. SEVERIN, Zur Skulptur u. Malerei der spätant. u. frühmittelalterl. Zeit in Ägypten: M. Krause (Hrsg.), Ägypten in spätantik-christl. Zeit = Sprache u. Kultur des christl. Orients 4 (1998) 295/338. – L. TÖRÖK, Coptic antiquities 1/2 = Bibl. Archaeol. 11/12 (Roma 1993). – A. J. B. WACE / A. H. S. MEGAW / T. C. SKEAT, Hermopolis magna, Ashmunein = Alexandria Univ. Fac. of Arts Publ. 8 (Alex. 1959).

Peter Grossmann.

Koptisch s. Sprache.

Koralle.

Sammelname für winzige, in warmen Meeren häufig in Kolonien lebende polypenartige Blumen- oder K.tierchen. Als Stoff meint ‚K.' das durch ihre Sekretion gebildete strauchförmige Kalkgerüst (K.bänke, K.stöcke). Einzelne Arten wurden u. werden in roher oder bearbeiteter Form benutzt als Schutz- u. Heilmittel sowie Schmuck, aus diesem Grund gesammelt oder gefischt u., zT. weiträumig, gehandelt. Im Erfahrungsbereich des frühen Christentums waren dies vor allem die atlantisch-mediterrane Edel-K. von blassrosa bis blutroter Farbe (Corallium rubrum) sowie die u. a. im Roten Meer heimische schwarze K. (ἀντιπαθής).

A. Heidnisch. I. Naturkundliches. Die K. (κουράλ[λ]ιον; κοράλιος; cu-/coral[l]ium; Etymologie ungewiss) wurde erst in der Neuzeit als Seetier erkannt. Bis dahin galt sie als pflanzliches Meergewächs (Ovid. met. 15, 417: herba sub undis). Seine steinartige Härtung (ὥσπερ λίθος; Theophr. lap. 6, 38 Eichholz) erfahre das Lebewesen erst mit dem Absterben außerhalb des Wassers (Diosc. Med. mat. med. 5, 121, 1; Plin. n. h. 32, 21; Orph. lith. 524f Halleux / Schamp). Danach wird die K. auch Steinbaum (λιθόδενδρον; Diosc. aO.; Orib. coll. med. 13k, 7 [CMG 6, 1, 2, 167, 21]; vgl. Orph. lith. kerygm. 20, 9 Halleux / Schamp) oder kurz Stein (λίθος; Orph. lith. 528 H./Sch.; Ovid. met. 4, 752) genannt. Die Verhärtung wird rational erklärt durch Eintauchen in die Luft, analog dem zur Härtung in Wasser getauchten Eisen (Diosc. aO., vielleicht nach Theophrasts verlorenem Περὶ τῶν [ἀπο-] λιθουμένων; Diog. L. 5, 42). Im Wasser lebend, sei die K. grün u. weiß (Plin. n. h. 32, 22; Orph. lith. 517 H./Sch.), sonst rot (Theophr. lap. 6, 28 Eichh.; Plin. n. h. 32, 22; Diosc. aO. 5, 121, 2), eine andere Art, Antipathes genannt, schwarz (ebd. 5, 122). Schon Theophr. aO. unterschied die rote K. ausdrücklich vom versteinerten ‚Indischen Rohr', der schwarzen Orgel- oder Pfeifen-K. Vorkommen roter K. beobachtete man vor Sizilien (Diosc. aO. 5, 121, 1; Plin. n. h. 32, 21; Hesych. lex. s. v. κωραλλεῖς [2, 559 Latte]), an den Küsten der Hyerischen u. Äolischen (Liparischen) Inseln, Etruriens u. Kampaniens sowie, eng begrenzt, Kleinasiens (Plin. n. h. 32, 21), als Strandgut selbst in *Britannia (Auson. Mos. 68f; vgl. Amm. Marc. 6, 88: Perlen). Schwarze K. wurden in ‚Indien' (Theophr. aO.), im Roten Meer u. im Pers. Golf gefunden (Plin. n. h. 32, 21). Unterschiedliche Eigenschaften der K.arten, besonders Farbe u. Konsistenz, bestimmten schon damals die jeweilige Nutzung u. Wertschätzung (ebd. 32, 21f).

II. Mythos. Die Fähigkeit der K. zur *Verwandlung galt als rätselhaft u. wunderbar (vgl. *Hyäne: o. Bd. 16, 896. 900). Im Mythos wird sie mit einer in zwei Varianten überlieferten Erzählung über Perseus u. die versteinernde Gorgo / Medusa erklärt (Ovid. met. 4, 741/52; vgl. 15, 416f; Orph. lith. 510. 540/77 H./Sch.). Deren blutigen *Kopf habe Perseus auf eine Unterlage aus frischen Blättern u. Seepflanzen gelegt, die sogleich erstarrten. Aus ihnen bzw. ihren von Nymphen in das Meer gestreuten Samen seien die

K. entstanden: auf Grund des Blutes von roter Farbe, der Form nach Pflanzen, doch ohne deren Weichheit. Zu Perseus' Ruhm verlieh Athene den K. aber die Fähigkeit, zeitweise den ursprünglichen Zustand anzunehmen (kaiserzeitliche Darstellung des auf dem Boden liegenden Gorgoneions: K. Schauenburg, Perseus in der Kunst des Altertums [1960] 76 Abb. 26, 2). In Ableitung vom Mythos führt die K. auch den Namen gorgia, gorgonia, γοργόνιος (Plin. n. h. 37, 164; Solin. 2, 43 nach Metrodoros; Orph. lith. kerygm. 20, 13 H./Sch.) u. zeigen K.-Amulette das Medusen-Haupt.

III. Verwendung. a. Schmuck u. Übelabwehr. K. wurden, roh oder poliert, als Reiser oder (vor allem zu Perlen) verarbeitet, von Menschen getragen, an Sachen angebracht oder im Hause aufbewahrt. Dekorativer u. apotropäischer Zweck lassen sich nicht durchgängig scheiden. Die Gallier brachten K. ehedem an Schwertern, Schilden u. Helmen an (Plin. n. h. 32, 23, durch Funde bestätigt: C. Rondi-Costano / D. Ugolini, Le corail dans le bassin nord-occidental de la Méditerranée entre le 6[e] et le 2[e] s. av. J.-C.: Morel u. a. 182 Abb. 9 [Schwert]; 183f Abb. 11/3 [Helm]). Als *Amulette sollten K.reiser die Kinder schützen (Plin. n. h. 32, 24), im Haus aufgestellt Blitz, Sturm u. böse *Geister abwehren (ebd. 37, 64; Cyran. 4, 67; Damig. lap. 7, 9 Halleux / Schamp; *Gewitter; *Damigeron). Am Körper oder in der Hand getragene K., zT. in Silber u. Gold gefasst, bewahrten die Menschen vor vielerlei Gefahren (Plin. n. h. 32, 23; Orph. lith. 594f H./Sch.), so *Gift, Schadenzauber u. Eifersucht (ebd. 510/2. 586/93 H./Sch.; Geopon. 15, 1, 31; Damig. lap. 7, 4 H./Sch.), in Krieg u. Streit (ebd. 7, 5; Orph. lith. kerygm. 20, 11f H./Sch.), Reisende vor Räubern, Schlangen u. Schiffbruch (ebd. 20, 11. 14: K. = *Hermes-Stein 20, 23f). Auf die Felder gesät, bewirkten K. die Abwehr von Insekten, Würmern, Mäusen, *Heuschrecken, *Hagel u. widriger Witterung (Orph. lith. 594/605 H./Sch.; Orph. lith. kerygm. 20, 24f H./Sch.; Damig. lap. 7, 7. 11 H./Sch.). Zur Verstärkung der Wirkung trugen manche Stücke das Zeichen der *Hekate (nocticula) oder der Gorgo (ebd. 7, 3; Orph. lith. kerygm. 20, 16). – Aus der Antike erhalten sind neben Roh-K. Perlen, Halsketten, Amulette u. Anhänger aus K. sowie K.zier an Waffen, Fibeln u. Ringen (Katalog röm. Fundstücke Feugère 207f; Galasso 82; zu einem Medusen-Haupt aus K. in Köln Perrin 79_{27}). Die Silen-Figur in Paris (Lagercrantz u. a. 1575; Feugère 207 Abb. 1) besteht nicht aus K. (ebd. 208), die Serapis-Büste in London nicht sicher (ebd. 207f Abb. 2; Galasso 83 Abb. 3).

b. Heilmittel. Zur medizinischen Verwendung wurden K. geschrotet oder pulverisiert, in Salben verabreicht bzw. in Wein oder Wasser getrunken. In den antiken Arznei-Texten (G. Jüttner: o. Bd. 14, 270/3) tritt die K. erst ab Dioskurides auf (mat. med. 5, 121f; aufgegriffen Plin. n. h. 32, 24). K. wurde gegen *Epilepsie, Blutungen, Magenschmerzen, *Fieber, *Harn-Vergiftung u. andere Leiden verabreicht, galt als schlaffördernd u. fand Verwendung in der Augen- u. Zahnheilkunde (Belege: Magdelaine).

IV. Handel. Ihrer breiten Nützlichkeit wegen wurden K. am Strand aufgelesen, mit Netzen gefischt oder durch Taucher mit scharfem Eisengerät geerntet (Plin. n. h. 32, 22; P. Pomey, Un témoignage récent sur la pêche au corail à Marseille à l'époque archaïque: Morel u. a. 37/9). Abnehmer waren zZt. des Plinius in großem Umfang Fernhändler, die Rohware u. K.perlen vornehmlich nach ‚Indien' exportierten, wo K. als Amulett u. Schmuck begehrt war (n. h. 32, 23). Der Periplus des Erythräischen Meeres nennt Handelsplätze in *Arabia (*Himyar) u. *Indien (28. 39. 49. 56; L. Casson, The Periplus Maris Erythraei [Princeton 1989] 163). In Indien schätzte man nach Plin. n. h. 32, 21. 23 die K. so hoch wie in Rom die Indische *Perle, im röm. Gewinnungsgebiet also vergleichsweise geringer als diese, nicht zwangsläufig inzwischen gemindert gegenüber früherer Hochschätzung (o. Bd. 8, 223). Vielmehr verringerte der Export von K. das Angebot auf den heimischen Märkten, so dass die Gallier die K. als Waffenzier aufgaben (Plin. n. h. 32, 23). In Ägypten war im 3. Jh. nC. eine K. in Privatbesitz über 100 Drachmen wert (PSI 1128; Leurini 82. 87; S. Russo, I gioielli nei papiri di età greco-romana [Firenze 1999] 137. 267).

B. Jüdisch. K. sind in der hebr. Bibel vielleicht unter den Bezeichnungen ra'mot u. penīnīm erwähnt. Ra'mot werden in Syrien als Kostbarkeiten gehandelt (Hes. 27, 16). Den penīnīm ähnelt das ‚rosige' Aussehen der Jünglinge Jerusalems vor der Not (Lament. 4, 7). Kostbarer aber noch als ra'mot u. penīnīm sind die Weisheit u. die sie ver-

körpernde Hausfrau (Job 28, 18; Prov. 3, 15. 8, 11. 20, 15. 31, 10). Keine antike Übersetzung identifiziert die erwähnten Pretiosen jedoch mit der K. (Job 28, 18 LXX: μετέωρα [von rūm]; Prov. 3, 15. 8, 11. 31, 10 LXX / Vet. Lat.: *Edelsteine; 20, 15 [fehlt LXX] Vulg.: gemmae; Lament. 4, 7 Vulg.: ebore antiquo; Hes. 27, 16 LXX / Vet. Lat.: ra'mot nur transkribiert; Vulg.: sericum, *Seide; vgl. Hieron. in Hes. comm. 8, 27, 15f [CCL 75, 369f]). Daher wird im Christlichen eine AT-gestützte Auslegungstradition der K. fehlen.

C. Christlich. I. Naturkundliches. Das NT erwähnt die K. nicht, die christl. *Hexaemeron-Literatur nur gelegentlich, wie üblich als Meerpflanze, die sich an der Luft zu einem Stein wandle (Basil. hex. 7 [SC 26, 420], zit. Joh. Damasc. parall. Ξ, 1 [PG 96, 205B]; lat. Übers.: Eustath. Basil. hex. 7, 5 [TU 66, 97]; Ambr. hex. 5, 11, 33 [CSEL 32, 1, 167]), ebenso Claud. epithal. Honor. 170f. Isidor v. Sevilla (orig. 16, 8, 1) behandelt die K. im Buch De lapidibus et metallis knapp in einem Resümee von Plin. n. h. 32 u. Solin. 2, 43.

II. Verwendung. Die K. wurde auch von Christen geschätzt (πολυτίμητος λίθος: Basil. hex. 7 [420] parr.; Ambr. hex. 5, 11, 33 [167]: non indecorus lapis; vgl. Orph. lith. kerygm. 20, 9 H./Sch.: οὐκ ἄχαριν) u. offenbar zu allen auch sonst in der Spätantike üblichen Zwecken benutzt, so als *Amulett (F. Eckstein / J. H. Waszink: o. Bd. 1, 408) u. Schmuckstein (Sidon. Apoll. carm. 11, 108/10; Claud. epithal. Honor. 171: gemma). Einen mit K. dekorierten Skyphos zählt der röm. Liber pontificalis unter den Schenkungen Kaiser Konstantins d. Gr. auf (1, 173 Duchesne). Anwendung von K. als *Heilmittel erwähnen die im 6./7. Jh. in Kpel, Rom u. Alexandrien tätigen Ärzte Alexander v. Tralleis (therap.: 2, 525, 7 Puschmann), Aëtios v. Amida (8, 70, 27 [CMG 8, 2, 530]) u. Paulos v. Aigina (7, 11, 59 [ebd. 9, 2, 312f]).

III. Deutung u. Bewertung. Biblische Deutungsansätze der K. fehlen. Die Versteinerung der K. gehört nach Basilius zu den Exempla wundersamer *Verwandlungen in der Schöpfung, doch verzichtet er auf eine entfaltete Interpretation (hex. 7 [420]). Auch darin folgt ihm Ambrosius (hex. 5, 11, 33 [167]). *Epiphanios v. Salamis erwähnt die K. nicht eigens, sondern nur zur Charakterisierung einer *Beryll-Varietät (gemm. copt. 11 [304, 6 Blake / de Vis]; Coll. Avell. 294, 43 [CSEL 35, 2, 755]). Christliche Ablehnung der Phylakteria u. Luxuskritik wenden sich nirgends spezifisch gegen die K. – Erst das MA verbindet die Röte der K. u. die Bitterkeit des Roten Meeres, dem sie entstamme, zur Deutung auf Blut u. Liebe Christi in seiner Passion (Ch. Meier, Gemma spiritalis [1977] 350).

Blumner, Technol.² 2, 378f. – Ch. Bousquet-Labouérie, Le corail au MÂ: M. Vergé-Franceschi / A.-M. Graziani (Hrsg.), Le corail en Méditerranée (Ajaccio 2004) 43/64. – D. De Romanis, Esportazioni di corallo mediterraneo in India nell'età ellenistico-romana: Morel u. a. 211/6. – J. Feliks, Art. Coral: EncJud 5 (Jerus. 1972) 959f. – M. Feugère, Le corail à l'époque romaine: Morel u. a. 205/10. – F. Frontisi-Ducroux, Andromède et la naissance du corail: S. Georgoudi / J.-P. Vernant (Hrsg.), Mythes grecs au figuré (Paris 1996) 135/65. – M. Galasso, K.fischerei in Sardinien. Archäologische Zeugnisse u. Dokumente von der Vorgeschichte bis heute: Skyllis 3, 2 (2000 [2001]) 80/113. – E. Grabner, Die K. in Volksmedizin u. Volksglauben: ZsVolksk 65 (1969) 183/95. – R. Halleux / J. Schamp, Les lapidaires grecs (Paris 1985) 314/6. – A. Hermary, Le corail dans le monde grec antique. Les témoignages archéologiques: Morel u. a. 135/8. – D. Krausse, Art. K.: ReallexGermAlt² 17 (2001) 244/8. – O. Lagercrantz / H. Blumner / H. Gossen / A. Steier, Art. K.: PW 11, 2 (1922) 1373/7. – H. Lesêtre, Art. Corail: DictB 2, 1 (1912) 955/8. – L. Leurini, Il corallo nei testi greci e latini: Morel u. a. 81/97. – C. Magdelaine, Le corail dans la littérature médicale de l'Antiquité gréco-romaine au MÂ: ebd. 239/53. – J.-P. Morel u. a., Corallo di ieri, corallo di oggi = Scienze e materiali del patrimonio culturale 5 = Travaux du Centre C. Jullian 25 (Bari 2000). – F. Perrin, Technologie et économie du corail de Méditerranée (Corallium Rubrum) en Gaule du 6ᵉ au 1ᵉʳ s. av. J.-C., Thèse Paris (1996).

Heinzgerd Brakmann.

Korb s. Binse: o. Bd. 2, 385f; Cista mystica: RAC Suppl. 2, 376/88.

Korfu s. Kerkyra (Ionische Inseln): o. Bd. 20, 766/73.

Koriander s. Gewürz: o. Bd. 10, 1172/209.

Korinth.

A. Lage u. Archäologie. I. Lage. Die Lage der Stadt (Abb. 1) in der Nähe des Isthmus an der Kreuzung der Balkanroute in die Peloponnes mit dem Seeweg Adria – Ägäis (Hor. carm. 1, 7, 2: bimaris Corinthus) war in Verbindung mit der fruchtbaren Ebene im Westen (Strab. 8, 6, 21; Wiseman, Land 9f) u. dem 575 m hohen, zur Verteidigung ebenso wie zur Kontrolle geeigneten Kalksteinfelsen (Akrokorinth) ideale Voraussetzung für eine Handels- u. Wirtschaftsmetropole (zum weiteren Stadtgebiet [,Corinthia'] Fowler 18/114). Vorteile boten die beiden Häfen, 2,5 km nördlich am Korinth. Golf in Lechaion u. 8 km östlich am Saronischen Golf in Kenchreai (Wiseman, Land 52f. 87f; Salmon 133/6. 143f). Im 6. Jh. vC. wurde der Diolkos, eine Schiffstraße zum Transport von Lasten u. kleineren Schiffen, über den 6 km breiten Isthmus gebaut, um die risikoreiche Umfahrung der Peloponnes nach Möglichkeit zu vermeiden (N. M. Verdelis, Der Diolkos am Isthmus von K.: AthMitt 71 [1956] 51/9; Wiseman, Land 45/8; Salmon 136/9). Nero scheiterte mit einem Versuch, einen *Kanal zu bauen (o. Bd. 19, 1253; zu weiteren Versuchen E. Meyer, Art. Isthmos: KlPauly 2 [1979] 1475f). Die wirtschaftlichen u. strategischen Vorteile der Lage bargen auch Gefahren. Der Isthmus war für Angreifer Einfallstor zur Peloponnes. Wegen der beherrschenden Lage nennt Polybios Akrokorinth die ‚Fessel Griechenlands' (18, 11, 5; ähnlich Liv. 32, 37, 4: compedes Graeciae).

II. Archäologie. Die Ausgrabungen im Gebiet von Alt-K. (7 km südwestl. des 1858 nach einem Erdbeben gegründeten heutigen K.) werden seit 1896 von der American School of Classical Studies at Athens durchgeführt (Grabungsergebnisse: Corinth. Results of excavations conducted by the Am. School of class. stud. at Athens 1ff [Cambridge, Mass. / Princeton 1929ff]). Besonderes Interesse galt der um 1000 vC. von dorischen Siedlern gegründeten, von den Römern weitgehend überbauten griech. Stadt. Der um 550 vC. wahrscheinlich für *Apollon errichtete archaische Tempel (Abb. 2, 16), ein dorischer Peripteros mit 6 × 15 monolithischen Säulen u. zweigeteilter Cella mit je einem Eingang im Osten u. Westen, war fast der einzige Bau, der die Zerstörung der Stadt durch die Römer (s. unten) weitgehend unversehrt überstanden hatte (Fowler 115/34). Völlig überdeckt war schon in vorrömischer Zeit die Hl. Quelle mit Bauten einer Metopen-Triglyphen-Mauer u. eines kleinen Orakelheiligtums (B. H. Hill, The springs = Corinth 1, 6 [Princeton 1964] 116/99; Wiseman, Corinth 479/81; Elliger 220f). Von der griech. Agora, wohl nicht an der Stelle des röm. Forums gelegen, ist so gut wie nichts erhalten (Wiseman, Corinth 488f; Ch. K. Williams, Corinth 1969. Forum area: Hesperia 39 [1970] 32/9). Seine Blüte erlebte das griech. K. im 7. u. 6. Jh. vC. unter den Tyrannen Kypselos u. Periandros, erkennbar an der Gründung zahlreicher Kolonien, dem Export der begehrten (proto-) korinth. *Keramik u. einer weitentwickelten Metallverarbeitung (Salmon 101/58). Nach dem vorläufigen Ende der Makedonenherrschaft wurde K. 243 vC. Mitglied des Achäischen Bundes, dessen wachsenden Widerstand gegen Rom es am meisten zu büßen hatte. 146 vC. wurde K. durch Konsul L. Mummius eingenommen u. zerstört, die in der Stadt verbliebenen Einwohner getötet oder in die Sklaverei geschickt (Polyb. 8, 11, 5; Strab. 8, 6, 23; Paus. 7, 16, 7/9; Überblick: Wiseman, Corinth 450/62; T. Lenschau, Art. K. [Gesch.]: PW Suppl. 4 [1924] 1006/33 [mit Quellen]).

B. Das röm. Korinth. I. Gründung der Kolonie. Die Neugründung K.s als römische Bür-

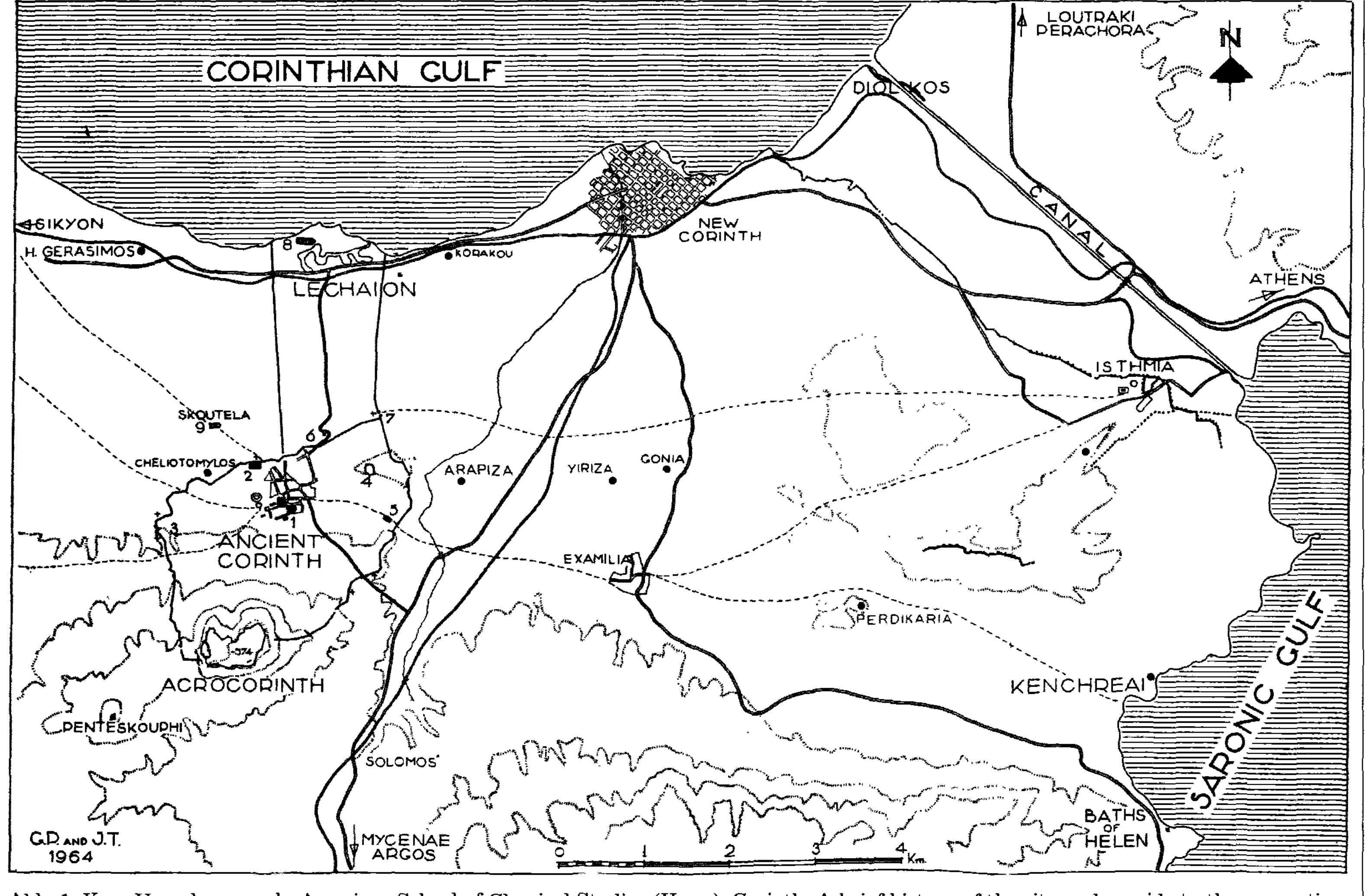


Abb. 1: K. u. Umgebung nach: American School of Classical Studies (Hrsg.), Corinth. A brief history of the city and a guide to the excavations (Athens 1964) Pl. 1.

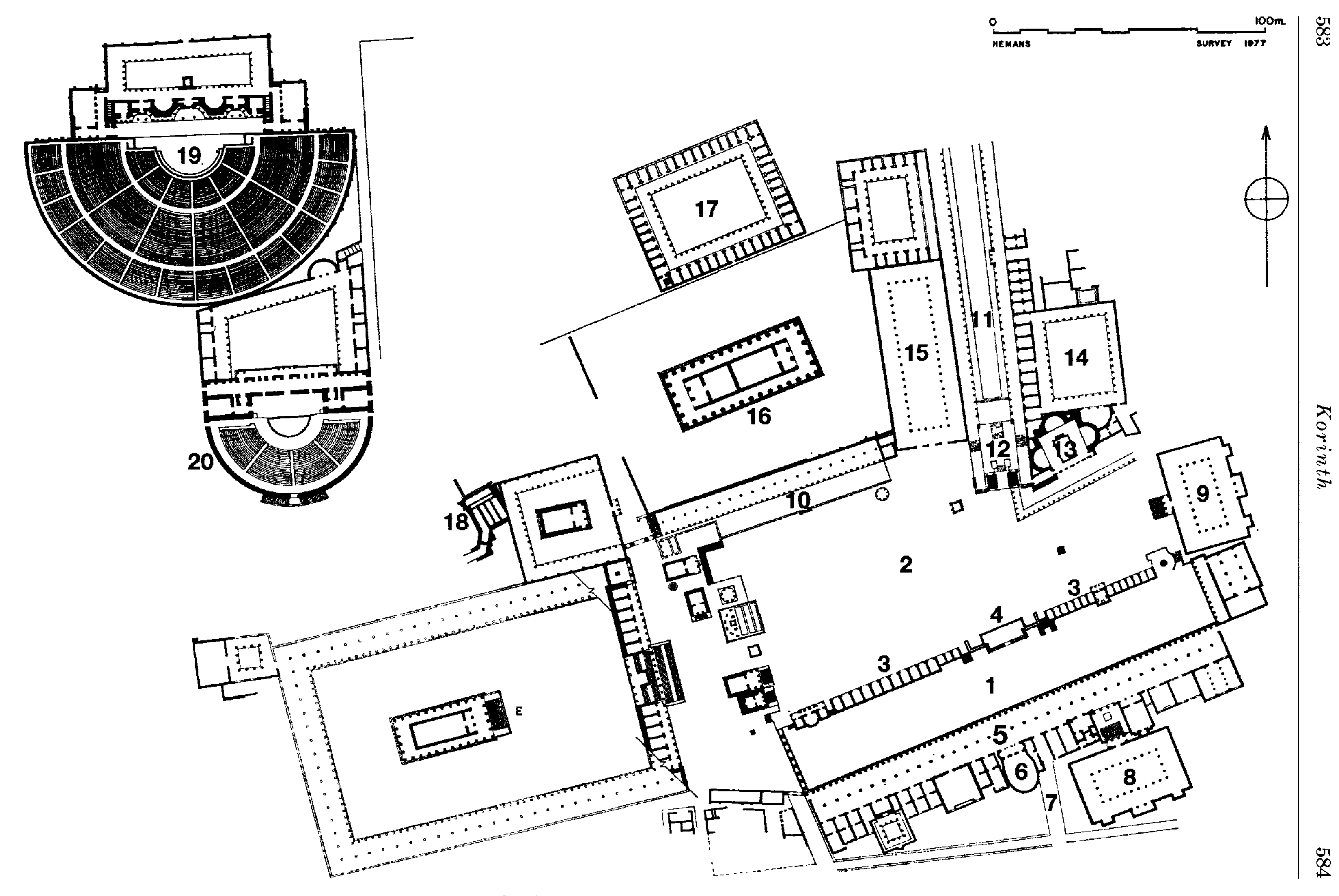


Abb. 2: Plan der antiken Stadt nach: Wiseman, Corinth Fig. 12.
1 Forum civile. 2 Forum vulgare. 3 Zentralläden. 4 Bema. 5 Südstoa. 6 Curie. 7 Kenchreaistraße. 8 Südbasilika. 9 Basilika Iulia. 10 Nordwestläden. 11 Lechaionstraße. 12 Propyläen. 13 Peirenequelle. 14 Peribolos des Apollon. 15 Basilika. 16 Archaischer Tempel des Apollon (?). 17 Nordmarkt. 18 Glaukequelle. 19 Theater. 20 Odeion. E Tempel der Octavia (?).

gerkolonie erfolgte 44 vC. durch Gaius Iulius Caesar als Colonia Laus Iulia Corinthus (oder Corinthiensis; O. Broneer, Colonia Laus Iulia Corinthiensis: Hesperia 10 [1941] 388/90). Die ersten Siedler waren römische Freigelassene (Strab. 8, 6, 23), unter ihnen wahrscheinlich viele Griechisch sprechende (E. T. Salmon, Roman colonisation under the republic [London 1969] 135; Clarke 13), u. Veteranen (Plut. vit. Caes. 57, 8; vgl. auch Appian. Pun. 8, 20, 136), jedoch ist auch mit vielen Griechen u. einem bald einsetzenden Zustrom aus dem Osten zu rechnen, darunter auch *Juden (früheste Erwähnung in einem Brief des Agrippa an *Caligula: Philo leg. ad Gai. 36, 281f). – Die totale Zerstörung K.s durch die Römer, eine bis vor kurzem selbstverständliche Annahme, ist zwar ein Topos der röm. zeitgenössischen Literatur (Auswahl: Wiseman, Corinth 491/4; umfassender Murphy-O'Connor 4/128; eindrücklich die Klage des Antipatros v. Sidon Anth. Pal. 9, 151), wird jedoch durch die Archäologie nicht bestätigt (W. Willis, Corinthusne deletus est: BiblZs 35 [1991] 233/41). Münzfunde, Amphorenstempel u. die Fortführung der Kulte in mehreren Heiligtümern beweisen, dass auch im zerstörten K. das Leben nicht erloschen war (Wiseman, Corinth 493/6; Ch. Williams, Corinth 1977. Forum southwest: Hesperia 47 [1978] 21/3). Das neue K. (etwa 55 ha Gesamtfläche) entstand jedoch als eine an römischen Bedürfnissen orientierte u. mit römischen Baumustern arbeitende Stadt, die das alte Straßennetz weitgehend ignorierte (ders., Corinth 1974. Forum southwest: ebd. 44 [1975] 9/11).

II. Entwicklung in der Kaiserzeit. 24 vC. wurde K. Hauptstadt der von Augustus neu gegründeten Provinz Achaia mit Sitz des Prokonsuls. Über das wirtschaftliche Wachstum geben die Inschriften nur vage Auskunft, zeichnen aber ein klares Bild von den politischen Institutionen (Kent 17/31). Ein erster Höhepunkt war die Proklamation der ‚Freiheit' (Selbstverwaltung u. Steuerfreiheit) der griech. Städte durch Nero 67 nC. bei den panhellenischen isthmischen Spielen (Suet. vit. Ner. 24, 2; nach Plut. vit. Flam. 12, 8 fand der Akt auf dem *Bema [s. u. Sp. 586] des Forums in K. statt). Zwar widerrief Vespasian wenig später diese Rechte, förderte aber tatkräftig den Wiederaufbau der Stadt nach dem Erdbeben von 77 (Kent 42f nr. 82/6). Ein Indiz für den Reichtum K.s schon in der 2. H. des 1. Jh. ist der Übergang vom lokalen Kalkstein zum importierten Marmor als wichtigstem Baumaterial, vor allem für repräsentative Fassaden (Aristid. or. 46, 25 [2, 370 Keil]: in einem Schönheitswettbewerb der Städte würde K. den Rang der Aphrodite einnehmen). Der Hellenisierungsprozess dürfte um die Mitte des 2. Jh. nC. weitgehend abgeschlossen gewesen sein (Dio Chrys. [Favorinus] or. 37, 26: ‚so griechisch wie eure Stadt'). Die bis dahin dominierenden lat. Inschriften gehen zu Gunsten der griech. stark zurück (Kent 18f; Engels 172). Männer wie Aelius *Aristides, Dion Chrysostomos, Favorinus, *Apollonios v. Tyana oder *Galen fanden K. für einen längeren Aufenthalt attraktiv (Wiseman, Corinth 508), obwohl auch im röm. K. das kommerzielle Interesse nach wie vor an erster Stelle stand. Von reichem kultischen Leben zeugen die zahlreichen, wiederholt restaurierten Heiligtümer (s. u. Sp. 588). Der Ruf der Stadt als Vergnügungszentrum Griechenlands war sprichwörtlich. Im 3. Jh. mehrten sich die Anzeichen von Stagnation u. anschließendem Verfall, auch wenn die Schäden des Heruleinfalls 267 gering gewesen zu sein scheinen.

III. Topographie. a. Forum. Erst die Römer machten das in griechischer Zeit noch zu sportlichen Zwecken genutzte u. deshalb wenig bebaute Gelände südlich des archaischen Tempels zum Stadtzentrum (Liste inschriftl. belegter Bauwerke u. Rekonstruktionen: Kent 21; vgl. Wiseman, Corinth 497/502). Das Forum, nicht in typisch römischer Anordnung, hatte schon in der frühen Kaiserzeit weitgehend seine endgültige Form erhalten. Die immensen Ausmaße von 255 × 127 m zwangen zu einer Terrassierung des abschüssigen Geländes. Die lange Reihe der ‚Zentralläden' (Abb. 2, 3) markiert die Teilung des Marktareals in das höhergelegene forum civile (Abb. 2, 1) im Süden mit großen Räumen für die Verwaltung u. das forum vulgare (Abb. 2, 2), den Markt im engeren Sinn, im Norden. Die Mitte dieser Baulinie nimmt das Bema (Abb. 2, 4; vgl. Act. 18, 12; s. oben) ein, eine Rednertribüne (rostra; Kent 128f nr. 322 datiert zwischen 25 u. 50), mit einem Zugang von der oberen Terrasse, flankiert von zwei mit Bänken ausgestatteten (Warte-?) Räumen auf der unteren Ebene, möglicherweise Ort des Paulusverhörs durch Gallio (s. u. Sp. 594f). Den südl. Abschluss des Forums bildete die einigerma-

ßen intakt gebliebene, jedoch schon bald für Verwaltungszwecke umgebaute Südstoa (Abb. 2, 5; Wiseman, Corinth 513/5) mit doppelten Säulenreihen u. der Curie (6) mit halbkreisförmigem Abschluss als Mitte (daneben der Anfang der Straße nach Kenchreai [7]). Die Südbasilika (8) u. die baugleiche Basilica Iulia (9) als östlicher Abschluss werden zu Gerichts- oder Marktzwecken gedient haben. Auf der erst später voll ausgebauten Westseite erhoben sich vor allem kleinere Podiumtempel (Beschreibung: Paus. 2, 2, 6/4, 7). Der westlich anschließende Temenos mit Tempel E (Abb. 2, E; R. Stillwell / R. L. Scranton / S. E. Freeman, Architecture = Corinth 1, 2 [Cambridge, Mass. 1941] 166/236) wird meist mit Octavia in Verbindung gebracht (s. u. Sp. 590), jedoch könnte es sich wegen der erhöhten Lage auf der Schmalseite gegenüber der Basilica Iulia (‚Augusteum') auch um das *Capitolium von K. handeln (Ch. Börker, Forum u. Capitolium von K.: Das ant. Rom u. der Osten, Festschr. K. Parlasca [1990] 1/18).

b. Lechaionstraße. Der Hauptzugang zum Forum erfolgte von Norden über die vom Lechaionhafen heraufführende Straße (Abb. 2, 11) durch ein marmorverkleidetes Propylon (Abb. 2, 12) mit den Wagen des Helios u. Phaeton (Paus. 2, 3, 2), das den schlichten Porosbau der Gründungszeit ersetzt hatte (wahrscheinlich unter Domitian: Ch. M. Edwards, The arch over the Lechaion road at Corinth and its sculpture: Hesperia 63 [1994] 263/308). Ende des 2. Jh. wurde zwischen Propylon u. den Nordwestläden eine Prunkfassade mit vier Kolossalfiguren gefangener **Barbaren eingefügt (zu den zwei Bauphasen H. v. Hesberg, Zur Datierung der Gefangenenfassade in K.: AthMitt 98 [1983] 215/38). Die im Lauf des 1. Jh. ausgebaute 12 m breite Lechaionstraße war von Läden, Bädern u. dem Peribolos des Apollon (Abb. 2, 14) flankiert. Die Peirenequelle (Abb. 2, 13; Hill aO. [o. Sp. 580] 1/114; Elliger 213/5) in der Südostecke war das berühmteste, nach mehrfachen Umbauten zuletzt von Herodes Atticus großartig ausgestaltete Brunnenhaus des ‚wasserreichen K.' (Simonid. frg. 91 [304 Page]). Die mit der korinth. Sagenwelt eng verknüpfte Glaukequelle (Abb. 2, 18) ist nach der Deformierung durch Erdbeben als Brunnenhaus kaum noch zu erkennen.

c. Theater u. Odeion. Das griech. Theater (Abb. 2, 19) aus dem 4. Jh. vC. wurde in römischer Zeit mehrfach umgebaut (R. Stillwell, The theatre = Corinth 2 [Princeton 1952] 41/141). Im 2. Jh. bekam es eine scaenae frons mit Marmorreliefs (M. Sturgeon, Sculpture. The reliefs from the theater = ebd. 9, 2 [ebd. 1977]), im 3. Jh. wurden die Sitzreihen steiler angelegt u. die Orchestra zur Arena ausgebaut. Das Odeion (Abb. 2, 20; O. Broneer, The odeum = ebd. 10 [Cambridge, Mass. 1932]) aus dem 1. Jh. nC., durch einen unregelmäßigen Säulenhof mit dem Theater verbunden, wurde ebenfalls im 2. Jh. durch Herodes Atticus verschönert. Es fasste ca. 3000 Zuhörer.

d. Asklepieion. Das griech. Heiligtum des Asklepios (A. N. Stillwell, The potters' quarter = Corinth 15, 1 [Princeton 1948]) aus dem späten 4. Jh. am Nordrand der Stadt mit Temenosmauer, kleinem dorischen Tempel, Säulenhallen, *Abaton für die *Inkubation u. mehreren Wasserbecken war bis 146 vC. u. dann wieder bis in das 4. Jh. nC. in Betrieb. Auf einem tieferen Niveau, durch eine Rampe für die Kranken mit dem Heiligtum verbunden, lag der Lernabrunnen mit Säulenhof u. drei ‚Banketträumen', die je mit sieben Tischen, elf Klinen u. einer Herdstelle ausgestattet waren. Die Kleinheit der Anlage lässt an eine lediglich lokale Bedeutung denken. Dankinschriften für die Heilung wurden nicht gefunden, jedoch zahlreiche lebensgroße Tonnachbildungen geheilter Gliedmaßen u. Organe als Votivgaben (M. Lang, Cure and cult in ancient Corinth [Athens 1977]).

e. Heiligtum der Demeter u. Kore. Auch bei diesem am Fuß von Akrokorinth gelegenen Heiligtum lässt sich eine Benutzung von der Gründung im 6. Jh. vC. bis ins 4. Jh. nC. nachweisen (N. Bookidis, Ritual dining in the sanctuary of Demeter and Kore at Corinth: O. Murray [Hrsg.], Sympotica [Oxford 1990] 86/94; dies. / J. E. Fisher, The sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth: Hesperia 41 [1972] 283/331). Die schon in griechischer Zeit mehrfach umgebaute u. erweiterte Anlage auf mehreren Terrassen weist als besonderes Kennzeichen zahlreiche Speiseräume mit Tischen u. Klinen, teilweise auch Kochstellen auf. In römischer Zeit war die Zahl der Speiseräume geringer; Scherben von Küchengeschirr erweisen die Fortführung ritueller Mahlzeiten, die jetzt wahrscheinlich im Freien stattfanden. Weitere Kultgebäude kamen hinzu, u. a. ein Tempel (?) auf der obersten Terrasse u. ein etwa 85 Personen fassen-

des Theater mit rechteckig in den Fels gehauener Cavea für kultische Spiele.

f. Privathäuser. Von den Wohnquartieren K.s ist bislang wenig ausgegraben. Die vier aufgedeckten Häuser römischer Zeit sind ein- oder zweigeschossige Konstruktionen; vielstöckige Wohnblocks scheint es nicht gegeben zu haben. Großzügig ist die Villa von Anaploga in einem westl. Stadtviertel (Murphy-O'Connor 155/61).

IV. Götter u. Kulte. a. Kultkontinuität. Im röm. K. wurden die griech. Götter weiter verehrt, auch wenn *Weihinschriften für römische Staatsgötter u. den Kaiserkult überwiegen (Engels 95f). *Poseidon u. Aphrodite blieben die beiden wichtigsten Gottheiten. In den Heiligtümern des *Asklepios, der *Demeter u. Kore (vgl. *Eileithyia) sowie der Aphrodite auf Akrokorinth setzten sich die alten Kulttraditionen fort, wenn auch teilweise in veränderter Form. Selbst ein Lokalkult wie der der Athena Chalinatis (‚mit dem Zügel', den die Göttin dem **Bellerophon zur Bändigung des *Pegasus gab) überlebte auch in römischer Zeit (Paus. 2, 4, 1/4). Trotzdem verloren die meisten traditionellen Gottheiten gegenüber den florierenden *Mysterien- u. oriental. Kulten an Boden.

b. Poseidon. Sein Heiligtum am Isthmus, Ort der alle zwei Jahre gefeierten panhellenischen Spiele, nahm kurz vor der Zeitenwende (Kent 70/3 nr. 153) seinen Betrieb wieder auf u. wurde erneut der Leitung K.s unterstellt. Man reparierte den dorischen Peripterostempel, Sportstätten u. Theater u. errichtete einen Rundtempel für den Meergott Palaimon (O. Broneer, Isthmia 2 [Princeton 1973] 67/95. 99/122). Die Sonderstellung Poseidons, der auch Tempel in Kenchreai u. Lechaion besaß (Paus. 2, 2, 3), erklärt sich aus der engen Bindung K.s ans Meer u. wohl auch aus den zahlreichen Erdbeben (vgl. Homers ‚Erderschütterer'). Auf den Münzen K.s ist Poseidon der am häufigsten abgebildete Gott (K. M. Edwards, Coins 1896/1929 = Corinth 6 [Cambridge, Mass. 1933]; Engels 96f)

c. Aphrodite. Die Liebesgöttin besaß mehrere Tempel in K. u. seinen Häfen (Paus. 2, 2, 3; 10, 4/6; Engels 97/9). Als *Venus Genetrix war sie die mythische Stammmutter *Caesars u. der julischen Dynastie. Ihr berühmtestes, auffallend kleines Heiligtum, von dem so gut wie keine Spuren mehr vorhanden sind (C. W. Blegen, Acrocorinth 3, 1 [Cambridge, Mass. 1930] 3/28), lag auf dem höchsten Gipfel der Akropolis u. war bekannt wegen seiner Tempel-Prostitution (*Hierodulie; Strab. 8, 6, 20; Pind. frg. 122 [107f Snell / Mähler]; s. u. Sp. 596), die allerdings in römischer Zeit nicht mehr ausgeübt wurde (H. Conzelmann, K. u. die Mädchen der Aphrodite: ders., Theologie als Schriftauslegung [1974] 152/66 leugnet sie ganz; dagegen Elliger 238/42). Trotzdem nahm die Liebesgöttin, nicht zuletzt wegen ihrer Beziehung zum Meer (Aristid. or. 46, 23 [2, 369 Keil]), auch in römischer Zeit noch eine Vorrangstellung ein (anders mit Auslassung wichtiger Fakten H. D. Saffrey, Aphrodite à Corinthe: RevBibl 92 [1985] 359/74).

d. Andere Gottheiten. Eine Vorstellung von der Fülle der von den Korinthern verehrten Götter gibt Paus. 2, 1/5. Auffällig neben der Menge von Statuen sind vor allem die vielen kleinen Heiligtümer lokalen Charakters, die meist mit der mythischen Stadtgeschichte in Verbindung stehen (Palaimon, Bellerophon, Peirene, Glauke, Athene Chalinatis u. a.; s. oben). Selbstverständlich genossen in einer Stadt der Handels-, Geschäftsleute u. Handwerker Athene, *Hermes u. Tyche (*Fortuna; die Unberechenbarkeit jeglichen Geschäfts) besondere Verehrung (Engels 99f; Liste der Weihinschriften: Kent 31/8 nr. 50/68).

e. Kaiserkult. Wichtigste Zeugnisse sind die Weihinschriften mit Nennungen des Kultpersonals (flamen, pontifex, augustalis; *Kaiserpriester); dazu gehören 20 von insgesamt 38 lateinischen Kultinschriften (Engels 227_{33f}; Chow 147/54). Nur von Münzen ist ein Tempel der Gens Iulia bekannt (Engels 227_{33}). Die Zuweisung des Tempels E an Octavia (Stillwell, Theatre aO. [o. Sp. 588] 166/236) ist ungewiss. H. S. Robinson, A monument of Roma at Corinth: Hesperia 43 (1974) 470/84 berichtet von Teilen eines Monuments für die Dea Roma mit den Namen der sieben Hügel Roms. Auch wurden die Isthmischen Spiele zu Beginn des 1. Jh. durch alle vier Jahre gefeierte Caesarea erweitert; ferner gab es seit Tiberius Spiele mit dem Namen des regierenden Kaisers (A. B. West, Latin inscr. 1896/1926 = Corinth 8, 2 [Cambridge, Mass. 1931] 31/5 nr. 54). Bezeichnenderweise geht seit Ende 1./Anf. 2. Jh. das Interesse am Kaiserkult u. den röm. Göttern im selben Maß zurück, wie die in griechischer Sprache abgefassten Inschriften zunehmen (s. oben; Engels 101f).

f. Ägyptische Kulte. Der Isis-Sarapis-Kult ist inschriftlich für K. bereits in hellenistischer Zeit nachgewiesen (L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Serapiacae = RGVV 28 [1969] nr. 34a). Paus. 2, 4, 6 bezeugt für das röm. K. je zwei noch nicht entdeckte hl. Bezirke der **Isis u. des *Sarapis. Archäologische Hinweise sind zwei Inschriften, Münzen u. *Lampen mit Isisbildern sowie Köpfe u. ein Statuenfragment des Sarapis (D. E. Smith, The Egyptian cults at Corinth: HarvTheolRev 70 [1977] 201/31; E. J. Milleker, Three heads of Serapis from Corinth: Hesperia 54 [1985] 121/35). Isis wurde in K. mit Sistrum oder kleinem Wasserkrug als Spenderin von Fruchtbarkeit oder mit Segel als Isis Euploia oder Pelagia verehrt. Ihr Hauptheiligtum ist wahrscheinlich mit den halb im Wasser versunkenen Strukturen an der Südwestmole des Kenchreaihafens zu identifizieren (Scranton u. a.). Die Anlage stammt wohl aus der Mitte des 2. Jh. u. sollte etwa 120 Jahre später renoviert werden. In einem apsidial geschlossenen Hof fand man, noch in der Transportverpackung, zwölf Paneele (von ursprünglich ca. 30) aus Glasmosaik in opus sectile mit Darstellungen von Architekturszenen, *Nil-Landschaften u. Einzelfiguren (Homeros, *Platon, Theophrastos sind zu entziffern), die wahrscheinlich friesartig in einer angrenzenden Halle angebracht werden sollten. Das Erdbeben von 365 oder 375 ließ das Ganze im Meer verschwinden. Eine farbenprächtige Schilderung des Isisfestes, das im Frühling bei Wiederaufnahme der Seefahrt gefeiert wurde, gibt Apuleius im 11. Buch der Metamorphosen (‚Der Goldene Esel'); 10, 35, 2 ist Kenchreai als Schauplatz genannt (zum historischen Wert der Schilderung J. G. Griffiths, Apuleius of Madauros. The Isis-Book [Leiden 1975], zur Situierung in Kenchreai ebd. 14/20).

V. Wirtschaft u. Gesellschaft. Das Lob K.s als ‚eine Art Markt, der allen Griechen zugänglich ist, u. nationaler Festplatz' (Aristid. or. 46, 23 [2, 369 Keil]), als Handelsplatz zwischen Europa u. Asien (Strab. 8, 6, 20), als ‚Bug u. Heck Griechenlands' (Dio Chrys. or. 37, 36) war sicher ein Topos, aber trotzdem wohl berechtigt. Nicht nur zZt. der Isthmischen Spiele war K. eine vielbesuchte Stadt. Viele Händler schlossen in K. direkt ihre Geschäfte ab oder waren am *Handel zB. mit ‚großen Krügen' u. Ziegeln beteiligt (J. Heiden, Korinth. Dachziegel = Europ. Hochschulschr. 38, 16 [1987]); begehrte Exportartikel waren vorgefertigte Holzteile (Türen), *Textilien u. Teppiche; eine besondere, in ihrer Zusammensetzung ungeklärte, jedoch wegen ihrer lebhaften Farbe äußerst geschätzte Legierung war die ‚korinth. Bronze' (Plin. n. h. 34, 1. 3, 6/8; D. K. Hill, Art. Erz: o. Bd. 6, 447; Engels 36f; J. Murphy-O'Connor: RevBibl 90 [1983] 80/93). Viele der Paus. 2, 1, 7/5, 1 erwähnten Bronzestatuen werden in K. hergestellt worden sein. Nach Joseph. b. Iud. 5, 201 (vgl. bJoma 38a) war eins der zehn Tore am Tempel in *Jerusalem aus ‚korinthischem Erz' gefertigt; an Wert habe es alle anderen übertroffen, obwohl diese ‚vollständig mit Gold u. Silber überzogen waren' (das Nikanor-Tor auf der Ostseite des Tempelvorhofs, das wahrscheinlich identisch ist mit dem ‚Schönen Tor' in Act. 3, 2. 10; zu den Leuchtern aus dem gleichen Material im Besitz König Agrippas Joseph. vit. 13). – Ferner gab es mehrere Bildhauerschulen in K., vor allem für die Herstellung von Porträtköpfen; aber auch Repliken von klassischen attischen Skulpturen erfreuten sich großer Beliebtheit (B. S. Ridgway, Sculpture from Corinth: Hesperia 50 [1981] 422/48; ebd. 431 mit Abb. 92c zu einem Hermes kriophoros, wohl aus augusteischer Zeit, einem Vorläufer des ‚Guten *Hirten'). Das korinth. *Kapitell soll in K. ‚erfunden' worden sein (Vitr. 4, 1, 8/12); die Notiz ist wohl so zu verstehen, dass der Bildhauer Kallimachos (5. Jh. vC.) als erster dieses Kapitell in seiner kanonischen Form verwendet hat. – Bei der starken industriellen Produktivität der Stadt war ein hoher Anteil von Lohnarbeitern u. Sklaven unausbleiblich. Mit den sinkenden Preisen für Sklavenarbeit konnte das freie Handwerk bald nicht mehr konkurrieren, ein Anstieg der Arbeitslosigkeit war die Folge (Elliger 246/50). Auch wenn in der ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung spätestens seit Hadrian das griech. Element überwog (s. o. Sp. 585), ist andererseits die Rolle der röm. Oberschicht nicht zu unterschätzen. Cn. Babbius Philinus u. Cn. Cornelius Pulcher waren zwei großzügige Stifter (Engels 68/9), dagegen ist von einer griech. Stiftung nichts bekannt. Politisch konnten sich, wenigstens bei strenger Anwendung des Gesetzes, nur Römer betätigen. Die als incolae (im Unterschied zum civis) klassifizierten Nichtrömer waren von Wahlrecht u. Ämtern ausgeschlossen (ebd. 70).

C. Das Christentum in Korinth. I. Paulus. a. Mission. 1. Datierung. Nach dem Misserfolg in **Athen (den Act. 17, 34 notdürftig überdeckt) begab sich *Paulus nach K. u. ließ Silas (= Silvanus der Paulusbriefe) u. Timotheus aus Beroia nachkommen (ebd. 18, 1. 5). Die volkreichste Stadt Griechenlands mit günstigen Verbindungen zu den Gemeinden in Nordgriechenland u. Kleinasien entsprach seiner nicht flächendeckenden, sondern wegen des multiplikatorischen Effekts auf Städte konzentrierten Missionskonzeption (W.-H. Ollrog, Paulus u. seine Mitarbeiter [1979] spricht von ‚Zentrumsmission'; vgl. F. F. Bruce, The Pauline circle [Exeter 1985]). Zudem waren die Aussichten im aufgeschlossenen K. mit einer mobilen Bevölkerung günstiger als im traditionsgebundenen Athen, immer noch dem geistigen Hort Griechenlands. Der lange Aufenthalt von 18 Monaten (Act. 18, 11) ist daher leicht erklärlich, u. die späteren Besuche (20, 3; 2 Cor. 12, 14; 13, 1f geplant) sowie die lebhafte Korrespondenz beweisen, dass K. zum Missionszentrum in Griechenland geworden war (*Christentum I). Mit einiger Wahrscheinlichkeit fällt der Aufenthalt in die Zeit zwischen Frühjahr 50 u. Herbst 51, wie sich dank der Erwähnung des Prokonsuls Gallio Act. 18, 12 u. der in Delphi gefundenen Gallio-Inschrift, die eine Amtszeit für das J. 51/52 wahrscheinlich macht, errechnen lässt (s. u. Sp. 594f; zur Gallio-Inschr. Elliger $233f_{56}$; R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus [1994] 180/4 [Lit.]; zum Judenedikt des Claudius iJ. 49, dessen Datum mit der ‚kürzlichen' Ankunft von Aquila u. Prisc(ill)a in K. Act. 18, 2 harmoniert: Murphy-O'Connor 130/40).

2. Lehrtätigkeit. Dem notorischen Gewerbefleiß der Stadt (vgl. schon Herodt. 2, 167) entspricht die von Lukas mit Nachdruck dargestellte (Act. 18, 2f) Aufnahme einer handwerklichen Tätigkeit, was nach den bisherigen Gepflogenheiten des Paulus nicht selbstverständlich war (zum Sozialstatus des Paulus E. W./W. Stegemann, Urchristl. Sozialgesch.[2] [1995] 256/60; zum ‚Zeltmacher' R. F. Hock, Paul's tentmaking and the problem of his social class: JournBiblLit 97 [1978] 555/64; ders., The social context of Paul's ministry [Philadelphia 1980]; die Alternative ‚Zeltmacher' [jedenfalls Fabrikation von Textilien] oder ‚Lederarbeiter' bleibt umstritten). Der Beginn der Lehrtätigkeit in der Synagoge entspricht dem üblichen Schema; mit auffallender Schärfe jedoch wird der Bruch mit den *Juden gestisch ausformuliert (v. 6): Die endgültige Hinwendung zur Heidenmission ist vollzogen. Sinnfälliger Ausdruck dafür ist die Verlegung der Lehrtätigkeit in das Haus des *Gottesfürchtigen Titius Iustus (v. 7). Eine Lehrtätigkeit in der Synagoge bezeugt Paulus selbst 2 Cor. 11, 24 (Synagogalstrafe), jedoch war ihm für seine Missionstätigkeit die Synagoge, das jüd. Lehrzentrum, letztlich ebenso verschlossen wie aus Statusgründen das griech. *Gymnasium. Ihm blieb das Privathaus, das auch von Philosophen u. Sophisten für Unterrichtszwecke genutzt wurde (S. K. Stowers, Social status, public speaking and private teaching. The circumstances of Paul's preaching activity: NovTest 26 [1984] 59/82).

3. Mitarbeiter. Als Mitarbeiter des Paulus in K. werden Silvanus (Ollrog aO. 17/20) u. Timotheus (P. Trummer, Art. Timotheos: ExegWbNT 3, 860/2), die nach 2 Cor. 1, 19 zum engsten Kreis gehörten, genannt, ferner Apollos (Ollrog aO. 37/41; H. Merkel, Art. Apollos: ExegWbNT 1, 328f), der wie Aquila u. Prisc(ill)a in größerer Selbständigkeit gearbeitet zu haben scheint. Dass sich eine Gruppe auf ihn als geistliche Autorität berufen konnte (1 Cor. 1, 12), Paulus sich aber trotzdem mit ihm als διάκονος u. συνεργός verbunden fühlte (3, 5. 9), beweist die theologische Weite im paulinischen Mitarbeiterkreis, der nicht nur aus Befehlsempfängern bestand (vgl. auch die Mission des bei späterer Gelegenheit nach K. gesandten Timotheus 1 Cor. 4, 17; 16, 10f; 1 Thess. 3, 2). Auch Gemeindemitglieder konnten in die *Mission eingespannt werden (‚Gemeindegesandte': Ollrog aO. bes. 119/25) wie die drei Männer aus K., die nach 1 Cor. 16, 17f Paulus in Ephesus unterstützen sollten.

b. Gallio. Die Vorladung des Paulus vor den Prokonsul Gallio auf Betreiben von Juden bildet den Höhepunkt im K.bericht der lukanischen Apostelgeschichte (Act. 18, 12/7). Als Ort des Geschehens (die Juden schleppten Paulus ἐπὶ τὸ βῆμα [ebd. 12]) kann mit einiger Wahrscheinlichkeit die Tribüne in der Mitte der ‚Zentralläden' (s. o. Sp. 586) ausgemacht werden, auch wenn ein Verhör in einer Gerichtsbasilika (am ehesten in der schon unter Augustus errichteten Basilika an der Lechaionstraße) nicht auszuschließen ist. Jedoch suggeriert Lukas eher ein Geschehen im Freien; eine so turbulente Szene

wie v. 16f wäre in einem offiziellen Amtsgebäude kaum denkbar (Elliger 225/7). Die Anklage der Juden, die Lehre des Paulus verstoße ‚gegen das Gesetz' (νόμος: v. 13; *Nomos), wird von Gallio als nicht in sein Ressort fallend abgewiesen, was jedoch nicht als Beleg für die oft behauptete apologetische Tendenz der Act. genommen werden kann. Gallio, der unter νόμος das jüd. Gesetz, nicht das röm. Recht versteht, nimmt keineswegs für Paulus u. seine Sache Stellung, eher spricht aus seiner Gleichgültigkeit eine gewisse antijüd. Haltung (Elliger 231/7; auch zum Charakterbild des historischen Gallio, des Bruders des jüngeren Seneca).

c. Probleme der paulinischen Gemeinde. Natürlich entwickelte sich auch in K. die frühe Kirche in stetiger Auseinandersetzung mit einem nichtchristl. Umfeld; vgl. etwa das gegenseitige Prozessieren von Christen vor heidnischen Gerichten 1 Cor. 6, 1/8 (A. C. Mitchell, Rich and poor in the courts of Corinth: NTStudies 39 [1993] 562/86; Clarke 59/71). Die meisten Alltagsprobleme, die 1 Cor. anspricht (G. Sellin, Hauptprobleme des 1. Korintherbriefs: ANRW 2, 25, 4 [1987] 2940/3044), lassen sich am besten erklären, wenn man von einer vorwiegend heidenchristlich geprägten Gemeinde ausgeht. Das legen auch 1 Cor. 12, 2 (ἔθνη) u. 6, 9/11 nahe, wo Paulus die Gemeinde an ihre ‚heidn.' Vergangenheit erinnert. Die Auseinandersetzung mit dem Griechentum als grundsätzlichem Problem der Korintherbriefe betont H. D. Betz, Art. Hellenismus III: TRE 15 (1986) 28f. Auch eines der Hauptthemen von 1 Cor., der Streit von Parteien untereinander sowie der Kampf des Paulus gegen das Parteiwesen überhaupt, fügt sich gut in den Rahmen griechischer Streitkultur; Paulus geht es um die den Korinthern abhanden gekommene Solidarität u. damit um die Trennung von Politik u. Religion (vgl. etwa die Häufung antiker Termini für soziale Ungleichheit [1 Cor. 1, 26/9] oder den juridischen Terminus technicus ἀνακρίνειν für die Prüfung der Glaubwürdigkeit des Apostels [ebd. 4, 3f; 9, 39]; L. L. Welborn, On the discord in Corinth. 1 Cor. 1/4 and anc. politics: JournBiblLit 106 [1987] 85/111 mit Parallelen aus dem griech. Schrifttum). Auch der von F. Zeilinger, Krieg u. Friede 1/2 (1992/97) für seinen Kommentar zu 2 Cor. gewählte Titel trifft diesen Zusammenhang (vgl. die Ausführungen zu Form u. Struktur der ‚Apologie' ebd. 2, 11/41 nach den ‚Regeln deliberativer Rhetorik'). – Von einem grundlegend anderen, aber zur Ergänzung notwendigen gruppendynamischen Ansatz geht A. Schreiber, Die Gemeinde in K. = NtlAbh NF 12 (1977) aus. Auf der Basis von 1 Cor. möchte er gruppeninternen Gesetzmäßigkeiten wie Interaktion, Emotion, Normen u. Zielen eine größere Bedeutung beimessen als Umweltfaktoren (ebd. 108). Die Zusammenschau beider Perspektiven könnte die wünschenswerte Tiefenschärfe ermöglichen.

1. ‚Gnosis'. Die betreffenden Kreise, deren Fehlverhalten Paulus tadelt, berufen sich auf Parolen, die aus der kynisch-stoischen Popularphilosophie (*Kyniker) bekannt sind u. damals offenbar in K. propagiert wurden. ‚Alles steht (mir) frei' (1 Cor. 6, 12; 10, 23) ist die schlagkräftigste von ihnen. Paulus schränkt sie ein mit dem ebenfalls an die *Stoa erinnernden ‚Nicht alles ist zuträglich' (‚baut auf'). Man hat das Schlagwort, das möglicherweise auf ein Missverständnis der paulinischen Freiheitsbotschaft zurückgeht, als Ausdruck gnostischen Bewusstseins verstanden (so vor allem Schmithals 186/201; kritisch dazu u. a. R. McL. Wilson, Gnosis and the NT [Oxford 1968] 50/5). Näher liegt die Verbindung mit der griech.-hellenist. Tradition (so etwa T. Söding, Starke u. Schwache. Der Götzenopferstreit in 1 Cor. 8/10 als Paradigma paulinischer Ethik: ZNW 85 [1994] 69/92 bes. 75; zu zwei weiteren ‚slogans' [1 Cor. 6, 13. 18] J. Murphy-O'Connor, Corinth. slogans in 1 Cor. 6, 12/20: CathBiblQuart 40 [1978] 391/6), gerade in K., der Stadt des *Diogenes von Sinope (Dio Chrys. or. 6. 8. 9. 10), dessen mit einem Marmorhund geschmücktes Grabmal noch zZt. des Pausanias an der Kenchreaistraße gezeigt wurde (Paus. 2, 2, 4). Auch die von den Korinthern zur Rechtfertigung sexueller Freiheit angeführte Bauch-Essen-Analogie (1 Cor. 6, 13) lässt an Diogenes denken (vgl. Diog. L. 6, 69 über den Zusammenhang von Bauch u. Sexualität bei Diogenes; zur Vorsicht mahnt A. Wifstrand, Die alte Kirche u. die griech. Bildung [Bern 1967] 11/5, der auf *Diatriben-Motive auch in der jüd. Literatur hinweist).

2. Prostitution. (*Dirne; H. Herter, Die Soziologie der ant. Prostitution: JbAC 3 [1960] 70/111.) Dass in einer Hafenstadt vom Ruf u. mit der Vergangenheit K.s die käufliche Liebe für Paulus ein ernstes Problem darstellte, war nicht anders zu erwarten, wiewohl das unbefangene Verhältnis der Grie-

chen zur Sexualität schon in hellenistischer Zeit verlorengegangen war u. die Römer in der Prostitution eher etwas Artfremdes sahen. 1 Cor. 5, 11 steht der πόρνος an erster Stelle der Lasterhaften, wenn auch πορνεία ein fester Bestandteil der Lasterkataloge ist (A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT [1936] 224f; ebd. 100 zum Vergleich mit nichtchristl. Lasterkatalogen). Aber selbst im zZt. des Paulus noch stark von römischen Sitten u. Anschauungen geprägten K. gab es in der jungen Gemeinde eine Gruppe, die unter Berufung auf die oben angeführte Parole in der käuflichen Liebe kein Problem sah. Wie schwer sich Paulus mit der Widerlegung dieses Standpunktes tat, ist der eigenartigen Beweisführung 1 Cor. 6, 12/20 deutlich anzumerken (Elliger 243/7). Dass Prostitution nicht nur ein moralisches, sondern auch ein theologisches Problem ist, insofern für Paulus der Leib in Kommunikation mit dem *Kyrios steht, also eine ‚Symbiose' mit einer Prostituierten nicht eingehen kann (v. 15), war einem aufgeklärten Korinther nur schwer zu vermitteln.

3. Kultmahl. Die archäologischen Befunde im Asklepieion sowie im Heiligtum der Demeter u. Kore (s. o. Sp. 588f) beweisen die Bedeutung gemeinsamer Kultmahlzeiten auch noch im röm. K. (W. Elliger, Mit Paulus unterwegs in Griechenland [1998] 104/7). Die junge Gemeinde konstituierte sich inmitten einer Fülle von Vereinen u. Zirkeln, die unterschiedliche Zwecke verfolgten, aber fast immer religiösen Charakter hatten (P. Herrmann u. a., Art. Genossenschaft: o. Bd. 10, bes. 94/7. 102/8. 150; E. Plümacher, Identitätsverlust u. Identitätsgewinn. Stud. zum Verhältnis von kaiserzeitl. Stadt u. frühem Christentum [1987] 12/25; zur bis zur Verwechselbarkeit gehenden Nähe heidn. u. christl. ‚Kultgruppen' S. C. Barton / G. H. R. Horsley, A Hellenistic cultgroup and the NT churches: JbAC 24 [1981] 7/41 mit erstaunlichen Parallelen; ferner C. Colpe, Mysterienkult u. Liturgie. Zum Vergleich heidn. Rituale u. christl. Sakramente: ders. / L. Honnefelder / M. Lutz-Bachmann [Hrsg.], Spätantike u. Christentum [1992] 203/28). Wie kompliziert es war, hier eine Grenze zur christl. Mahlfeier zu ziehen, wie leicht traditionelle Vorstellungen in die sich erst herausbildende christl. Praxis eindringen konnten, wird aus den Bemühungen um Klärung 1 Cor. 8. 10. 11, 17/22 deutlich. Ganz konkret stellte sich das Problem beim Verzehr von Götzenopferfleisch. Paulus lässt mit der Differenzierung der ‚Starken' (mit Erkenntnis: γνῶσις, hier Ausdruck eines aufgeklärten Monotheismus) u. ‚Schwachen' die Frage offen, auch wenn er letztlich eine Teilnahme am Tisch des Herrn u. am Tisch der Dämonen für ausgeschlossen hält (10, 21). Von grundsätzlicherer Art waren die Übereinstimmungen im Wesen des Kultmahls, wie es vor allem in den *Mysterienkulten praktiziert wurde: die identitätsstiftende Mahlgemeinschaft, der Mahlteilnehmer als Gast u. κοινωνός des Gottes (Belege: H. Lietzmann, Komm. zu 1 Cor. [1949] 49/51). Diese soziale u. religiöse bzw. heilsgeschichtliche Funktion des Mahls wurde ergänzt durch den Gedächtnischarakter der Eucharistiefeier (1 Cor. 11, 24f). Auch das griech. Kultmahl konnte als Gedächtnismahl verstanden werden (W. Rösler, Mnemosyne in the symposion: Murray aO. [o. Sp. 588] 230/7). Ebenso ist die soziale Gleichberechtigung nur bedingt ein besonderes Kennzeichen der christl. Mahlgemeinschaften. Zumindest als Postulat war sie auch eine Voraussetzung römischer convivia (J. d'Arms, The Roman convivium and the idea of equality: ebd. 308/20; zu den Verhältnissen in K.: Klauck, Gottesdienst). Jedenfalls ist nicht nur die korinth. Mahlpraxis mit ihren Formen u. Wertvorstellungen, sondern auch die ‚Mahltheologie' des Paulus im Horizont römisch-hellenistischer Mahlfeiern zu sehen (Klinghardt 269/95. 364/71; mit anderem Schwerpunkt P. Lampe, Das korinth. Herrenmahl im Schnittpunkt hellenist.-röm. Mahlpraxis u. paulinischer theologia crucis: ZNW 82 [1991] 183/213). – Ob der Dionysoskult mit seinen besonderen Riten in die christl. Mahlfeier hineingespielt hat, lässt sich nicht feststellen; μαίνεσθαι 1 Cor. 14, 23 im Zusammenhang mit der von den Korinthern geschätzten *Glossolalie könnte an Dionysos denken lassen (Klauck, Gemeinde 56f). Immerhin ist bemerkenswert, dass auf dem Forum zwei primitive Kultbilder (ξόανα) des Gottes aus vergoldetem Holz standen (wahrscheinlich röm. Nachbildungen). Die Gesichter waren rot, mit der *Farbe des *Blutes als Kraft des Lebens u. zugleich als Symbol von Leiden u. Sterben, gefärbt (G. Casadio, Dioniso e il sangue di Penteo nel culto di Corinto: F. Valloni [Hrsg.], Sangue e antropologia nella liturgia 1 [Roma 1984] 87/117). Nach der ko-

rinth. Kultlegende (Paus. 2, 2, 6f) wurden die Bilder in Erinnerung an den Mythos von der Zerfleischung des Pentheus aufgestellt.

d. Juden u. Judenchristen. *Judenchristen wird es in der Gemeinde von K. von Anfang an gegeben haben (1 Cor. 7, 18; 10, 32; 12, 13); zu den profiliertesten gehörten Aquila u. Prisc(ill)a sowie Apollos. Glaubhaft ist auch eine stärkere Zunahme durch den Übertritt des Synagogenvorstehers Crispus (Act. 18, 8; vgl. 1 Cor. 1, 14). Archäologisch sind zwei Synagogen in K. nachgewiesen, die ältere durch ein in der Nähe der Propyläen gefundenes Inschriftenfragment: ΣΥΝΑΓΩΓΗ ΕΒΡ[ΑΙΩΝ (frühestens 3. Jh.: B. Meritt, Greek inscr. 1896/1927 = Corinth 8, 1 [Cambridge, Mass. 1931] 78f nr. 111), die jüngere durch ein im Theater gefundenes reliefiertes Türsturzfragment mit der Darstellung von drei je durch Lulab u. Etrog getrennten siebenarmigen Leuchtern (4./5. Jh.: R. Scranton, Mediaeval architecture in the central area of Corinth = Corinth 16 [Princeton 1957] 25f). – Die 1 Cor. 1, 12; 3, 22 erwähnte Kephaspartei war vermutlich eine von *Petrus getaufte u. später in K. zugezogene judenchristl. Gruppe. Ein Aufenthalt des Petrus in K. wird von den meisten Forschern nicht in Erwägung gezogen (anders P. Vielhauer, Paulus u. die Kephaspartei in K.: NTStudies 21 [1975] 341/52). Die Gegner, mit denen sich Paulus in 2 Cor. 11, 22 auseinanderzusetzen hat (,Hebräer, Israeliten, Nachkommen Abrahams'), spiegeln gegenüber 1 Cor. eine neue Situation wider. Wahrscheinlich handelt es sich um hellenistisch-judenchristliche Wandermissionare, die 10, 12/8 deutlich als Eindringlinge charakterisiert werden u. in erster Linie gegen die Person des Paulus, nicht etwa gegen die von ihm propagierte Gesetzesfreiheit polemisieren (F. Lang, Paulus u. seine Gegner in K. u. Galatien: Geschichte, Tradition, Reflexion, Festschr. M. Hengel 3 [1996] 417/34; ähnlich G. Friedrich, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: ders., Auf das Wort kommt es an [1978] 218/20). – Im übrigen ist über das Judentum in K. merkwürdig wenig bekannt, obwohl anzunehmen ist, dass nach der ,Judenvertreibung' aus Rom durch Claudius iJ. 49 viele Juden, unter ihnen Aquila u. Prisc(ill)a (Act. 18, 2), in das wirtschaftlichen Erfolg versprechende K. gekommen sind, wo es bereits eine jüd. Gemeinde gab. Im J. 64 wurden 6000 jüd. Kriegsgefangene als Zwangsarbeiter aus Galiläa nach K. zur Durchstechung des Isthmus gebracht (Joseph. b. Jud. 3, 540; s. o. Sp. 579f). Zu den dürftigen Inschriftenfunden Schürer, History 3, 1, 65f. – Ein Graffito auf einer Terrakottalampe beschwört zur Erfüllung eines Wunsches den ,großen (?) Gott Sabaoth, *Iao, *Baal' (J. Wiseman, The gymnasium area at Corinth, 1969/70: Hesperia 41 [1972] 30f).

e. Sozialstruktur der Gemeinde. Auch wenn in K. die sozialen Unterschiede größer waren als in anderen griech. Städten, lässt sich der Mythos vom proletarischen Ursprung der christl. Gemeinde K.s nicht halten (zur Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden Stegemann aO. [o. Sp. 593] 249/61). Die unreflektierte Übertragung des gängigen Schichten- oder Pyramidenmodells von der röm. Gesellschaft auf die christl. Gemeinden ist nicht zulässig (G. Schöllgen, Probleme der frühchristl. Sozialgesch.: JbAC 32 [1989] 23/40; ders., Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden?: NTStudies 34 [1988] 71/82). Nach 1 Cor. 1, 26 gab es in der korinth. Gemeinde Weise, Einflussreiche u. Vornehme, wenn auch nur in geringer Zahl (Theißen, Schichtung 231/71; Clarke 41/5; Chow 88/93; Sellin 29/44). Auf diese Minorität kam es Paulus an, denn von ihr konnte er mehr erwarten. Zu denken ist an Aquila u. Prisc(ill)a, Titius Iustus (Act. 18, 7) u. Gaius (Rom. 16, 23), an den Synagogenvorsteher Crispus (Act. 18, 8) u. den ,Stadtkämmerer' (οἰκονόμος) Erastus (Rom. 16, 23; zur Frage seiner Identität mit dem inschriftl. belegten Erastus: Theißen, Schichtung 236/45; Elliger 227/30; Clarke 46/57), ferner an die Besitzer von größeren Häusern, in denen sich die Gemeinde versammeln konnte (aus paulinischer Zeit bislang nur die Villa von Anaploga [s. o. Sp. 589]; Elliger, Paulus aO. [o. Sp. 597] bekannt; zu den ,Hauskirchen' W. Rordorf, Was wissen wir über die christl. Gottesdiensträume in vorkonstantinischer Zeit: ZNW 55 [1964] 110/28; H.-J. Klauck, Hausgemeinde u. Hauskirche im frühen Christentum [1982] 15/20; ders., Gemeinde 23/30; G. Schöllgen, Art. Haus II: o. Bd. 13, 803f). Zur Stellung der *Frau gibt 1 Cor. 11, 2/16 einen Hinweis. Aus v. 5 geht hervor, dass sie als Beterin u. Prophetin aktiv am Gottesdienst beteiligt war. Ob jedoch die ,Unverhülltheit' des Kopfes als Zeichen der Emanzipation vom röm. Ritualismus gedeutet werden darf (R. Oster, When men wore veils to worship. The hist. context of 1 Cor. 11, 4: NTStudies 34 [1988]

481/505), ist fraglich, da der Begriff auch das ‚aufgelöste' Haar bezeichnen kann (ausführlich zSt. W. Schrage, Der 1. Brief an die Korinther = EvKathKomm 7 [1991]). Act. 18, 18. 26; Rom. 16, 3; 2 Tim. 4, 19 ist Prisc(ill)a vor ihrem Mann genannt; offenbar war sie die wichtigere Persönlichkeit in der Gemeinde. Hinzuweisen ist ferner auf die ‚Diakonin' Phoibe aus Kenchreai. Nach Rom. 16, 2 (προστάτις) hat sie, wohl als vermögende Hausbesitzerin, Paulus u. wahrscheinlich auch andere Reisende in der Hafenstadt betreut (G. Lohfink, Weibliche Diakone im NT: G. Dautzenberg u. a. [Hrsg.], Die Frau im Urchristentum [1983] 324/79; K. Thraede, Art. Frau: o. Bd. 8, 229/32; W. A. Meeks, The first urban Christians [New Haven 1983] 67/72, zu Aquila u. Prisc(ill)a ebd. 59. 133).

II. Die nachpaulinische Zeit bis 550/51. a. Erster Clemensbrief. Die schriftlichen Quellen über die Entwicklung der korinth. Gemeinde in diesem Zeitraum sind äußerst dürftig (A. Bon, Le Peloponnèse byzantin jusqu'en 1204 [Paris 1951] 5/9; Konidares 387/90. 405/9). Lediglich der um 96 geschriebene 1. Clemensbrief (*Clemens Romanus; O. B. Knoch, Im Namen des Petrus u. des Paulus. Der Brief des Clemens Romanus u. die Eigenart des röm. Christentums: ANRW 27, 1 [1993] 3/54) gewährt noch einmal einen tieferen Einblick in die Verhältnisse der korinth. Gemeinde. Das ihr anfangs zuteil werdende Lob (fester Glaube, liebenswerte Frömmigkeit, hoher Stand der christl. Bildung) ist rhetorische Übertreibung u. steht in Widerspruch zum Hauptthema des Briefs, der Aufforderung zur Wiedereinsetzung der abgesetzten Presbyter. Aufschlussreich sind indirekte Angaben über Organisation (statt eines monarchischen Bischofs ein Kollegium von Ältesten), Gottesdienst, Armenfürsorge u. anderes. Der Leitgedanke der Eintracht (*Homonoia) beweist, dass das schon von Paulus bekämpfte Grundübel der korinth. Kirche immer noch virulent war, jetzt wohl im Zusammenhang mit der Umstrukturierung der Gemeinden aE. des 1. Jh. Insofern ist der Brief, in dem ‚Gehorsam' u. ‚Ordnung' als Kernbegriffe immer wieder auftauchen, das erste Beispiel für eine neue Gattung der kirchlichen Literatur: die Kirchenordnung. Wegweisend ist der Versuch, religiöse u. ethische Erkenntnisse des Heidentums aufzugreifen u. dem eigenen theologischen Denken dienstbar zu machen (ebd. 54).

b. Bischöfe. Unbestritten war K. bis zur Loslösung Ostillyriens vom röm. Patriarchat 732 Metropolis von ganz Achaia (Bon aO. 5) mit bis zu 46 Suffraganbistümern, von denen einige, wie Athen u. Patras, später selbständig wurden (Max v. Sachsen, Das christl. Hellas [1918] 62f). Der erste Versuch Illyriens, sich vom röm. Patriarchat zu lösen, fällt in die Zeit Bonifatius' I (418/22). Da die illyrischen Bischöfe mit der von Rom verfügten Neubesetzung des Bischofstuhls von K. nicht einverstanden waren, wandten sie sich an Kpel. Theodosius II verfügte daraufhin, dass alle kirchlichen Streitfälle des Illyricum fortan in der östl. Reichshauptstadt vorzutragen seien (Cod. Theod. 16, 2, 45). Mindestens bis zum Ende des 2. Jh. genoss K. auch über die Grenzen Griechenlands hinaus großes Ansehen. Das zeigt u. a. die Persönlichkeit des Dionysios, Bischof v. K. um 170/90 u. einer der wenigen Bischöfe der frühen Kirche, von denen sich eine konkrete Vorstellung gewinnen lässt (K. L. Noethlichs, K. Ein Außenposten Roms?: Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC Erg.-Bd. 34 [2002] 232/47 [Lit.]). Von seiner ausgedehnten Korrespondenz sind sieben auch für die Öffentlichkeit bestimmte (deshalb ‚katholische') Briefe, u. a. an die Kirchen von Lakedaimon, Athen u. Rom, aber auch etwa von *Kreta u. Pontus, bekannt (Eus. h. e. 4, 23), jedoch nur in kurzen Frg. erhalten. Die Briefe hatten seelsorgerlichen Charakter u. sollten bei der Bewältigung innerkirchlicher Probleme hilfreich sein. Ein Leitmotiv war der Kampf gegen jegliche Häresie. Der Nachfolger des Dionysios, Bakchyllos (um 190), machte sich einen Namen durch sein Eingreifen im *Osterfest-Streit. In einer Eusebius noch vorliegenden Schrift (h. e. 5, 22f; Hieron. vir. ill. 44 [142 Ceresa-Gastaldo] spricht von einem elegans liber) bekämpfte er die quartodezimanische Praxis. – Von anderen Bischöfen ist nur wenig bekannt (M. Le Quien, Oriens Christianus 2 [Paris 1740] 155/68). Dass eine späte Tradition Apollos, Silas u. Sosthenes zu den ersten Bischöfen von K. macht, ist naheliegend, aber unglaubhaft. Die meisten namentlich bekannten Bischöfe werden als Briefschreiber bzw. -empfänger oder als Konzilsteilnehmer genannt. Wichtig blieb der Kampf gegen Häresien (Apollonios Ende 2. Jh. gegen den syr. Gnostiker Kerdon, Hesiod gegen den Arianismus); aber auch von Auseinandersetzungen mit Rom ist mehrfach die

Rede (R. Janin, Art. Corinthe: DictHistGE 13, 878).

c. Martyrer u. Kirchen. Das ‚christl.‘ K. hat sein Aussehen im Stadtzentrum bis zur justinianischen Zeit nicht grundlegend verändert, trotz aller durch *Erdbeben u. andere Katastrophen immer wieder notwendig gewordenen Aufbauarbeiten (Scranton, Architecture aO. [o. Sp. 599] 6/26). Die ‚Zentralläden‘ (s. o. Sp. 586f) wurden durch eine 130 m lange Treppenflucht ersetzt, jedoch blieb das Bema erhalten, jetzt von zwei Brunnen eingefasst. Die Basilica Iulia wurde umgebaut u. diente vielleicht als Metropolis, das angrenzende Südostgebäude möglicherweise als Bischofspalast (zu den byz. Umbauten mit problematischen Datierungen S. S. Weinberg, The southeast building = Corinth 1, 5 [Princeton 1960] 31. 47/51). Die Veränderungen am Peribolos des Apollon könnten auf eine Verwendung als Kirchenbezirk hinweisen, während die neue Funktion der über das 6. Jh. hinaus erhalten gebliebenen Tempel der Westterrasse unbekannt ist. Fast alle ganz oder teilweise freigelegten frühchristl. Kirchen liegen außerhalb oder am Rand der Stadt u. sind mit Martyrerkulten verbunden. Etwa 25 Namen sind bekannt, jedoch sind fast alle Nachrichten legendär ausgestaltet. Konidares 402 nennt 16 Namen von Martyrern, die unter dem Prokonsul Jason bei den decischen Verfolgungen in K. zu Tode kamen.

1. Lechaionbasilika (Pallas, K. 769/76; ders., Monuments 165/71.) Die mit über 200 m Gesamtlänge größte griech. Basilika liegt am Nordhafen der Stadt. Mit großem Atrium, halbkreisförmigem Vorhof, Innen- u. Außennarthex, Querschiff u. durch Pilaster u. Blendbögen gegliederten Langwänden war sie ein besonders prunkvolles Kultgebäude, der Beliebtheit des großen korinth. Martyrers Bischof Leonides angemessen; um 258 (F. Halkin, Saint Léonide et ses sept compagnes martyrs à Corinthe: EpetHetByzSp 23 [1953] 217/23) erlitt er zusammen mit sieben Jungfrauen den Martyrertod durch Ertränken (Max v. Sachsen aO. 52f). Das *Baptisterium (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 249) mit großem Vorraum, Vierkonchenbau u. achteckigem Taufraum scheint älter als die um 450 begonnene Basilika zu sein u. könnte ursprünglich ein Martyrion gewesen sein.

2. Basilika des Kodratos (Quadratus) (Pallas, K. 777/80; ders., Monuments 156/63.) Die ebenfalls dreischiffige Basilika mit Bestattungskapelle u. Hagiasma des Martyrers, der unter Decius oder Valerian zusammen mit fünf anderen sein Leben verlor, stammt aus dem späten 4. Jh. (in einer Kirchenode [Max von Sachsen aO. 51f] erscheinen diese Heiligengräber als ‚Schutzmauern‘ der Stadt; die Passio BHG 357 erklärt die Entstehung des Hagiasma: Pass. Coronat. 4, 13 [ASS Mart. 2, 8]). Die Kirche liegt an dem großen, bis ins 12. Jh. von Christen benutzen Nordfriedhof der antiken Stadt beim Asklepieion. Ein Grab in der Kirche trug die Inschrift: ‚Hl. Kodratus, denke an deinen Diener‘. Das Grab des Bischofs Eustathios (4./5. Jh.) besaß eine Libationsöffnung. Die Gräber sind sonst auffallend schlicht (wenig Funde, auf den Grabsteinen selten mehr als Name u. Sterbedatum [Kent aO. 172/204 nr. 522/685]) u. bezeugen die Armut K.s in frühbyzantinischer Zeit.

3. Basilika vom Kraneion (Pallas, K. 779/85; ders., Monuments 154/6.) An die am Kenchreaitor noch innerhalb der Mauern gelegene dreischiffige Basilika aus dem 6. Jh. mit Baptisterium (Ristow aO. nr. 155), doppeltem Narthex u. integriertem Querschiff sind zahlreiche Totencubicula angebaut, darunter eine *Cella Trichora.

4. Basilika von Kenchreai (Pallas, K. 785/7; ders., Monuments 171f.) Die ursprünglich fünfschiffige, nach Erdbebenschäden auf drei Schiffe reduzierte Basilika mit Baptisterium (Ristow aO. nr. 847) aus dem späteren 4. Jh. liegt auf der Südostmole des röm. Hafens in direkter Verbindung mit dem Isisheiligtum (s. o. Sp. 591) u. wurde durch die Erdbeben von 550/51 zerstört.

5. Basilika von Akrokorinth (Pallas, K. 791/3.) Der Befund der zT. über dem alten Aphroditeheiligtum (s. o. Sp. 589) unter Verwendung von Spolien errichteten Basilika mit Baptisterium (Ristow aO. nr. 247) ist kaum erhalten. Ihre Errichtung erfolgte nach der Erdbebenkatastrophe von 550/51, als sich nach der Aufgabe der Unterstadt das Leben nach Akrokorinth verlagerte. Den Sturm der Heruler iJ. 267, das Erdbeben von 365 (neben zahlreichen anderen), die Plünderung durch Alarich 395, die Pest von 542 hatte die Stadt überstanden. Jetzt waren die Kräfte für Jhh. bis zum Beginn der mittelbyz. Zeit erschöpft (zur mittelalterl. Stadtgeschichte J. H. Finley Jr., Corinth in the MA: Speculum 7 [1932] 477/99).

C. K. Barrett, Christianity at Corinth: BullRylLibr 46 (1963/64) 269/97. – L. Cerfaux, L'église des Corinthiens = Témoins de Dieu 7 (Paris 1946). – J. K. Chow, Patronage and power. A study of social networks in Corinth = JournStudNT 75 (1992). – A. D. Clarke, Secular and Christian leadership in Corinth = ArbGeschAntJud 18 (Leiden 1993). – W. Elliger, Paulus in Griechenland[2] (1990). – D. Engels, Roman Corinth (Chicago 1990). – H. N. Fowler, Introduction, topography, architecture = Corinth 1, 1 (Cambridge, Mass. 1932). – V. P. Furnish, Corinth in Paul's time: BiblArchRev 14 (1988) 3, 14/27. – J. G. Hawthorne, Cenchreae. Port of Corinth: Arch. 18 (1965) 191/200. – J. H. Kent, The inscr. 1926/50 = Corinth 8, 3 (Princeton 1966). – H.-J. Klauck, Gemeinde, Amt, Sakrament (1989) 37/45; Der Gottesdienst in der Gemeinde von K.: ebd. 46/58; Gemeinde zwischen Haus u. Stadt. Kirche bei Paulus (1992) 11/44. – M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl u. Mahlgemeinschaft. Soziologie u. Liturgie frühchristl. Mahlfeiern = TextArbNtlZeit 13 (1996) 269/371. – G. I. Konidares, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ἑλλάδος 1 (Ἀθῆναι 1954/60). – J. Murphy-O'Connor, S. Paul's Corinth. Texts and archaeol. (Wilmington 1983). – D. J. Pallas, Art. K.: RBK 4 (1990) 746/811; Les monuments paléochrétiens de Grèce découverts de 1959 à 1973 = StudAntCrist 5 (Città del Vat. 1977) 153/72. – H. S. Robinson, The urban development of ancient Corinth (Athens 1965). – J. B. Salmon, Wealthy Corinth. A hist. of the city to 338 B. C. (Oxford 1984). – W. Schmithals, Die Gnosis in K. = ForschRelLitATNT NF 48 (1956). – A. Schreiber, Die Gemeinde in K. Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von K. auf der Basis des 1. Korintherbriefs = NtlAbh NF 12 (1977). – R. L. Scranton / J. W. Shaw / L. Ibrahim / R. Brill, Kenchreai. Eastern port of Corinth 1/2 (Leiden 1976/78). – G. Sellin, Die Armen u. die Reichen in K.: H. W. Dannowski (Hrsg.), Die Armen u. die Reichen = Kirche in der Stadt 3 (1993) 29/44. – E. S. Smith, The Egyptian cults at Corinth: HarvTheolRev 70 (1977) 201/31. – G. Theissen, Soziale Schichtung in der korinth. Gemeinde: ZNW 65 (1974) 232/72; Die Starken u. die Schwachen: EvTheol 35 (1975) 155/72. – F. J. de Waele, Art. Korinthos: PW Suppl. 6 (1935) 182/99; Corinthe et s. Paul = Les hauts lieux de l'hist. 15 (Paris 1961). – L. L. Welborn, On the discord in Corinth. 1 Cor. 1/4 and ancient politics: JournBiblLit 106 (1987) 85/111. – Ch. K. Williams, Corinth and the cult of Aphrodite: Corinthiaca, Festschr. D. A. Amyx (Columbia 1986) 12/24. – J. Wiseman, The land of the ancient Corinthians = Studies in Mediterranean archaeol. 50 (Göteborg 1978); Corinth and Rome 1: ANRW 2, 7, 1 (1979) 438/548.

Winfried Elliger.

Korkyra s. Kerkyra (Ionische Inseln): o. Bd. 20, 766/73.

Korn s. Ähre: o. Bd. 1, 138/40; Brot: o. Bd. 2, 611/20.

Korporation s. Genossenschaft: o. Bd. 10, 83/155.

Korruption s. Bestechung (Bestechlichkeit): RAC Suppl. 1, 1042/88.

Korsika s. Sardinia (Corsica).

Korybanten s. Kabiren: o. Bd. 19, 908/13.

Kosmas Indikopleustes.

I. Name, Person, Werke. Als ‚K. I.' ist ein spätantiker Schriftsteller bekannt, der sein Hauptwerk, betitelt ‚Christliche Topographie des ganzen Kosmos' (Χριστιανικὴ τοπογραφία περιεκτικὴ παντὸς τοῦ κόσμου [top.: SC 141. 159. 197 Wolska-Conus]), Mitte des 6. Jh. nC. in *Alexandria (top. 2, 1. 6, 2; Anastos), offensichtlich anonym, publizierte. Er selbst nennt sich betont ‚einen Christen' (im Unterschied zu ‚Scheinchristen'; top. 1, 3f). Der Name ‚Kosmas' (nicht vor 10. Jh. belegt) ist wahrscheinlich vom Titel des Werkes abgeleitet. Der Beiname ‚der Indienfahrer' (allein in der Nebenüberlieferung verwendet) scheint gefolgert aus eigenen Angaben zu Beruf (ebd. 2, 54. 56: Händler) sowie Reisen im Roten Meer u. bis zum Pers. Golf in Richtung des ‚inneren Indiens' (ebd. 2, 29f. 54/6 [Adulis-Aufenthalt; **Axomis]; 3, 65 [Sokotara]) u. nacherzählten Berichten über *Indien u. Ceylon (11, 13/24). Vermutung bleibt die mit einer armen. Nennung gestützte Gleichsetzung mit einem Konstantinos aus Antiochien (W. Wolska-Conus, Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alex.: RevÉtByz 47 [1989] 28/30; dagegen Uthemann 498). Sonst ist über das Wirken des Autors nicht viel bekannt. Eine systematische höhere Bildung (*Enkyklios Paideia) hat K. nicht erfah-

ren (top. 2, 1). Sein Stil ist schlicht. Fehler der Syntax bemerkte Photios (bibl. cod. 36 [1, 21f Henry]). Die ‚Topographie' schrieb K. in vorgerücktem Alter (top. 2, 1). In dieser werden ihm an weiteren Werken zugeschrieben: a) ein Kommentar zum *Hohenlied (ebd. 8, 3, 1/4), b) ein Geographie-Buch (ebd. prol. 1, einem Konstantinos gewidmet, nach Wolska-Conus zT. in top. 11 u. 12 erhalten) sowie c) eine Schrift über ein astronomisches Instrument zur Nachbildung der Sternbewegung (ebd. prol. 2, einem Diakon Homologos gewidmet; zu b. u. c. Uthemann 517f). – Als wichtigsten Lehrer nennt K. einen Patrikios ‚aus dem Land der Chaldäer' (top. 2, 2; 8, 25), identifiziert als der Iraner u. ehemalige Zoroastrier Mar Aba, der nach Konversion u. Taufe an der *Hochschule in Nisibis (o. Bd. 15, 902f) studierte u. zeitweilig, wohl vor 531/32, in Alexandria unter unklaren Umständen biblische *Exegese lehrte, bevor er, in das Sasanidenreich zurückgekehrt, 540/52 als Katholikos v. Seleukeia-Ktesiphon amtierte u. der Kirche *Persiens den im Imperium Romanum zunehmend verfemten *Theodor v. Mops. (gest. 428 [429]) zum maßgeblichen Kirchenlehrer bestimmte (Synode des Mar Aba vJ. 544 [J. B. Chabot, Synodicon orientale (Paris 1902) 561]). In den christologischen Auseinandersetzungen seiner Epoche akzeptiert K. eine Zwei-Naturen-Lehre (top. 5, 131) u. wendet sich gegen die Gegner des Chalcedonense (ἀποσχίσται; 10, 19, 7; Uthemann 515f). Nichts spricht dafür, dass K. gleich seinem Reisegefährten Menas (top. 2, 56) Mönch wurde (Hs. ‚L': Κοσμᾶ μοναχοῦ) u. seine Schriften in einem Kloster verfasste (so Gelzer 110f; H. Gerstinger: o. Bd. 2, 747 u. a.).

II. Die ‚Christliche Topographie'. a. Textüberlieferung. Das Werk liegt handschriftlich in zwei Redaktionen vor: ‚V' (vertreten durch Vat. gr. 699; 9. Jh.) u. ‚LS' (Sinait. gr. 1186 u. Laur. Plut. IX, 28; 11. Jh.). Letztere Fassung mit ihren zwölf Büchern gilt für gewöhnlich als Autorschrift des K., möglicherweise zusammengestellt aus verschiedenen Texten u. realisiert in mehreren Phasen. Text u. handschriftliche Überlieferung lassen wenigstens fünf einander folgende Publikationen erkennen, von denen die beiden letzten kaum noch K. selbst zugeschrieben werden können (Uthemann 499/531):

1. Die Grundschrift. Sie entstand zwischen 540 u. 552 (top. 2, 2), genauer 543 u. 547 (Uthemann 526f), umfasste die heutigen Bücher 2 bis 5 (ohne 2, 103/10) u. ist an einen Alexandriner Pamphilos aus Jerusalem adressiert. Sie will eine Exegese des *Hexaemeron vorlegen, die der Intention der Bibel, dem einen σκοπός von AT u. NT, gerecht wird u. darum im Ausgang vom verheißenen Eschaton, ‚der zukünftigen Katastase' (top. 2, 3, 7f), die bibl. Protologie bedenkt. Vor allem will sie die in Gen. 1 bezeugte Gestalt des *Kosmos beschreiben u. das sphärische Weltbild durch den Aufweis widerlegen, dass einzig die Aussagen der Bibel ‚die Phänomene wahren' u. den Gegebenheiten der Natur, d. h. der Physik, der Geographie u. Astronomie, entsprechen (top. 2, 12/6). Der lange ‚Traktat über die zwei Katastasen' (ebd. 5, 67/219. 241/4), der Soteriologie u. Eschatologie aus AT u. NT zu begründen sucht, stammt nicht von K., sondern geht auf Mar Aba oder seine engere Umgebung zurück.

2. Ausgabe in fünf Büchern. Der Grundschrift wurde später ein kleiner Traktat (Buch 1) hinzugefügt, der gegen christliche Zeitgenossen polemisiert, die am sphärischen Weltbild der Antike festhielten, außerdem Buch 2 um §§ 103/10, wahrscheinlich aus einem schon vorliegenden Text, ergänzt.

3. Erweiterung durch Buch 6. Die erweiterte Grundschrift erhielt sodann einen ‚Anhang', die ‚sechste Abhandlung' Über die Größe der Sonne. Inhaltlich enthält sie überdies a) die Aufzählung biblischer Aussagen, die zeigen, dass Gott im Beginn die beiden Katastasen geschaffen hat (top. 6, 14/24), und b) eine eschatologisch argumentierende Polemik gegen 1) die paganen Vertreter des sphärischen Weltbildes, die einen ewigen Kosmos annehmen, 2) die Manichäer als deren Adepten sowie 3) gegen Juden u. Samaritaner, die zwar keine Anhänger des sphärischen Weltbildes seien, aber die bibl. Aussagen über die zweite Katastase nicht begreifen (6, 24/34). Der dem ‚Anhang' zugrundeliegende Text entstand nach 547.

4. Die Edition ‚V'. Sie besitzt vier neue Texte, die heutigen Bücher 7 bis 10. Diese greifen Themen der Grundschrift auf, um a) die wichtigsten Texte im Blick auf einen bestimmten Gegner (*Johannes Philoponos?) gestraffter darzustellen (Buch 7: Über den ewigen Bestand der Himmel), um b) Details ausführlicher zu bedenken (Buch 8 [zu Jes. 38, 9/20 LXX] u. 9 [bibl. Begründung des Kalenders]) u. um c) durch Kommentare zu Testi-

monien die Übereinstimmung der ,Topographie' mit kirchlicher Tradition zu beweisen (Buch 10). Die Edition ,V' (Wolska-Conus: ,copie révisée') unbestimmten Erscheinungstermins wurde nicht unbedingt von K. persönlich besorgt, jedoch alle ihre Bücher höchstwahrscheinlich von ihm selbst verfasst. – Das patristische *Florilegium in Buch 10 war ursprünglich Teil einer Schrift, in der auch eine Anthologie aus paganen Quellen das von K. vertretene Weltbild stützte. Noch zu Lebzeiten (top. 10, 62) des Theodosios v. Alex. (gest. 566 in Kpel) wurde es erweitert aus Predigten rezenter anti-chalcedonensisch gesinnter Patriarchen v. Alexandrien. Deren Konfessionszugehörigkeit charakterisiert nicht K. u. seinen Kreis, sondern ihre Gegner (ebd. 10, 62). Das Datum der Erweiterung bildet keinen terminus ante der Edition ,V'.

5. Die Edition ,LS'. Sie (Wolska-Conus: ,copie remaniée') erweitert den mit ,V' gemeinsamen Archetyp um einen Prolog (top. prol. 1/2 nach ,S') sowie zwei Traktate: Buch 11 enthält eine illustrierte Beschreibung von Tieren aus Indien u. Äthiopien sowie Nachrichten über Ceylon u. Indien, unter Berufung auf persönliche Erfahrung oder, so für Ceylon, auf Berichte von Gewährsleuten. Buch 12 bietet einen unvollständigen Traktat über die uralte Bezeugung der Bibel. Außerdem erfolgten Zusätze in den voraufgehenden Büchern (zB. 9, 4f [astronomische Termini]; 9, 26/8 [bibl. Begründung des christl. Kalenders]) u., so beim Prophetenkatalog, redaktionelle Bearbeitungen (5, 67/219. 241/4). In dieser Form lag die ,Topographie', anscheinend anonym, Photios vor (bibl. cod. 36 [1, 21f Henry]). Außer Buch 11, das K. nicht abgesprochen werden kann, stammen die zugesetzten Texte wohl noch aus dem 6. Jh., aber nicht von K. selbst.

b. Kosmographie. Das Bild des K. von Welt u. Erde wurde im RAC bereits skizziert, ebenso seine Abhängigkeit von der antiochenischen Theologie u. deren Unterschiede zu den im christl. Alexandrien verbreiteten Anschauungen (Wolska-Conus, Geographie 173/83. 185/7). Beide Richtungen setzen den bibl. Schöpfungsbericht (Gen. 1) voraus sowie die jüd.-christl. *Gottesvorstellung des Schöpfers der Himmel u. der Erde (ebd. 1, 1; H. Dörrie: o. Bd. 12, 150). Christliche Alexandriner scheuten sich nicht, Äußerungen über die Kugelgestalt der Welt aufzugreifen bzw. sie als unstrittige Tatsache anzuerkennen. Die antiochenische Tradition, darunter Theodor v. Mops., lehnte hingegen die Kugelgestalt des Universums ab, stellte sich dieses vielmehr, gestützt auf Gen. 1, 1 u. 1, 6/8, als von Gott geschaffenes Bauwerk mit zwei durch das Firmament geschiedenen Räumen vor, einem unvergänglichen ,ersten Himmel' über dem Firmament, dem ,zweiten Himmel' (ebd. 1, 8), u. der allein vergänglichen flachen Erde unter diesem. Die Besonderheit des K. besteht darin, dass er die Sicht des göttlichen Heilsplans als zwei durch die Auferstehung Christi geschiedene ,Katastasen' (die gegenwärtige vergängliche Phase u. die künftige unvergängliche) sowie antiochenisch-syrische Ansätze eines realistischen Verständnisses der zwei ,Katastasen' als im Beginn geschaffenen Räumen des Kosmos zu einem geschlossenen bibelgestützten Weltbild ausbaut. Allein dieses wahre alle Phänomene der Wahrnehmung in der Natur, auch die Bewegung der Gestirne, sofern es alles widerspruchslos u. besser als das sphärische Weltbild zu erklären vermöge. Für K. wurde die Gestalt des Kosmos Mose auf dem Sinai in Vision geoffenbart, wobei Ex. 25, 40 LXX als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis des in Gen. 1 beschriebenen Schöpfungswerks gilt. Zwischen Moses Zeltheiligtum, der Stiftshütte mit zwei durch einen Vorhang geteilten Räumen (Heiliges - Allerheiligstes), sowie der Gestalt des Kosmos sieht K. einen ,im Typos' gegebenen Zusammenhang, der das sphärische Weltbild gänzlich ausschließt. So entsteht eine bibl. Kosmographie mit dem Wahrheitsanspruch göttlicher Offenbarung, für die K. ausschließliche Geltung beansprucht: Die pagane Auffassung, der *Himmel umfasse das All, wird durch die christliche widerlegt, dass ,Himmel u. Erde' das unbewegliche Universum sind, dessen Gestalt in der Bibel (in der Einrichtung des Bundeszeltes) bis hin zur richtigen Beschreibung der Erde sowie der Bewegung der unbeseelten Gestirne durch die zugleich mit ,Himmel u. Erde' (als zeitlose, innerkosmische Wesen) geschaffenen *Engel von Gott geoffenbart u. darum glaubwürdig ist. Die Glaubwürdigkeit beweisen ferner u. a. Paulus (2 Cor. 12, 2/4), die Wunder des AT u. des NT, die Erfüllung der Verheißungen wie die Zerstörung des Jerusalemer *Tempels u. die Ausbreitung des Christentums (*Christianisierung I), in deren Dienst das *Impe-

rium Romanum gestellt ist, das nach Dan. 2, 44 Θ bis zum Ende der sichtbaren Welt bestehen wird (Einzelbelege: Uthemann 502f).

c. Gegner. K. wendet sich gegen die Heiden, die auf Weltweisheit u. eigene Vernunft bauen, die Präexistenz lehren u. die Auferstehung leugnen, über Mose, Propheten, Christus u. Apostel spötteln, hält sie für Betrüger u. Betrogene, eine Auseinandersetzung mit ihnen jedoch für überflüssig, weil sie einander hinlänglich widerlegen (top. 1, 2; 5, 178; 6, 25; vgl. Basil. hex. 1, 2 [SC 26, 92]). Seine leibhaftigen Gegner sind Christen, die ihren Glauben mit heidnischer Wissenschaft zu vereinen suchen, namentlich, wie vermutet wird, *Joh. Philoponos (um 490/um 570). Die ,Topographie' gehört in die Auseinandersetzung um die von diesem geleistete Öffnung des sphärischen Weltbildes für ein Verständnis des Schöpfungsberichtes der Genesis. Jedoch lässt sich eine eingehendere Lektüre von Philoponos-Schriften durch K. nicht erweisen. Der ursprünglich selbständige Traktat Über den ewigen Bestand der Himmel (top. 7), einem Anastasios gewidmet, verteidigt mit der Lehre von den zwei Katastasen a) die Ewigkeit des ersten u. zweiten Himmels, d. h. auch jene des Firmaments, b) die Vergänglichkeit der sichtbaren Welt, um so die pagane Auffassung von der Ewigkeit des Kosmos zu widerlegen. Die Ausführungen sind veranlasst durch die ,Schrift wider die Heiden' (top. 7, 1, 5) eines namentlich nicht genannten Gelehrten, der ,sich rühmt, Christ zu sein'. Dieser bestritt die Ewigkeit des Kosmos, ohne das sphärische Weltbild aufzugeben u. darin einen Widerspruch zum bibl. Schöpfungsbericht zu sehen. Gemeint sein könnten Philoponos' Schrift De aeterniate mundi contra Proclum, ein Traktat Contra Aristotelem oder ein verlorenes Werk gegen Theodor v. Mops. (Uthemann 510/2). Jedenfalls kannte K. die angegriffene Schrift des ,Scheinchristen' nicht aus eigener Lektüre, sondern nur vom Hörensagen (top. 7, 1, 4/8), aus ihrem Widerhall in der Anhängerschaft des bibl. Weltbildes, in der K. selbst zuhause war. Nicht eindeutig zu beweisen sind auch Begegnungen oder Streitgespräche zwischen K. u. Philoponos noch, dass dieser in seinem *Hexaemeron-Kommentar De opificio mundi (o. Bd. 18, 537) direkt auf die ,Topographie' des K. reagiert, wenn er sich gegen die ,Meinung der Anhänger des Theodor' wendet, die Gestirne würden von Engeln bewegt (opif. m. 1, 12; vgl. Cosm. Ind. top. 2, 83f; 7, 58, 3f u. ö.). Anderseits war die von Theodor v. Mops. inspirierte bibl. Exegese im damaligen Alexandrien offensichtlich so einflussreich, dass Philoponos sich zu ausführlicher Auseinandersetzung veranlasst sah. Dessen Abwehr wiederum muss in jenen Kreisen, in denen K. verkehrte, provoziert u. zu Diskussionen geführt haben. So ist die ,Topographie' vor allem ein Zeugnis innerkirchlicher Auseinandersetzung um die christl. Anverwandlung antiker Gelehrsamkeit, weniger mit Heiden- u. Judentum.

d. Illustration. In der ,Topographie' des K. sind nach Absicht des Autors Text u. Darstellung im Bild (δια- / καταγραφή) engstens miteinander verbunden (Brubaker). Immer wieder verweist er auf die seine Ausführungen begleitenden Bilder (zB. top. 4, 1/3. 7. 10. 15. 25; 5, 13f. 18f. 21; 7, 71. 82. 88). Ebenso hatte er es schon bei früheren Werken zur Geographie u. Astronomie gehalten (s. o. Sp. 607) u. folgte damit, wie er einräumt, dem Beispiel der ,Außenstehenden' (top. prol. 2), verfährt demnach wie Kommentatoren Platons u. Aristoteles', zB. Proklos, Joh. Philoponos u. Simplikios, die in ihren Schriften ebenfalls auf wissenschaftliche *Illustrationen zurückgreifen (F. Prontera, Art. Karte: o. Bd. 20, 224f). Zu unterscheiden sind in der ,Topographie' zwei Arten von *Buchmalerei: die wissenschaftlich-kosmographischen (top. 2. 4. 7. 9), für welche der Text selber als Ausgangsbasis dient u. die K. eigens dafür geschaffen hat, u. die bibl. Illustrationen (u. a. ebd. 5. 8), für die ihm die Tradition der LXX-Illustration zur Verfügung stand (B. Zimmermann, Art. Illustration: o. Bd. 17, 966f). Die Originale des K. sind nicht erhalten. Ihnen am nächsten stehen anscheinend die Darstellungen im Sinait. gr. 1186 (SC 141. 159. 197), die jedoch Auslassungen u. Zufügungen sowie fehlerhafte Beischriften aufweisen. Die Illustrationen im Vat. gr. 699 (Facsimile: C. Stornajolo, Miniature della Top. crist. di C. I. [Milano 1908]) sind stilistisch verändert, jedoch besonders für die geographischen u. kosmographischen Anteile deutlich besser. In einigen Fällen beachtlich ist der Laur. Plut. IX, 28. Der ,Topographie' nur in der Wahl der Themen, nicht in den Bildern folgte der (1922 zerstörte) Physiologos der griech.-orth. Evangelischen Schule in Smyrna (M. Bernabò / G. Peers / R. Tara-

sconi, Il Fisiologo di Smirne. Le miniature del perduto codice B. 8 della Biblioteca della Scuola evangelica di Smirne [Tavarnuzze 1998]).

M. V. ANASTOS, The Alexandrian origin of the Christian Topography of C. I.: DumbOPap 3 (1946) 66/74. – L. BRUBAKER, The relationship of text and image in the Byz. mss. of C. I.: ByzZs 70 (1977) 42/55. – H. GELZER, K. der Indienfahrer: JbbProtTheol 9 (1883) 105/41. – H. INGLEBERT, Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30 - 630 après J.-Ch.) = Coll. Ét. Aug. Sér. Ant. 166 (Paris 2001). – K. KITAMURA, C. I. et la figure de la terre: A. Desreumaux / F. Schmidt (Hrsg.), Moïse géographe = Ét. Psych. Philos. 24 (ebd. 1988) 79/98. – R. KRÜGER, Eine Welt ohne Amerika 2. Das Überleben des Erdkugelmodells in der Spätantike (ca. 60 v.u.Z. - ca. 550) (2000). – J. O. MADATHIL, K., der Indienfahrer. Kaufmann, Kosmologe u. Exeget zwischen alexandrinischer u. antiochenischer Theologie = Frühes Christentum 4 (Thaur 1996). – E. PETERSON, Die Alexandrinische Liturgie bei K. I.: EphLit 46 (1932) 66/74. – B. SCHLEISSHEIMER, K. I., ein altchristl. Weltbild, Diss. München (1959). – K.-H. UTHEMANN, K. I., Leben u. Werk: ders., Christus, Kosmos, Diatribe = ArbKirchGesch 93 (2005) 497/561. – O. WECKER, Art. K. I.: PW 11, 2 (1922) 1487/9. – J. WITTMANN, Sprachliche Untersuchungen zu C. I., Diss. München (1914). – W. WOLSKA-CONUS, Art. Geographie: o. Bd. 10, 155/222; La Topographie Chrétienne de C. I. Theólogie et science au 6e s. = Bibl. Byz. Ét. 3 (Paris 1962); La ‚Topographie Chrétienne' de C. I. Hypothèses sur quelques thèmes de son illustration: RevÉtByz 48 (1990) 155/91.

Karl-Heinz Uthemann.

Kosmas u. Damian s. Inkubation: o. Bd. 18, 237/40. 257; Kommagene (Euphratesia): o. Sp. 264.

Kosmetik s. Bad: o. Bd. 1, 1134/43; Effeminatus: o. Bd. 4, 620/50; Haar: o. Bd. 13, 177/203; Putzsucht; Schönheit.

Kosmogonie s. Kosmos; Schöpfung.

Kosmographie s. Geographie: o. Bd. 10, 155/222; Karte (Kartographie): o. Bd. 20, 187/229.

Kosmokrator s. Christusbild: o. Bd. 3, 1/124; Kyrios.

Kosmologie s. Kosmos.

Kosmos.

Im Folgenden wird nicht der K. in der Kunst behandelt; hierzu s. die Art. *Erde (o. Bd. 5, 1113/79), *Geographie (Wolska-Conus), *Karte (o. Bd. 20, 187/229), *Nil u. *Zodiacus. Im Zentrum steht vielmehr das geistesgeschichtliche Problem, wie sich der bibl. Schöpfungsglaube (in Judentum u. Christentum) im Kontext der antiken Philosophie entwickelt u. entfaltet.

A. Voraussetzungen. I. Wortgeschichte u. Begriff. a. Griechisch. Die antike Wortgeschichte des etymologisch ungeklärten Begriffs κ. (Frisk, Griech. etym. Wb. 1, 929f; 3, 135) setzt literarisch greifbar mit den homerischen Epen ein, wo formelhaft die Handlungsweise einer Person als nach angemessener Ordnung geschehend qualifiziert oder der bestimmte Zustand eines Phänomens als von gegliederter, zweckvoller Zurüstung u. Ordnung bezeichnet wird (Il. 2, 214; 4, 759; 10, 472; 11, 48; 12, 85; Od. 8, 489; 20, 181; 21, 123 u. ö.). Der Anwendungsbereich dieses frühen Gebrauchs liegt vorzugsweise im Mi-

litärischen, von wo er sich auf politische u. staatlich-institutionelle Gegebenheiten, soziale Belange des menschlichen Zusammenlebens, dichterische Werke oder dekorative Gegenstände wie etwa den Frauenschmuck ausweitet, wobei hier das Wort konkret gegenständlichen Sinn hat. – Im Laufe des 5. Jh. vC. bildet sich die noch heute geläufige kosmologische Bedeutung des Begriffs allmählich bei den Vorsokratikern heraus, bei denen das Wort, sofern es authentisch belegt ist, im Bedeutungsspektrum zwischen ‚zweckhafter Zurüstung', ‚Anordnung der Einzeldinge' u. ‚Ordnung des Ganzen' rangiert u. noch einen recht nüchternen Ton hat (W. Burkert, Weisheit u. Wissensch. [1962] 68; Kerschensteiner). Wenn Platon vor allem in seinem Spätwerk Timaios das Wort synonym mit οὐρανός (Plat. Tim. 28b; 31a), τὸ πᾶν (30b; 37d) oder τὸ ὅλον (33a; 62d/63a) gebraucht, um in konkret gegenständlicher Bedeutung das Weltall als lebendigen, vernunftbegabten Organismus, ja als sichtbaren Gott zu erweisen (H. Dörrie, Art. Gottesvorstellung: o. Bd. 12, 123f) u. mit diesem Wortverständnis ein umfassendes, auf dem Zusammenwirken von Vernunft u. Notwendigkeit basierendes, mathematisch strukturiertes, teleologisches Modell der Welterklärung verknüpft, so führt er jene früheren Ansätze zu einer neuen Synthese, welche den ursprünglich angelegten Sinn erst zu vollem, erhabenem u. religiös ausgezeichnetem Sinn bringt (zur platonischen K.vorstellung u. ihrer Weiterentwicklung bis zum Mittelplatonismus Wacht 24/32). Für die Folgezeit ist dadurch, dass Platon das Wort in den Rang eines Zentralbegriffs griechischer Geistigkeit erhoben hat, die Richtung gewiesen, in der sich fortan entsprechend dem Lehrganzen der jeweiligen philosophischen Positionen die Kosmologie bei schrittweiser Ausdifferenzierung gegenüber den konkurrierenden Termini profilieren wird. Insbesondere knüpft alle spätere K.frömmigkeit des Hellenismus an Platons Spätwerk an. Allein *Epikur u. seine Schule gehen insofern eigene Wege, als sie mit einer unbegrenzten Vielzahl von κόσμοι rechnen, deren Strukturen sie im Rahmen eines Atommodells antiteleologisch konzipieren u. eine göttl., providentielle Wirkung gezielt in Abrede stellen (frg. 295/309 Usener; W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 717f; zur Rezeption epikureischer Vorstellungen s. im Einzelnen unten); zu atomistischen Kosmogonien Spoerri 6/30. – In den Mithrasmysterien wurde das Opfer des Stieres durch Mithras als Entstehung der Welt gedeutet, was auf in der Antike verbreitete Vorstellungen von der Entstehung der Welt aus einem Uropfer verweist (R. Merkelbach, Mithras [1984] 193). Auf zahlreichen Denkmälern dieses Kultes erscheinen Symbole des K. (ebd. 199/227). Zu dieser ‚kosmischen Frömmigkeit' (ebd. 228) bei Boethius u. Sp. 757.

b. Lateinisch. Varro erläutert die Terminologie von terra u. caelum ling. 5, 16/21 noch ohne Verwendung eines Begriffs für die Gesamtheit der Welt, abgesehen von ‚natura'. Im lat. Sprachbereich hat, nachdem Ennius vorausgegangen sein könnte, Cicero als Äquivalent für κ. das etymologisch ebenfalls ungeklärte Wort ‚mundus' eingebürgert, ein sog. Bedeutungslehnwort (Walde / Hoffmann, Wb.[3] 2, 127f; vgl. den Kommentar von A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 18; rep. 1, 36, 56; 6, 15, 15/20, 22). Auch hat er den wichtigsten Teil des platonischen Timaios durch seine Übersetzung der lateinischsprachigen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Kosmologische Bedeutung kann auch, wiederum seit Cicero, das substantivierte Adjektiv ‚universum' haben, das dann in der Regel gleichbedeutend mit ‚mundus' verwendet wird. Lukrez verwendet die ciceronianischen Begriffe ‚mundus' u. ‚universum' noch nicht (J. Paulson, Index Lucretianus[4] [1970]); zu seiner Lehre von der Vergänglichkeit der Welt J. Schmidt, Lukrez, der Kepos u. die Stoiker (1990) 162/84; zur Auseinandersetzung mit der stoischen Kosmologie ebd. 212/22; zum Verhältnis zwischen Lukrez u. Epikur G. / H. Böhme, Feuer, Wasser, Erde, Luft (2004) 174/91.

c. Hebräisch. Das bibl. Hebräisch gebraucht zur Bezeichnung des Weltganzen additiv aufzählende Umschreibungen wie ‚Himmel u. Erde', ‚Himmel u. Erde u. alles, was darinnen ist', ‚der Himmel oben, die Erde unten u. das Wasser unter der Erde' (Ex. 20, 4) u. ä. oder vereinzelt, aber auffallend selten u. ohne Ansatz zu begrifflicher Fixierung, das absolut gesetzte ‚All' (kol: singulär Jes. 44, 24) bzw. ‚das All' (hak-kol: Jer. 10, 16 = 51, 19 [nachexilisch]; Koh. 1, 2; 11, 5; Ps. 103, 19 [nachexilisch]); es hat jedoch keinen dem griech. Wort κ. vergleichbaren, auf den Ordnungsgedanken abzielenden Gesamtbegriff hervorgebracht. Erst in der außerka-

nonischen Literatur des Frühjudentums nimmt das etymologisch ungeklärte Wort ʿolam, aram. ʿalam/ʿalama, das ursprünglich (wie griechisch αἰών) ‚graue Vorzeit, ferne Zukunft, lange Dauer, Ewigkeit' bezeichnet, einen kosmologischen Bedeutungsaspekt an, vielleicht vorbereitet durch Jes. 40, 28, doch eindeutig bezeugt erst Koh. 3, 10f (Keel / Schroer 230) u. im äthiop. *Henoch-Buch im Sinn der raum-zeitlichen Ordnungsstruktur der Welt (Albani 101/5) sowie bei *Jesus Sirach u. fortan vermehrt (im Einzelnen s. u. Sp. 626f). – Ähnlich weitet sich der Gebrauch des anfänglich die Erdscheibe bzw. den Erdkreis bezeichnenden, etymologisch ungeklärten Wortes ‚tevel' namentlich im Schrifttum von Qumran zur schillernden Bedeutung von ‚Erde, Weltall, Universum' aus (1QS4, 2. 19). In Qumrantexten begegnen erstmals auch die sekundäre Neubildung ‚Schöpfung' (beriʾah: CD 4, 21; s. u. Sp. 644) sowie die unter griechischem Einfluss gebildete, auch kosmologisch bedeutsame Wendung ‚Sein u. Geschehen' (howeh we-nihijah: 1QS3, 15; s. u. Sp. 642f).

II. Das theol. u. philosophische Problem. Die bibl. Aussagen können nur dann angemessen verstanden werden, wenn sie, entwicklungsgeschichtlich verortet, in dem ihnen eigenen Zusammenhang mit dem Glauben an Gott, den Schöpfer, u. dem daraus resultierenden Verständnis der Welt als Schöpfung Gottes gesehen werden. Obwohl bereits in der israelitischen Frühzeit das Wissen um die Verfügungsgewalt Gottes über die Natur präsent war, kristallisierte sich der Schöpfungsgedanke erst allmählich heraus; gemessen an dem hohen Alter der *Exodus- u. Landnahmetradition entwickelte sich eine ausgeprägte Schöpfungstheologie erst spät. Während frühe Ansätze, die in ihren kosmologischen Aussagen deutliche Spuren der Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Umwelt tragen, in einigen sehr alten, zu den Hymnen gehörenden Psalmen anzutreffen sind, setzt erstmals in exilischer Zeit bei Deuterojesaja, hervorgerufen durch die Glaubenskrise nach der Katastrophe von 587 vC., die die alten heilsgeschichtlichen Traditionen obsolet erscheinen lassen konnte, eine breite Fundierung des Schöpfungsglaubens ein, so dass von neuer Basis aus Gottes bleibende Zuwendung zu seinem Volk auch in seinem Geschichtshandeln wieder erfahrbar werden konnte (*Geschichtsphilosophie). Auch der spätexilisch oder frühnachexilisch zu datierende Schöpfungsbericht der sog. Priesterschrift teilt diese Intention (der jahwistische Schöpfungsbericht [Gen. 2] verfolgt keine kosmologischen Interessen). Das erste Kapitel der Bibel sticht hervor durch die Monumentalität des aus der Priestersprache stammenden, ausschließlich dem göttl. Erschaffen im Sinne eines völlig analogielosen, an nichts gebundenen Handelns vorbehaltenen Fachterminus baraʾ sowie durch den in Verbindung von Wortbericht u. Tatbericht voranschreitenden, die Grundkoordinaten der Schöpfung in Zeit u. Raum aufbauenden u. zielstrebig über die Anfüllung der Lebensräume auf die Erschaffung des Menschen sich zubewegenden Erzählduktus; dieses erste Kapitel der Genesis hat mit seiner Wirkungsgeschichte den spezifischen Begriff der Schöpfung als eines in sich stehenden, axiomatischen Glaubenssatzes wie kein zweiter Text geprägt (K. Westermann, Genesis[3] = BiblKommAT 1, 1 [1983] 104/92; zum altoriental.-bibl. Weltbild I. Cornelius, The visual representation of the world in the Ancient Near East and the Hebrew Bible: Journ. of Northwest Semit. Lang. 20 [1994] 193/218; Keel / Schroer 102/8).

III. Der differenzierte Sprachgebrauch der LXX. Ihr lexikalischer Befund stellt im Hinblick auf das Lemma κ. insofern eine Besonderheit dar, als nur ein Drittel aller Belege auf einem hebr. Wort als Vorlage fußt u. einige weitere Fälle überschießende Varianten darstellen; die große Mehrzahl der Belege findet sich hingegen in den deuterokanonischen, von vornherein griechisch abgefassten Schriften. Als Übersetzungsäquivalent steht κ. demnach für verschiedene hebr. Wörter in dem Bedeutungsspektrum von ‚Schmuck, Zierde, Ehre' u. ä. oder gibt hebr. ṣavaʾ, ‚Heer' (des Himmels), wieder, was in der Verbindung κ. τοῦ οὐρανοῦ (Dtn. 4, 19) weitergefasste Akzentuierungen des Verständnisses offen lässt; es begegnet aber nie in dem prägnant kosmologischen, an der Ordnungsstruktur festgemachten Sinn von ‚Welt, Weltall, Universum'. Offensichtlich haben die Übersetzer der LXX die Umschreibung der hebr. Sprache für das Weltganze im Bemühen um eine handwerklich solide Übertragung des Bibeltextes getreu beibehalten. Andererseits sahen sich die Verfasser der ursprünglich

griechisch konzipierten Schriften der LXX nicht an solche Rücksichten gebunden u. befolgten daher den gängigen hellenist. Sprachgebrauch, der das Wort in der Bedeutung ‚Welt, Weltall, Universum', ferner ‚Erde, Erdkreis' für die bewohnte Welt sowie ‚Menschenwelt, Menschheit' für ihre Bewohner zur Verfügung stellte. Der skizzierte Befund der LXX erlaubt zudem die Feststellung, dass bereits in ihr selbst eine auch späterhin zu beobachtende Doppelgleisigkeit des Sprachmaterials von biblischem Übersetzungsgriechisch einerseits (die Umschreibungen) u. allgemein gängigem Griechisch andererseits (der Begriff κ.) angebahnt ist, die sich wegen des autoritativen Einflusses der LXX bis weit in die christl. Sprachgepflogenheiten hinein durchhalten u. noch im Lat. aufgrund dieses christl. Sprachgebrauchs durchscheinen wird.

IV. Vorbemerkung. Im Folgenden muss eine Beschränkung vorgenommen werden, die am ehesten vertretbar ist, wenn die oben angedeuteten Linien der philosophischen Kosmologie u. der bibl. Schöpfungstheologie nicht eigenständig u. detailliert entfaltet werden. Es liegen dazu anderweitig knappe, instruktive u. den neuesten Forschungsstand berücksichtigende Überblicksartikel vor (M. Gatzemeier, Art. K.: HistWbPhilos 4 [1976] 1167/73; R. G. Kratz / H. Spieckermann, Art. Schöpfer / Schöpfung: TRE 30 [1999] 258/82; Ohly 915/49). Hier soll von der zwischentestamentlichen Literatur des Frühjudentums, gegebenenfalls noch unter Berücksichtigung gewisser Ausläufer des hebr. Kanons, ausgegangen werden, um dann in Verfolg der weiteren Entwicklung jeweils an Ort u. Stelle die spezifisch philosophischen bzw. bibl. Elemente zu benennen.

B. Frühjudentum. I. Hebräische Weisheitsliteratur. Mit ihr tritt die bibl. Schöpfungstheologie in der spätpers.-frühhellenist. Zeit in ein neues, fruchtbares Entwicklungsstadium ein. Bei aller gedanklichen Vielfalt der einzelnen literarischen Entwürfe gewinnt die Konzeption der ganz in die Nähe Gottes gerückten u. mit kosmologischen Auszeichnungen versehenen Weisheit zunehmend stärkeres, dominierendes Gewicht, während die alten Geschichtsüberlieferungen Israels an den Rand gedrängt zu werden drohen. Solche Umschichtungen dürfen als Signal für krisenhafte Umwälzungen im Glauben des Volkes gewertet werden, durch die sich die traditionellen Deutungspotentiale nicht mehr ohne weiteres dem Individuum als Anleitung zur Lebensbewältigung u. Sinnstiftung vermitteln ließen. Die Aufgabe, die aufgebrochenen Probleme theologisch zu bewältigen, sollte der auf universale Ordnungsstrukturen hin ausgelegte Weisheitsgedanke übernehmen, um den entsprechend intensiv gerungen wurde. Die Impulse, die von diesen angestrengten geistigen Erkenntnisbemühungen ausgingen, befruchteten das Frühjudentum in allen seinen Richtungen; sie reichen bis in das Urchristentum u. noch weit darüber hinaus in die Großkirche. Schon weil die Weisheitsschriften im Bibelkanon der LXX standen, blieb ihnen die dauernde Aufmerksamkeit in der Kirche gesichert.

a. Proverbia. Das Motiv der Weisheit liefert in den Proverbia den hermeneutischen Schlüssel, der die theol. Tiefendimension der vielfältigen Lebensmaximen der Sprüchesammlungen in ihrer intendierten Fluchtlinie eröffnet, doch werden die damit verbundenen kosmologischen Implikationen noch nicht mit voller Entschiedenheit ausgeführt. In der entscheidenden Passage (Prov. 8) tritt die Weisheit als Lehrmeisterin persönlich redend auf, um sich im Stil einer Offenbarungsrede (mit engen Parallelen in altoriental. Hymnen) selbst vorzustellen u. ihren werbenden Appell auszurichten (O. Keel, Die Weisheit spielt vor Gott [Fribourg 1974]; A. Lange, Weisheit u. Torheit bei Kohelet u. seiner Umwelt [1991]; G. Baumann, Die Weisheitsgestalt in Prov. 1/9 [1996] 111/52). Sie legitimiert ihren hohen Autoritätsanspruch, indem sie ihre Gottesunmittelbarkeit u. ihre Anwesenheit bei der Erschaffung der Welt geltend macht. Sie ist von Gott vorweltlich-präexistent hervorgebracht (erworben?), gebildet bzw. geboren als Erstling seiner Wege (Prov. 8, 22/6), als frühestes seiner Werke, so die an mythologische Vorgaben erinnernde Selbstprädikation, die auf ein Verständnis der Weisheit als wesenhafter Gestalt ganz nahe an der Seite Gottes deutet. Weiter wird ihre erhabene, vorweltliche Existenz bei Gott beschrieben in der bekannten Stilfigur ‚als noch nicht war …', als die grundlegenden Schöpfungstaten noch nicht geschehen waren (ebd. 8, 24/6). Als Inbegriff u. Garant des weisen Ordnungsgefüges der Schöpfung erscheint sie, wenn anschließend die Erschaffung der Welt angesprochen wird (ebd. 8, 27/

30; die wesentlichen Bestandteile des Weltbildes sind Himmelsfirmament, Erdkreis u. Urfluten), da sie Gott, dem Schöpfer, vor ihm spielend u. scherzend, bei der Weltschöpfung als sein Liebling, seine Geliebte (diese Version ist gegenüber der späteren interpretierenden Lesart ‚Werkmeister' vorzuziehen) zur Seite stand, da Gott an ihr sein Ergötzen hatte (mit erotischer Konnotation wie in altoriental.-mythologischen Parallelen), da der Erdkreis Raum für das Spiel der Weisheit war u. sie ihr Ergötzen an den Menschen hatte (ebd. 8, 30f). Die Aussagen bleiben in geheimnisvoller Schwebe, doch scheint die Weisheit demnach als eine Art von élan vital, von schöpferischem Lebensimpuls, verstanden zu sein, der Gott zur Schöpfertätigkeit animiert; selbst demiurgisch tätig ist sie offenbar nicht (*Demiurgos; zu Anklängen an griechische Popularphilosophie in der LXX-Übersetzung des Passus Hengel 292/5). An einer zweiten Stelle (Prov. 3, 19f) lässt sich nicht ausmachen, ob die Weisheit als das Gott eigene Vermögen, als ein konstruktives Prinzip oder als ein Wesen mit personalen Zügen verstanden ist. Entscheidend ist in jedem Fall, dass dank dieser Konzeption einer weltimmanenten, für alle leicht zugänglichen Weisheit kosmische Schöpfungsordnung u. ethische Verhaltensregeln in eine harmonische, optimistisch gestimmte Relation gesetzt sind.

b. Hiob. Eine kritische Infragestellung u. Abweisung weisheitlicher Grundüberzeugungen im Hinblick auf die Gültigkeit fester Deutungsschemata gegenüber erfahrenem Unheil begegnet im *Hiob-Buch, das das Problem des Leidens eines exemplarisch Gerechten aufwirft. Mitbetroffen ist davon die schöpfungstheol. Grundlage der Weisheitstheologie im Ganzen, weil sich die alternativen Gegenpositionen in den Streitgesprächen Hiobs mit seinen Freunden dahin zuspitzen, dass entweder Gottes gerechte Weltordnung intakt u. Hiob an seiner Not selbst schuld ist, oder aber die geschaffene Weltwirklichkeit im Ganzen chaotisch, lebensfeindlich verfasst (Job 3, 3/10) u. der Gewalt eines tyrannischen, verbrecherischen Schöpferherrn anheimgegeben ist (ebd. 9, 22/4; vgl. 9, 5/21). Hiobs Lobpreis des Schöpfungshandelns Gottes (das Erzittern der Unterwelt vor ihm, die wunderbare Stabilität des Weltgebäudes, die Bezwingung der Mächte des *Chaos) bekennt die Schauder erregende Majestät Gottes, dessen Schöpfungswerke nur Säume seines Weges sind, dessen volle Macht der Mensch gar nicht aushielte (ebd. 26, 5/14). Folgerichtig führt das (ursprünglich möglicherweise selbständige) Lied von der Weisheit (28, 1/28) zum Eingeständnis, dass dem Menschen die Weisheit, verstanden als mathematisch-physikalisches Ordnungsgefüge der Schöpfung, unzugänglich ist. Allein Gott weiß ihren Weg u. kennt ihre Stätte (28, 23); er hat sie als eine Art kosmischen Bauplan in seine Schöpfung eingeprägt (28, 27). – Mit zwei Reden aus dem Wettersturm ergreift schließlich Gott selbst in einer Theophanie das Wort, um auf Hiobs Anklagen zu antworten. Die erste Rede (38, 1/40, 2) bekräftigt anhand einer nach Systematik u. Ausführlichkeit im AT singulären Aufzählung kosmischer Schöpfungswerke, dass die von Gott geschaffene u. erhaltene Welt, weit entfernt, chaotisch u. lebensfeindlich zu sein, allenthalben eine wunderbare Ordnung nach einem weisheitsvollen Plan aufweist. Als die Grundlegung der Erde vollendet war, hätten die himmlischen Wesen, Gestirne u. *Engel vor Begeisterung gejubelt (38, 7). Allerdings ist diese Schöpfungsordnung, illustriert an einer Aufzählung von Tieren, die eine Art Gegenwelt zu der des Menschen bilden u. sich menschlichen Bedürfnissen nicht fügen, dezidiert nicht am Menschen als dem alleinigen Zweck orientiert. Sie lässt Raum für widerstreitende Interessen, urwüchsige Wildheit u. bedrohlichen Freiheitsdrang unter den Kreaturen. – Die zweite Gottesrede (40, 4/41, 26) thematisiert das bedrängende Problem des Destruktiv-Chaotischen in der Welt, indem sie auf die potentiell Gottes Herrschaft bestreitenden Mächte, repräsentiert durch zwei mythisch-reale Urtiere, Behemoth u. *Leviathan, verweist. Auch sie, von Gott geschaffen u. von ihm mit ihrer Kraft ausgestattet, gehören zu Gottes Schöpfung; Behemoth wird gar als der Erstling der Wege Gottes bezeichnet (40, 4; vgl. dagegen Prov. 8, 22); aber Gott ist auch der einzige, der ihnen wehren u. sie beherrschen kann. – Die Welt stellt sich mithin nicht als widerspruchslose, ungebrochen heile Ordnung dar, sondern als eine solche, in der auch destruktiv Chaotisches von Anfang an angelegt ist u. als stets gegenwärtige Bedrohung latent bleibt. Aber Gott trägt in Erhaltung seiner Schöpfung dafür Sorge, dass das Böse einge-

dämmt wird u. die Welt nicht ins bodenlose Chaos zurücksinkt. Aus der Sicht privaten menschlichen Leidens oder Wohlergehens, überhaupt aus anthropozentrischer Perspektive lässt sich die so beschaffene Schöpfung Gottes nicht erfassen.

c. Kohelet. Bei ihm ist, nochmals Symptom tiefgreifender, die gesamte Alte Welt erfassender Umschichtungen aller Lebensverhältnisse in der hellenist. Zeit, die überkommene Weisheitstradition vollends in eine Krise geraten, ablesbar an der Art, wie Kohelet im Geist des Individuums, gestützt auf persönliche Lebenserfahrungen, die traditionellen weisheitlichen Ordnungsraster einer Revision unterzieht. Im Blick auf den beständigen, ziellosen Kreislauf der Natur (*Erde, Sonne, Wind, *Fluss [möglicherweise nach der klass. Vier-Elemente-Lehre ausgewählt]) bleibt für ihn die Frage nach dem ‚Gewinn', d. h. die Sinnfrage des Lebens, unbeantwortbar (Koh. 1, 2/11; R. Braun, Kohelet u. die frühhellenist. Popularphilosophie [1973] 56/66). Wohl kann er im Einklang mit dem alten Glaubenszeugnis davon sprechen, dass Gott, eine geheimnisvolle Ordnung manifestierend, alles zu seiner Zeit schön gemacht hat, doch sogleich stellt er resignativ dagegen, dass es dem Menschen unmöglich sei, die Weltwirklichkeit als Werk Gottes von Anfang bis Ende zu begreifen (Koh. 3, 11; 8, 16f). Dass die Weisheit leicht zu finden sei, dieses weithin weisheitliche Grundvertrauen, hat sich für ihn trotz angestrengter Erkenntnisbemühungen eindeutig widerlegt: Sie bleibt generell dem Menschen fern (ebd. 7, 23/5). Eine derart skeptische, sich menschlicher Grenzen bewusste Gesamthaltung, die vermutlich atmosphärisch mit popularisierten Anschauungen griechischer Religionskritik in Berührung gekommen ist, akzeptiert die einzig dem Menschen verbleibende Möglichkeit, den ihm gegebenen Anteil (A. Faivre, Art. Kleros: o. Sp. 72f. 75), die Gegenwart, zu ergreifen u. das Glück des Augenblicks zu genießen.

d. Jesus Sirach. (M. Gilbert, Art. Jesus Sirach: o. Bd. 17, 878/906.) Während in den älteren Konzeptionen der Weisheitslehre, einhergehend mit deren universalistischer Haltung, die heilsgeschichtlichen Erwählungstraditionen* Israels sowie die Tora keine Rolle spielten u. von daher allenfalls nur schwach ausgebildete Abwehrkräfte gegen freigeistige, dem Väterglauben gefährlich werdende Strömungen aufgeboten werden konnten, setzt gerade an dieser Stelle Sirach mit einem großangelegten Versuch einer konservativen Neubegründung an. Er beabsichtigt eine theol. Synthese, die die Geschichte Israels u. das Mosegesetz in die weisheitliche Konstellation von kosmischer Schöpfungsordnung u. weltimmanenten ethischen Lebensnormen integrieren soll. Kompositionell ist das zentrale Anliegen dadurch hervorgehoben, dass eine hymnische Selbstpreisung der Weisheit als Höhepunkt in die Mitte seines Werkes gestellt ist (Sir. 24), wo die folgenreiche Gleichsetzung der Weisheit mit dem Mosegesetz vorgenommen wird. Das Motiv der eine irdische Wohnstätte suchenden Weisheit wird hier in der Weise gestaltet, dass Gott der Weisheit einen Ruheort in Israel, auf dem Zion in *Jerusalem zuweist, wo sie ihre Bleibe findet, herrlich wie ein *Baum gedeiht u. ihre Aufforderungen ergehen lässt, so dass sie mit der schriftlichen Mosetora identifiziert wird. Anfang u. Ende des Buches werden durch Rahmentexte, einen Weisheitshymnus (ebd. 1, 1/10) u. einen Preis der Herrlichkeitsfülle Gottes in Schöpfung u. Heilsgeschichte (42, 15/43, 33; 44, 1/51, 12) auf dieses Zentrum ausgerichtet. – Gemäß der Selbstvorstellung der Weisheit (Sir. 24 hat Prov. 8 im Auge, aber wahrscheinlich auch hellenistische Isisaretalogien) ist sie vorweltlich-präexistent von Gott geschaffen, ihrer Würde nach ganz in der Nähe bei Gott, die Unermesslichkeit u. Unergründlichkeit der Welt weit übersteigend (Sir. 1, 1/4. 9; 24, 8f). Kosmologisch von Belang ist, dass sie dem göttl. Schöpferwort von Gen. 1 offensichtlich gleichzusetzen ist (Sir. 24, 3, allerdings in gewisser Spannung zu ebd. 24, 8f), wie umgekehrt das Wort Gottes als wirkmächtige Potenz der Weisheit angenähert ist (ebd. 37, 17; 42, 15 mit 42, 21; 43, 5. 10. 13. 16. 26), dass sie das der Welt eingeprägte mathematisch-geometrisch strukturierte Ordnungsprinzip repräsentiert (1, 9; vgl. Job 28, 27) u. vor allem, dass sie die kosmische Ordnungs- u. Herrschaftsmacht ausübt, die alles universal durchwaltet (Sir. 24, 3/6; der juristische Terminus ‚umkreisen', ‚umwandeln' v. 5 meint: das Eigentumsrecht antreten). Im Gegensatz zu Kohelets pessimistisch-skeptischer Einstellung gelangt Sirach zu vorbehaltloser, denkbar optimistischer Bejahung der Vollkommenheit der Schöpfung. Es ist Gottes *Gerech-

tigkeit, seine Allwissenheit, seine Allmacht u. nicht zuletzt seine Einzigkeit (Sir. 18, 2; 42, 21; vermutlich in diesem Sinne auch 43, 27), die für Schönheit, Zweckmäßigkeit u. Harmonie der einheitlich verfassten Welt bürgen. Sirach scheint auch mit ihrer ewigen Dauer gerechnet zu haben (ebd. 16, 27f; vgl. 42, 24 nach dem Text der Massadarolle [Sir. hebr. II]: The Book of Ben Sira [Jerus. 1973] 50). Allem weist Gott Bestimmung, Zweck u. Teil jeweils zur rechten Zeit zu, was auch dialektisch aufeinander bezogene, polare Strukturen in der Schöpfungsordnung einschließt (Sir. 36, 13/6; 42, 23); die Schöpfungswerke verharren im *Gehorsam gegenüber Gott, so dass sie allesamt gut sind (ebd. 16, 27f; 18, 3; 39, 15/21. 32/5; 42, 15/25). Die lebenserhaltenden Dinge haben eine doppelte Wirkweise: gut für die Guten, gut u. böse für die Bösen; die schädlichen, chaotischen Kräfte bzw. Wesen sind als Gericht zur Bestrafung der Bösen bestimmt (ebd. 39, 22/31). Der eigentliche Ort jedoch, wo die Schöpfungsthematik zur Sprache zu kommen hat, ist das preisende Gotteslob, das hymnische Bekenntnis, weil an den Schöpfungswerken trotz aller Unerforschlichkeit (18, 1/10; 43, 28/33) die Herrlichkeit Gottes erfahrbar wird (42, 16), so paradigmatisch abzulesen an der Schlusspassage mit ihrer langen Aufzählung der numinosen, in ihrer Schönheit faszinierenden u. gleichzeitig furchterregenden Schöpfungswerke (42, 15/43, 33, zT. entsprechend der Theophanietradition; vgl. 39, 12/35). Mit dieser Weltsicht, in der der Hellenismus atmosphärisch zwar präsent ist, aber spezifisch griechisch-philosophischer Einfluss allenfalls in Spurenelementen zu greifen sein dürfte (etwa im Gedanken der polaren Schöpfungsstrukturen; vgl. Chrys.: SVF 2 nr. 1169. 1181), stellt Sirach eine umfassend explizierte Schöpfungstheologie in den Dienst der Stärkung jüdischer Identität gegen den andrängenden Hellenismus am Vorabend der Erschütterungen der Makkabäerzeit.

II. Apokalyptik. Die in den Kreisen der jüd. Frommen zur Makkabäerzeit entstandenen literarischen Werke, als Trost- u. Kampfschriften zur geistig-religiösen Selbstbehauptung gegenüber äußeren Überfremdungen verfasst, wollen stets zur theol. Bewältigung der leidvollen Gegenwart beitragen, indem sie deren Stellenwert in Gottes umfassendem Welt- u. Geschichtsplan entschlüsseln u. die endzeitliche Überwindung aller gottfeindlichen, bösen Mächte als nach göttlichem Ratschluss nahe bevorstehend ankündigen. Dass neben solcher Geschichtsschau (A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 712/4) auch kosmologische Themen eine prominente Rolle im apokalyptischen Denken einnehmen, hängt (auch dies Ausdruck der tiefgreifenden religiösen Anfechtung) mit der Überzeugung zusammen, dass die Deutung der Gegenwart als Höhepunkt einer grandiosen, auch die Geschichte Israels nicht ausnehmenden Verfallsgeschichte nur dann auf Verständnis u. Zustimmung stoßen könne, wenn sie in ein universales Bezugssystem der Welterklärung im Sinne des bibl. Schöpfungsglaubens eingezeichnet war. Man hielt unbeirrt an dem von den Vätern überkommenen Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer u. Herrn der Welt fest, was über den traditionellen hymnischen Lobpreis hinaus entsprechend dem erweiterten Bildungshorizont der Zeit, im Einzelfall unter Integration auch fremden Gedankenguts, zum umfassend detaillierten kosmologischen Wissen ausgeweitet wurde, um zu erweisen, wie der ganze K. im Dienst der eschatologisch bestimmten Heilsgeschichte steht (Hengel 371/81). Eine unabhängige Kosmologie, die von der *Eschatologie absähe, ist im apokalyptischen Umfeld u. in seinen Einflussbereichen fortan auf keinen Fall mehr möglich. In dem Maße allerdings, wie die aus der nachexilisch-prophetischen Eschatologie gespeiste Erwartung des nahen Endes die Vorstellung einer kosmischen Katastrophe übernahm, musste innerhalb des geschlossenen Weltbildes auf den K. im Ganzen eine tendenziell negative Abqualifizierung zurückfallen, die sich bis zu gewissen, jedoch nie die Einheit u. Einzigkeit Gottes antastenden dualistischen Zügen verschärfen konnte (*Dualismus).

a. Äthiopischer Henoch. Zwar stellt das erste Henochbuch in seiner überlieferten Gestalt eine Sammlung von mehreren, zu verschiedenen Zeiten entstandenen, ursprünglich selbständigen Schriften dar (die frühesten Teile gehen noch in vormakkabäische Zeit zurück), doch sprechen sich in ihnen relativ homogen diejenigen Grundanschauungen eines Trägerkreises der Henoch-Tradition aus, die der Apokalyptik ihr durchschlagendes Profil verliehen (K. Berger, Art. Henoch: o. Bd. 14, 476/9; A. Lehnardt, Art.

Christianisierung III [jüdischer Schriften]: RAC Suppl. 2, 350f). Konstitutiv für den apokalyptischen Charakter der Sammlung ist der Gedanke der Offenbarung. Was immer das Henochbuch an Erkenntnissen enthält, es tritt als ‚Weisheit', als Enthüllung göttlicher, dem Menschen prinzipiell entzogener Geheimnisse auf, in die Henoch dank übernatürlicher, autoritativer Vermittlung durch Visionen, Himmelsreisen, Einblick in himmlische Tafeln oder Belehrungen seitens der *Engel usw. eingeführt wurde (*Jenseitsreise; *Entrückung). Während die Weisheit, wie es in einem eingesprengten Textstück in Abwandlung des Motivs von der eine irdische Wohnung suchenden Weisheit (Sir. 24) heißt, ihre Suche ergebnislos abbrach u. zu ihrem himmlischen Ort zurückkehrte, wo sie, den Menschen unverfügbar, bei Gott verborgen ist (Hen. aeth. 42, 1f; vgl. 84, 3; 94, 4; im Grundsatz Job 28 u. Koh. 7 entsprechend), besteht Henochs unvergleichliche Auszeichnung darin, dass er als einziger Mensch der ‚Vision der Weisheit' gewürdigt wurde (Hen. aeth. 19, 3; 37, 1. 4), dass ihm Himmel u. Erde, K. u. Weltgeschichte, kurz die Gesamtheit aller himmlischen u. irdischen Dinge unter endzeitlicher Perspektive erschlossen ist. Auch seine Kenntnisse der *Astronomie, enthalten in dem nur in verstümmelter Form tradierten astronomischen Buch (ebd. 72/82; vgl. 33, 2/36, 3), geben sich als Offenbarungen durch Uriel, das Haupt der Engel, aus, der Henoch die Himmelsphänomene zeigt (ebd. 72, 1; 74, 1; 75, 3f u. ö.).

1. Das astronomische Gesamtkonzept. (H. Bietenhard, Art. Himmel: o. Bd. 15, 190/6.) Das Buch enthält ein ausgearbeitetes, auf sehr altes babylonisches Material zurückgreifendes Gesamtkonzept. Die Henoch-Astronomie orientiert sich in erster Linie an den solaren Gegebenheiten, sieht diese aber in Zusammenhang mit lunaren u. siderischen Phänomenen. Am äußersten Horizont des Erdkreises, wo das Himmelsfirmament auf der Erde ruht, befinden sich jeweils im Osten u. im Westen sechs Tore, von wo aus die Sonne, von Winden angetrieben, in einem Wagen auf- u. untergeht, um nachts unsichtbar durch den Norden zu ihrem östl. Ausgangstor zurückzukehren. Während eines Jahres, beginnend in der Mitte bei den jeweils vierten Toren, die die Äquinoktien repräsentieren, verschiebt sich ihr Lauf nach jeweils 30 (bzw. 31) Tagen zum nächst benachbarten Tor zuerst in Richtung Norden, bis der nördl. Wendepunkt erreicht ist. Dann legt ihr Lauf den entsprechenden Weg durch alle Tore in Richtung Süden bis zum südl. Wendepunkt zurück u. kehrt von dort wieder in Richtung Norden zum Ausgangspunkt am vierten Tor zurück; daraus ergeben sich die wechselnden Tag- u. Nachtlängen. An den Horizonttoren der vier solaren Jahrespunkte (den Äquinoktien u. Wendepunkten) sind jeweils Sterne unter der Aufsicht von Sternengeln postiert, die dafür Sorge tragen, dass die Sonne durch diese Tore nicht nur 30, sondern 31 Tage lang (hier mögen sich astronomisch die heliakischen Sternaufgänge widerspiegeln) auf- u. untergeht. Das Jahr besteht also aus $12 \times 30 + 4 = 364$ Tagen. Ebenfalls in den Horizonttoren gehen, wiederum vom Wind getrieben u. auf Wagen befindlich vorgestellt, der *Mond u. die Sterne auf u. unter. Der Mond erhält sein Licht von der *Sonne, der er folgt; seine Phasen vollziehen sich mit entsprechender Lichtmengenzufuhr im Sieben-Tage-Rhythmus, was in komplizierten Differenzrechnungen als mit dem Sonnenjahr übereinstimmend erwiesen wird. Kaum nähere Beachtung dagegen finden im Gesamtsystem die Sterne, deren Namen ebenso wenig genannt werden wie, mit Ausnahme der Zirkumpolarsterne, deren Positionen; auch fehlen vermutlich wegen derselben gegen Sternkult u. *Astrologie gerichteten Frontstellung die Planeten, ihre Konstellationen u. der Zodiakus (weshalb sich die Vorstellung vom großen Äon Hen. aeth. 16, 1 nicht astronomisch verifizieren lässt, gemeint ist vermutlich die gesamte irdische Weltzeit). Zahlreiche rechts u. links von den Horizonttoren befindliche *Fenster lassen gegebenenfalls Flammen oder Hitze hervortreten. Auf weitere 12 über den ganzen Horizontkreis gleichmäßig verteilte Himmelstore verteilen sich die vier Himmelsrichtungswinde, jeweils mit sowohl heilsamen als auch schädlichen Wirkungen. Schließlich sind allen Himmelskörpern, hierarchisch gestuft, Engel vorgeordnet, die die Einhaltung der kosmischen Ordnung garantieren; es gibt Tages-, Monats- u. Quartalsengel sowie an der Spitze den Obersten aller Engel, Uriel, während die als bewusste Wesen vorgestellten Gestirne im gerechten Umlauf deren Herrschaft Gehorsam leisten (zur Analyse des Ganzen Albani). – Dieses astronomische Gesamtkonzept stellt eine gelehrte, auf Berech-

nung u. strikter Schematisierung beruhende Schreibtischarbeit dar, die kaum aus eigener Beobachtung des Sternenhimmels erwachsen ist. Indessen zielt das damit einhergehende Interesse viel weiter als bloß auf eine astronomische Begründung des *Kalenders. Letztlich will es die ewige Grundordnung der Schöpfung Gottes, ihre Gesetzmäßigkeit, Präzision u. Unverbrüchlichkeit, die sich vorzugsweise in symbolisch bedeutsamen Zahlenrelationen, in den hl. Zahlen 3 (*Drei), 4, 7 u. 12 niederschlägt, feiern u. darüber Gott angesichts der überwältigenden Einheit von Schöpfung, Kult u. Heilsgeschichte doxologisch preisen.

2. Kosmische Reisen. Wie Himmel u. Erde das All ausmachen, so nehmen sich gewissermaßen wie ein komplementäres Gegenstück zum astronomischen Buch die Beschreibungen von Henochs kosmischen Reisen aus (Hen. aeth. 17/36), die ‚geographisches' Vorstellungsmaterial enthalten. Allerdings vermischen sich in diesen Berichten auf verwirrende Weise Reminiszenzen an reale geographische u. botanische Fakten mit mythologischen Elementen u. vorstellungsbedingten Erfordernissen der apokalyptischen Eschatologie, bei denen sich griechische u. babylonische Einflüsse treffen. – Seine erste Reise (ebd. 17/19. 21/5 mit Dubletten) führt Henoch, begleitet von wechselnden Engeln, in den äußersten Westen, wo er den die Erde umschließenden Ozean u. den sich in ihn ergießenden Feuerfluss (entspricht dem griech. Pyriphlegethon; hierzu S. Eikem, Art. Phlegethon: PW 20, 1 [1941] 258/60; erwähnt werden auch die anderen griech. Unterweltsflüsse) u. jenseits davon die Vorratskammern, d. h. Ausgangsorte meteorologischer Phänomene, den Eckstein der Erde (*Akrogoniaios) u. die Säulen des Himmelsfirmamentes erblickt. Zielpunkt dieser Reise ist die Vision des von sechs Bergen umgebenen Gottesberges mit dem Lebensbaum inmitten eines duftenden *Gartens (die Berge bestehen alle aus kostbarsten *Edelsteinen) sowie der Anblick der feurigen Unterwelt u. der vierfachen Aufenthaltskammern für die Verstorbenen, wo sie bis zum Gerichtstag eingeschlossen sind. Von dort gelangt Henoch zur Mitte der Welt, nach Jerusalem (vgl. Hes. 5, 5), das detailliert u. kenntnisreich beschrieben wird (Hen. aeth. 26f). Jerusalem mit dem hl. Berg Zion ist ein gesegneter Ort, wo die Frommen das eschatologische Gotteslob darbringen werden, es ist aber auch der Ort des Gerichts über die Frevler im Hinnom- bzw. Gehennatal (ebd.). – Die nächste Reise (ebd. 28/33) führt Henoch in den Osten, in das Land der Aromen, *Gewürze u. ungewöhnlicher Tiere (möglicherweise liegen hier authentische, im Fernhandel gewonnene Anschauungen zugrunde), wo er am Ende der Erde in nördlicher Richtung das Paradies der Rechtschaffenen mit dem Baum der Weisheit erblickt (vgl. aber 77, 3). Schließlich erneuern die letzten Reisen nach Norden, Westen u. Süden (34/6) Einsichten in bereits bekannte astronomische u. meteorologische Gegebenheiten (Skizzen zur Geographie Henochs: J. T. Milik, The books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran cave 4 [Oxford 1976] 37. 40; vgl. auch P. Grelot: RevBibl 65 [1958] 33/69). Wieder führt die Schau Henoch zum doxologischen Gotteslob (Hen. aeth. 36, 4).

3. Weitere Elemente des Weltbildes. Die skizzierten Grundkoordinaten des Weltbildes werden an anderen, versprengten Stellen des Henochbuches wiederholt bzw. weitergeführt oder modifiziert, wobei meist zusätzlich mehr oder weniger deutlich paränetische Intentionen greifbar werden. Eine kleine Naturhomilie (ebd. 2/5) kontrastiert die als vorbildhaft gewertete Gesetzmäßigkeit der Himmelslichter, der Jahreszeiten u. der Vegetation (‚wie es Gott geboten hat, so geschieht es': ebd. 5, 3) mit den Übertretungen der Ungerechten (evtl. abtrünnigen Juden?) u. mündet in die Verheißung eschatologischen Heils für die Auserwählten. Mitten in die Bilderreden (37/71) sind einige Male visionäre Offenbarungen astronomischer u. meteorologischer Geheimnisse eingeschaltet, die dem Nachweis dienen, dass die Naturgesetze u. die Gerechtigkeit Gottes sich im Einklang befinden. In der Abfolge von Blitzen, Donnern (*Gewitter), Winden, *Hagel usw. (41, 3/9; 43f) ist die Feststellung bemerkenswert, dass Sonne u. Mond untereinander Treue bewahren, indem sie den *Gottesbund halten (wohl im Hinblick auf den *Festkalender gesagt) u. Gott ohne Unterlass preisen; ihre Wirkungen gereichen zum Segen oder *Fluch. Gott ruft Blitze u. Gestirne einzeln beim Namen, u. sie gehorchen; ihre Lichtmenge wird mit gerechter Waage abgewogen. Ebenfalls von den Geheimnissen der Blitze u. Gestirne zum Segen oder Fluch handelt 59, 1f; eine ausführliche, beinahe um

Vollständigkeit bemühte Aufzählung der Naturkräfte, die jeweils von einem aktiven Geist in Verbindung mit Engeln angetrieben werden, findet sich 60, 11/23, wobei Donner u. Gewitterwolken als Begleitumstände der Theophanien gewürdigt werden; 69, 16/25 heißt es, Gott habe durch einen Schwur (im Hintergrund steht Gematrie heiliger Namen) die Schöpfungsordnung begründet (deutlich das altoriental. Weltbild mit Himmelsfirmament u. Erde über den Chaoswassern) u. erhalte seine Werke durch ihn in ihrem Bestand. Die Himmelsreise Henochs bis zum Anblick Gottes (71, 1/10) deckt sich nicht mit den Schilderungen der kosmischen Reisen, sondern mit der Thronvision in der Transzendenz (14, 8/23). Schließlich findet sich noch in Henochs Epistel (92/103) ein an die falsche Stelle gerücktes, möglicherweise aus einer weisheitlichen Quelle interpoliertes, fragmentarisches Naturgedicht auf die unbegreiflichen Wunder der Schöpfung (93, 11/4). Bemerkenswert ist auch die kosmologisch argumentierende weisheitliche Paränese (101, 1/9) mit dem Grundtenor, dass die ganze Welt Gott fürchtet, aber der Sünder nicht.

4. Das Böse. Indessen geht durch diese so wunderbar u. überwältigend empfundene Schöpfung, das Werk Gottes eigener Hände (Hen. aeth. 36, 4), ein tiefer Riss; durch Ungehorsam u. Rebellion hat sich das Böse in kosmischer Dimension Einlass in die Welt verschafft. Dem Buch der Wächter (6/16) zufolge entstand das Böse, außermenschlich verursacht, durch den Fall der seit ewiger Vorzeit existierenden Wächterengel (14, 1), die in Aufruhr gegen Gott ihren himmlischen Ort verließen, um die Menschentöchter zu begatten (vgl. Gen. 6, 1/4). Sie verrieten den Menschen himmlische Geheimnisse, indem sie schadenbringende Kenntnisse wie Metallurgie, Iatromantik, Zauberei, *Astrologie, *Alchemie usw. lehrten (Hen. aeth. 7, 1; 8, 1/4; 13, 1; 16, 3; vgl. 64, 1f; 69, 6/14). Durch Vereinigung mit den Menschentöchtern haben sie die natürliche Schöpfungsordnung pervertiert (ebd. 12, 4; 15, 3/7). Hervorgegangen sind aus den Engelehen die Riesen, dämonische Wesen, die die Lebensressourcen der Erde vernichteten, sich gegen das Menschengeschlecht erhoben u. dieses zum Dämonenkult verführten (ebd. 7, 2/6; 15, 8/12; 19, 1). Es heißt, dass dem Anführer der Wächterengel alle Sünden zuzurechnen seien (10, 8). Das Motiv von Engelfall u. nachgeborenen *Giganten erinnert, ohne dass es von dorther direkt abzuleiten wäre, an griechische Parallelen, den Titanensturz u. die Dämonologie des Xenokrates, besitzt aber hier wie dort altorientalische Anhaltspunkte (W. Burkert, The orientalizing revolution [Cambridge, Mass. 1992] 94f; M. / R. Zimmermann, Heilige Hochzeit der Göttersöhne u. Menschentöchter?: ZAW 111 [1999] 327/52). Es verdichtet in der Sprachform des Mythos einer urgeschichtlichen Katastrophe elementare negative Welterfahrungen, verbunden mit gewissen zivilisationskritischen Momenten. Mögen auch die Mächte des Bösen von Gott in die Schranken gewiesen sein, so wie die rebellischen Wächter gefangen gehalten u. gestraft werden (Hen. aeth. 10, 1/16; 67, 4/7; 88, 3; 90, 24), so bleibt doch in der Folge ein Bruch gegenwärtig (‚die ganze Welt ist verdorben u. schreit zu Gott‘: 7, 6; 9, 1f; 10, 7f; vgl. 87, 1). – Kosmologisch noch ausgreifender u. ursprünglicher wird das Böse anlässlich Henochs kosmischer Reisen bei der Beschreibung des im Westen gelegenen feurigen Abgrundes verortet (18, 13/5; 21, 3/6). Dort begegnen sieben zur Strafe gebundene Sterne (wahrscheinlich die Planeten, evtl. die Pleiaden), die von Anfang an, d. h. bereits am vierten Schöpfungstag, Gottes Gebot übertraten u. nicht zur aufgetragenen Zeit aufgingen. Das astronomische Buch greift diesen Tatbestand ebenfalls auf (bei ausdrücklicher Erwähnung der Abweichungen des Mondes); es führt die daraus resultierenden menschlichen Verfehlungen u. Naturkatastrophen in der Endzeit (?) vor Augen. Die Sünder werden sich im Irrtum über den Kalender befinden, d. h. sie folgen zu kurzen, nach dem Mond u. den abirrenden Sternen bemessenen Jahren (vgl. auch 75, 2; 82, 5, dort Missachtung der Epagonaltage), wodurch Missstände in der Landwirtschaft auftreten, u. sie werden sich Gestirnkult u. Astralreligionen ergeben, was schwerwiegende moralische Verfehlungen zur Folge haben wird (80, 2/8). In kosmischer Dimension ist es nicht zuletzt zu Gebotsübertretungen durch die eigenmächtigen Völkerengel, denen das Volk Israel seit dem Exil zur Züchtigung anvertraut war, gekommen, weil sie härter gestraft haben, als ihnen aufgetragen war (89, 61f; 90, 22. 25). – Mit erstaunlicher Grundsätzlichkeit kann konstatiert werden, dass die Ungerechtigkeit, als hypo-

statische Größe mit eigenen kosmischen Kammern vorgestellt, aus ihren Kammern hervorgekommen ist u. auf der Erde bereitwilligst aufgenommen wurde, als die Weisheit sich zurückzog (42, 3); nicht zur Frage nach dem Ursprung des Bösen gehörig ist 98, 4f (M. Black, The Book of Enoch [Leiden 1985] 301f). Solche, in kosmischen Bezügen denkende negative Weltsicht schlägt sich nieder in Wendungen wie ‚Welt der Ungerechtigkeit' (Hen. aeth. 48, 7), ‚Sünde der ganzen Welt' (83, 7) oder in der Gegenüberstellung ‚den Himmel mehr lieben als das Leben in dieser Welt' (108, 10). Wie sehr damit eine Zwei-Äonen-Lehre, die expressis verbis im Henochbuch noch fehlt, der Sache nach schon angelegt ist, zeigt der hier wahrscheinlich erstmals belegte komplementäre Ausdruck ‚der Äon, der kommen wird' (71, 5 in den Bilderreden). Indessen werden diese auf einen Dualismus hinlaufenden Tendenzen nicht weiterverfolgt; sie finden ihre Grenze am Bekenntnis, dass Gott alles erschaffen hat u. bei ihm die Macht über alles liegt (9, 4f im Lobpreis der Engel), dass er Herr der ganzen Schöpfung des Himmels, König der Könige u. Gott der ganzen Welt ist (1, 4; 58, 4; 84, 2), Herr bzw. König der ganzen Weltschöpfung (12, 3; 25, 3. 5. 7; 27, 3; 81, 10; 82, 7 u. ö.).

5. Eschatologie. Gott wird seine Herrschaft am Tag des großen Gerichts definitiv durchsetzen, wenn er alles Widergöttliche in weltumfassendem Maßstab richten u. die Welt erneuern wird. Die reich ausgestalteten visionären Bilder dieser universalen Endereignisse variieren erheblich. In den Bilderreden, die die Straftopographie durch weitere Angaben bereichern (Hen. aeth. 53, 1/54, 6, offenbar durch griech. Parallelen inspiriert), begegnet der Gedanke einer Verwandlung des Himmels u. der Erde, wo die Sünder, von der Erdoberfläche vertilgt, keinen Zutritt haben werden (45, 4/6). In der ersten Traumvision kann von einer völligen Vernichtung der Welt durch Wasserfluten gesprochen werden (83, 3/9), in Analogie zu der als Präfiguration auf das Weltende verstandenen *Sintflut (vgl. 91, 6f; 106, 19f), die in den Bruchstücken der Noah-Tradition zentrale Bedeutung hat (54, 7/55, 2; 60, 1/10. 24f: die verborgene Rolle von Leviathan u. Behemoth am Tage des Gerichts; vgl. 65/9; 106f). Doch kann hier das Wassergericht auch in ein Feuergericht übergehen (67, 5. 13). Sonst überwiegt die an alttestamentlichen Bildern wie Zeph. 1, 18; 3, 8 abgelesene Vorstellung einer Feuerkatastrophe, die als Begleitumstand der Erscheinung Gottes zum Gericht, nicht als Naturphänomen gewertet wird u. insofern durch fremde Motive griechischer oder iranischer Herkunft allenfalls äußerlich angereichert worden sein mag. Dass durch Feuer aller Frevel, alle Gottlosigkeit ausgerottet bzw. in qualvoller Verdammnis ewig gepeinigt werden wird, ist eine stets wiederkehrende Grundüberzeugung, namentlich der Tiervision (Hen aeth. 90, 20/9) u. der Mahnreden (91, 5/9), wo undeutlich bleibt, wie weit das Gericht die Form eines Weltenbrandes annimmt. Eindeutig kündigt das Proömium (1, 3/7) eine völlige Zerstörung der Welt durch Feuer an. Weitere Variationen kommen hinzu; das astronomische Buch begrenzt die Dauer der gegenwärtigen Gestirnordnung bis zu einer völligen Neuschöpfung durch Gott (72, 1), während der Sonne ewige Bedeutung zugesprochen zu werden scheint (72, 35). Ebenfalls eine völlige Neuschöpfung erwartet die Zehn-Wochen-Apokalypse auf der Grundlage von Jes. 65, 17; 66, 22, wenn es heißt, der erste Himmel werde vergehen u. ein neuer Himmel erscheinen (Hen. aeth. 91, 15f).

b. Jubiläenbuch. Das mit dem Henoch-Zyklus engstens verwandte *Jubiläenbuch (K. Berger: o. Bd. 19, 31/8; Lehnardt aO. [o. Sp. 628f] 342f), das derselben, auf Stärkung jüdischer Identität bei entschiedener Abgrenzung vom Hellenismus bedachten Sammlungsbewegung der Frommen entstammt, will ein für breite Leserkreise bestimmtes ‚Volksbuch' sein, das die bibl. Überlieferung von der Welterschaffung bis zum Auszug aus Ägypten (*Exodus) in freien Paraphrasen nacherzählt. Indem dieser gesamte Traditionskomplex als auf himmlischen Tafeln verzeichnete u. an Mose auf dem Sinai durch einen Engel diktierte Offenbarung dargestellt wird (Jub. 1, 26f. 29/2, 1), wird erstmals der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (s. o. Sp. 620) auf die Autorität Moses abgestellt u. mit den Vätergeschichten u. dem Mosegesetz zu einer einheitlichen, normativen Kundgebung Gottes verklammert. Dabei verfolgt die midraschartige Paraphrase von Gen. 1, die exakt 22 Schöpfungswerke als Ausdruck der abschließenden Segensfülle durchzählt, die Intention, dem Sabbatgebot, das allein Israel zwecks Ausgrenzung aus der Völkerwelt gilt, eine kosmologisch-schöpfungstheol. Be-

gründung im Einklang mit der göttl. Welt- u. Zeitordnung zu geben (Jub. 2, 2/25. 31/3). Durch die Sabbatfeier wird Israel in das himmlische Festgeschehen der am ersten Schöpfungstag erschaffenen Engel eingegliedert (ebd. 2, 17/9. 30). Entsprechend sieht das Kalendersystem, das die Henoch-Astronomie voraussetzt, sie aber stark vereinfacht, einen reinen Solarkalender vor (1 Jahr = 364 Tage = 52 Wochen bzw. 4 Jahreszeiten zu 13 Wochen), so dass es zu keiner Überschneidung zwischen dem Sabbatgebot u. den großen Jahresfesten kommen kann. Die herrschende Orientierung am Mond bzw. eine solar-lunare Synchronisation wird ausdrücklich als sündige Verfehlung zurückgewiesen (4, 17/21; 6, 22/38). – Im Dienst der Prärogative Israels steht auch die geographische Erdbeschreibung anlässlich der Aufteilung der Erde unter die drei Söhne Noahs (8, 9/9, 13; 10, 28/36), die mit ihrem empirisch-unmytholog. Charakter an der Legitimierung des jüd. Anspruchs auf Palästina u. den Zion als Nabel der Erde (8, 19), weniger an der Lokalisierung endzeitlichen Geschehens interessiert ist. – Andererseits ist das Weltbild des Jubiläenbuches nicht anders als das der Henoch-Tradition aufgrund der Macht des Bösen u. der Sünde in der Welt negativ-pessimistisch gestimmt. Der Fall der Wächterengel mit seinen weitreichenden dämonologischen Konsequenzen durchzieht auch dieses Werk (4, 22; 5, 1/4; 7, 21/4. 27; 8, 3), wo sich bereits Ansätze zur Systematisierung der bösen Geister unter der Führung des Dämonenfürsten Mastema abzeichnen, bei dem alles Böse, alle Gottlosigkeit ihren Ursprung hat (10, 1. 5/9; 11, 5. 11; 48, 1/4. 9/19 u. ö.). Dass die ganze Geschichte Israels eine Geschichte des Abfalls ist (1, 8/14; 15, 33f), wiegt dabei besonders schwer. Aber wie dem großen Widersacher u. allen dämonischen Verführern von Gott nur ein begrenzter Spielraum zur Herrschaft zugestanden ist u. sie wider Willen Werkzeuge in seiner Hand sind, so wird allem dualistischen Anschein (1, 20: Unterscheidung des rechten / Hl. Geistes vom Geist Belchors; 15, 31/4) zum Trotz in der Endzeit das Böse von Gott von Grund auf ausgelöscht werden (23, 29; 50, 5). – Sobald Israel umgekehrt ist, wird Gott die Wendung heraufführen u. am Tag des großen Gerichts alle *Gottesfeinde ausrotten bzw. der ewigen Verdammnis überantworten (5, 10/6; 9, 15; 10, 17; 36, 10; 23, 9/31 löst die Ankündigung apokalyptischer Enthüllungen von 1, 4 ein). Wenn sich die *Hoffnung schließlich auf die Heilszeit in der neuen Schöpfung richtet (1, 29; 4, 26; 5, 12; 19, 25; 23, 18; vgl. aber 23, 28/30), so scheint nicht ganz eindeutig zu sein, ob damit eine auf totale Zerstörung folgende, völlige Neuerschaffung oder lediglich eine *Erneuerung der bestehenden Schöpfung durch Einhaltung des rechten Kalenders gemeint ist.

c. Testamente der XII Patriarchen. Zwar ist das Corpus in der heute vorliegenden Gestalt christlichen Ursprungs, doch ist aufgrund der Qumranfunde, unter denen sich aramäische Fragmente von Test. XII Levi u. hebräische von Test. XII Naph. befinden, zweifellos davon auszugehen, dass der Grundstock des Werkes auf jüdische Vorlagen aus der Zeit nach dem Ende des 2. Jh. vC. zurückgeht, die man sich nach Art der für den breiteren Kreis der Frommen geschriebenen ‚Volksbücher' vorzustellen hat (Hengel 380; Lehnardt aO. 344f).

1. Himmelpluralität. (Bietenhard aO. [o. Sp. 629] 190.) Durch eines der Fragmente von Test. XII Levi (4QTestLev^a 2, 11/8) ist zudem gesichert, dass das markanteste Element der Testamente in kosmologischer Hinsicht, nämlich die Vorstellung von mehreren, räumlich gestuften Himmeln, erstmals in der besagten Zeit u. erstmals in diesem Schriftenkomplex begegnet. Der Bericht von *Levis Himmelsaufstieg liegt in zwei Rezensionen vor, wobei in Kap. 2 die Vorstellung von drei Himmeln, die in das altoriental. Weltbild eingegliedert sind, bezeugt wird, während sich in Kap. 3 in sekundärer Erweiterung die Vorstellung von sieben Himmeln findet. Letztere werden so beschrieben, dass die Angaben der ersten Rezension auf die *Siebenzahl ausgeweitet werden: die ersten zwei/drei Himmel stehen im Dienst des Gerichts, die drei/vier oberen Himmel sind die Wohnstätten der hierarchisch gestuften Engel, u. im Himmel über allem weilt die Herrlichkeit Gottes (*Gloria). Die hier belegte Siebenzahl der Himmel hat nichts mit Gestirnen bzw. Planeten zu tun (eine Verknüpfung mit den Gegebenheiten der Henoch-Astronomie geschieht erst in einer späteren Traditionsstufe in Hen. slav. 3f. 11. 13/6), möglicherweise ist sie aus im Zweistromland beheimateten magischen Vorstellungen übernommen worden (zur weiteren Tradition der gestuften Himmel o. Bd. 15, 190/2).

2. Böse Geister. Ein anderer Punkt, an dem die Testamente der XII Patriarchen ein fortentwickeltes Stadium zu erkennen geben, ist die reicher ausgebaute Vorstellung von bösen Geistern. Ausgehend von einem ethischen Dualismus in der Gegenüberstellung von zwei *Wegen (Test. XII As. 1, 3/5) ist der Gegensatz zwischen dem Engel des Friedens bzw. Gottes u. dem bösen Geist Beliars fundamental (ebd. 6, 4/6). Ihm entspricht derjenige zwischen dem Gesetz des Herrn u. den Werken Beliars (Test. XII Levi 19, 1), zwischen den beiden Geistern, dem der Wahrheit u. dem der Verirrung (Test. XII Juda 20, 1), oder zwischen Licht u. Finsternis (Test. XII Levi 14, 3f. 19, 1; Test. XII Naph. 2, 10; Test. XII Jos. 20, 2; Test. XII Benj. 5, 3). Beliar, so die stehende Bezeichnung (daneben seltener auch Satan: Test. XII Dan 3, 6; 5, 6; 6, 1; Test. XII Gad 4, 7), ist Herrscher u. Oberhaupt der unreinen, bösen Geister (Test. XII Sim. 2, 7; Test. XII Dan 1, 7; 3, 6; Test. XII Juda 19, 4), die, sei es im Singular, sei es im Plural, mitunter als Personifizierung der Laster erscheinen u. im Siebener-Schema gruppiert werden können (Test. XII Rub. 2, 1f; 3, 3/6; Test. XII Benj. 7, 1f). Ohne dass über den Gegenspieler Gottes näher spekuliert würde (das Motiv vom Fall der Wächterengel ist zwar aufgenommen [Test. XII Rub. 5, 6f; Test. XII Naph. 3, 5], aber nicht kausal mit der Gestalt Beliars u. seinem Gefolge verknüpft), erscheint er als metaphysische widergöttliche Macht, die die Menschen beunruhigt, plagt, verführt u. beherrscht (Test. XII Jos. 7, 4; Test. XII Benj. 3, 4; 6, 1). Faktisch ist daher in der Gegenwart der irdische Lebensbereich der Menschen die Sphäre, wo Ungerechtigkeit u. Gesetzlosigkeit walten (Test. XII Levi 2, 3; 3, 1; Test. XII Iss. 1, 1; 6, 1), bis Gott im endzeitlichen Überwindungskampf Gericht halten (Test. XII Levi 3, 1; 4, 1; 18, 2) u. Beliar binden bzw. dem ewigen Feuer überantworten wird (Test. XII Sim. 6, 6; Test. XII Levi 3, 3; 18, 12; Test. XII Juda 25, 3; Test. XII Dan 5, 10). Bekannte kosmologische Motive finden sich ferner Test. XII Naph. 2, 3 (vgl. Sap. 11, 20); 3, 2 (Kontrast zwischen der Ordnung der Gestirne u. Gesetzlosigkeit unter den Menschen) u. Test. XII Naph. 3, 4 (Gotteserkenntnis aus den Schöpfungswerken).

d. Qumran. Angesichts des komplexen Quellenbestandes der Bibliothek von Qumran u. einer dementsprechend ausdifferenzierten Spezialisierung der Qumranforschung kann es hier allenfalls darum gehen, einige Hinweise auf Vorkommen, Zuordnung u. theologischen Stellenwert von kosmologisch-schöpfungstheologischen Aussagen im Schrifttum von Qumran zu geben. Schon ein solcher, nicht auf Vollständigkeit bedachter Überblick kann jedoch eine Vorstellung von der Bedeutung dieser Motive im geistigen Leben der Gemeinschaft geben, wo neben der eigenen literarischen Produktivität alle bisher angesprochenen Traditionsstränge anzutreffen sind. Dass die apokalyptischen Überlieferungen der atl. Pseudepigraphen gepflegt wurden, ist aus den aufgefundenen Fragmenten zum äthiop. Henochbuch (ohne die Bilderreden, aber zusätzlich ein Buch der Riesen), dem Jubiläenbuch u. den Testamenten der XII Patriarchen unmittelbar ersichtlich. Das äthiop. Henoch- u. das Jubiläenbuch sind zudem als Quelle im Genesis-Apokryphon benutzt, einem voressenischen, auf den endzeitlichen Rest der Frommen zielenden haggadischen Midrasch. Ebenfalls ist die kanonische Weisheitsliteratur einschließlich des hebr. Sirachbuches im Schrifttum von Qumran vorhanden.

1. Schöpfungshymnen. Eine prominente Rolle nimmt ferner hymnisches Gut ein. Ein voressenischer, weisheitlicher Hymnus (11Q05, 26, 9/15), der die Größe u. Herrlichkeit des Schöpfers preist, ruft in mehreren Wendungen den Gedanken an die Weisheit als Medium für Gottes Schöpferhandeln wach (nach Jer. 10, 12f in Verbindung mit Prov. 3, 19, evtl. auch ebd. 8, 22/31), wobei in der Schwebe bleibt, inwieweit an eine Hypostasierung der Weisheit gedacht ist. Ein anderer, ebenfalls wohl nichtessenischer Schöpfungshymnus (1QM10, 8/16) preist die Unvergleichlichkeit Gottes, indem seine Schöpfungswerke in ihrer planvollen Ordnung, beginnend mit der Ausbreitung der Himmel u. der Heerschar der Lichter bis hin zur Bestimmung der Festzeiten, in freier Verarbeitung der priesterschriftlichen Schöpfungstradition aufgezählt werden. Ähnlich greifen verstümmelte Reste der nichtessenischen Slg. 4QNon-canonical Psalms zentrale kosmologische Gesichtspunkte auf (4Q381, 1, 3/11: das schöpferische Wort aus Gottes Mund erschafft Wasser, Gestirne, Vegetation u. den zur Herrschaft bestimmten Menschen, es legt die Ordnung der Festzeiten fest; vgl. auch 4Q381, 14. 15, 4f: die Erhabenheit des die Urflut bezwingen-

den Schöpfers). Auch unter den essenischen Hodayot, die den vom Menschen her unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Gottes heiliger Majestät u. der Sündhaftigkeit u. Nichtigkeit des aus Lehm u. Staub gebildeten Menschen bekennen wollen (vgl. 1QH18, 1/34), finden sich einige regelrechte Schöpfungshymnen. Ein derartiger Text spricht davon, dass Gott alles nach seinem im Voraus festgelegten, ewigen Plan geschaffen hat, u. entfaltet diesen deterministisch akzentuierten Gedanken ausführlich anhand der kosmischen Schöpfungswerke (1QH9, 1/20; 1QH5, 8/11). Ein anderer preist den von Gott festgesetzten unveränderlichen Lauf der Sonne, nach 1Q27, 1, 1, 6f die Grundordnung der Welt, als Manifestation der Macht u. Herrlichkeit Gottes (1QH20, 4/8; vgl. 1QH17, 26f). Andere Motive wie Gottes Öffnen von Wasserquellen (1QH14, 15f) u. das Aufsprossenlassen einer fruchtbaren Pflanzung (1QH16, 4/26) kommen hinzu.

2. Das Konzept der präexistenten Schöpfungsordnung. Zu Gottes ewigem Schöpfungsplan gehört aber auch die doppelte Prädestination, wonach er sowohl den Gerechten als auch den Frevler, den einen zum ewigen Heil, den anderen zum Gericht geschaffen hat, auf dass Gottes Herrlichkeit offenbar werde (1QH7, 14/22). Einhergehen wird das Gericht mit einer kosmischen Katastrophe (1QH11, 29/36) u. der völligen Verbrennung aller Ungerechtigkeit (1QH14, 18f; 16, 18/20). Einer anderen Gattung gehört die nichtessenische Schrift 4QMeditation on creation (4Q303/5) an, die einen auf der Grundlage des Anfangskapitels der Genesis basierenden schöpfungstheol. Traktat enthält. – Die nichtessenische Weisheitsschrift 4QInstruction, die in Kreisen anzusiedeln sein dürfte, die zum unmittelbaren Vorfeld der essenischen Gemeinde gehören, weist eine bemerkenswerte Fortentwicklung weisheitlich-kosmologischer Konzepte auf. Der Text liegt wahrscheinlich in zwei literarischen Schichten vor, deren spätere dadurch gekennzeichnet ist, dass ein Bearbeiter die traditionellen weisheitlichen Maximen, Paränesen usw. durch gezielten theologischen Bezug auf exklusive göttliche Offenbarungen u. eschatologische Perspektiven verknüpft u. begründet hat. Ihren prägnanten Ausdruck findet diese verbindende theol. Klammer in der wiederkehrenden Aufforderung, sich meditierend in das ‚Geheimnis des Werdens‘ zu vertiefen (der Ausdruck ‚raz nihjeh‘ erscheint über 20 mal in 4QInstruction = 4Q415/8. 423; 1Q26 u. zweimal in der verwandten Schrift 1QBook of mysteries = 1Q27, 1, 1, 3/6, par. 4Q300, 3, 1, 3/6; vgl. 1QS11, 3f). Dieser in seiner Abstraktheit an griechisch-philosophische Begrifflichkeit erinnernde Terminus ist umfassender Ausdruck für den präexistent gedachten, weisheitlichen Plan Gottes, für die geheime göttl. Grundordnung, die K. u. Geschichte, Vergangenheit u. Zukunft, *Erlösung u. ewige Herrlichkeit umfasst (4Q417, 2, 1, 1/27; par. 4Q418, 43. 77). Diese ewige Schöpfungs- u. Heilsordnung Gottes ist verborgen u. wird am Ende der Zeiten nur dem Kreis der Erwählten offenbart, wodurch diese, als Bedingung der eschatologischen Errettung, ‚wahr‘ u. ‚böse‘ zu unterscheiden lernen u. Anweisungen für ihr Handeln empfangen (vgl. 4Q416, 2, 1, 5f; 4Q416, 2, 3, 9f. 13/21, par. 4Q418, 9; 4Q418, 123, 2, 2/8). Unverkennbar stellt dieses schillernde Gedankengefüge eine apokalyptische, den esoterischen Charakter der göttl. Offenbarung betonende Neuformulierung zentraler kosmologischer, ethischer u. eschatologischer Aspekte dar, die vordem in der hypostatischen Gestalt der Weisheit verbunden waren.

3. Dualismus. Das hervorstechende Merkmal in der Gedankenwelt der Schriften von Qumran ist damit aber noch nicht vollständig umrissen. Dieses wird erst in der konsequenten Verknüpfung des Gedankens der göttl. Determination u. Prädestination mit einem in Gott selbst gründenden, scharfen kosmischen *Dualismus greifbar, der unter dem Vorzeichen akuter eschatologischer Kampfessituation steht. Eine konzise Zusammenfassung der theol. Gesamtschau der essenischen Gemeinschaft findet sich in der Lehre von den beiden Geistern (1QS3, 13/4, 26), die in die Sektenregel, ein Sammelwerk mehrerer ursprünglich unabhängiger Texte, inkorporiert ist. Fester Ausgangspunkt des systematisch-theol. Abrisses ist das bibl.-jüd. Bekenntnis zu dem einen einzigen Gott, dem Schöpfer u. Erhalter der Welt, von dem alles Sein u. Geschehen kommt. Wiederum ist darauf aufmerksam zu machen, dass diese im Judentum neue Art der abstrakten Begriffsbildung (howeh we-nihijah) als Bezeichnung der Gesamtheit von Schöpfung u. Geschichte (das Begriffspaar begegnet mehrmals im essenischen Schrifttum) nicht ohne die kritische Begegnung mit griechisch-philosophi-

scher Sprache denkbar ist. – Des näheren kommt die geschaffene Welt unter dem spezifischen Aspekt der göttl. Determination u. doppelten Prädestination in den Blick, insofern Gott, ehe er die Welt erschuf, in seinem vorausplanenden Denken einen umfassenden u. unabänderlichen Plan (der nicht mit der Weisheit in Verbindung gebracht wird) festlegte, nach dem alles, Gutes wie Böses, in strenger Vorherbestimmung u. völliger Abhängigkeit von Gott geschieht. Zur Ausführung seines Planes hat Gott selbst als Mittlerorgane zwei dualistische Geister, den Geist der Wahrheit bzw. des Lichts u. den des Bösen bzw. der Finsternis, geschaffen u. dem Menschen zugeordnet. Umstritten ist, ob hier iranischer Einfluss vorliegt (doch vgl. Jes. 45, 6f). Beide Geister stellen übermenschliche Mächte mit eigenem Herrschaftsgefolge dar, die für die Dauer der Weltgeschichte in beständigem Kampf untereinander liegen u. in deren sich überschneidende Gewaltbereiche die Söhne der Gerechtigkeit u. die des Frevels gegeben sind. Dieser dualistische Kampf findet in kosmischen Dimensionen statt (die Ordnung der Natur ist davon allerdings nicht betroffen), aber seine letzte Zuspitzung erfährt er dort, wo es um die ethisch-religiöse Existenz des Menschen geht, in seinem *Herzen, das in sich zerstritten u. gespalten ist, weil jeder Mensch mehr oder weniger Anteil an beiden Geistern hat (1QS4, 16. 23f). Schließlich wird Gott den Dualismus überwinden, denn er hat für das Bestehen des Frevels ein Ende festgesetzt, da er ihn auf ewig vernichten u. die Wahrheit der Welt hervortreten lassen wird (CD 4, 18/20; vgl. 4, 13: Vernichtung in großem Feuerbrand). Dann wird Gott die zum ewigen Bund Erwählten mit heiligem Geist reinigen zur neuen Schöpfung (ʿaśot ḥadašah: 1QS4, 25; vgl. 1QH5, 11f). – Diese für das essenische Weltbild grundlegende theol. Gesamtsicht wird andernorts um einige Züge erweitert u. um Details ergänzt. In der Liturgie zum Bundesfest (1QS1, 1/3, 12), der Eröffnungspassage der Sektenregel, wird der Gegensatz zwischen den Söhnen des Lichts u. den Söhnen der Finsternis im Hinblick auf die Zugehörigkeit zur essenischen Gemeinschaft konkretisiert: Die ihr angehören, sind die Söhne des Lichts, u. nur sie repräsentieren den Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat (*Diatheke). Außerdem fällt hier der in den Qumranschriften reguläre Name Belial für den Geist bzw. Engel der Finsternis (1QS1, 18). Die Damaskusschrift setzt den skizzierten kosmischen Dualismus in der gleichen deterministischen u. prädestinatianischen Konfiguration voraus, wie der periodisierende, bis zur Abtrennung der essenischen Gemeinde reichende Abriss der Geschichte Israels zeigt (CD 2, 5/12; 4, 12/8; 5, 18), während die eschatologische Naherwartung noch einmal bis zum äußersten angespannt ist (ebd. 20, 13/7). Die Gegenwart ist nach Gottes Geschichtsplan die Zeit der letzten Generation (ebd. 1, 12) u. des Frevels am Ende der Tage (ebd. 6, 10f; 12, 23). In der Gemeinde der Erwählten u. Gerechten, die sich von der nichtessenischen Sphäre der Unreinheit u. Gesetzlosigkeit strikt abgegrenzt hat, bricht bereits die eschatologische Läuterung an (1, 7f), doch steht deren Vollendung mit der Erscheinung messianischer Heilsträger, dem Strafgericht Gottes u. der gänzlichen Vernichtung des Bösen im ewigen Feuer noch aus (2, 5/8; 7, 9/8, 21; 19, 10/6; 20, 25f). Für die Neubildung beri'ah (4, 21; 12, 15) gilt das o. Sp. 619 Gesagte, aber eine spezifische Profilierung ist hier nicht damit verbunden; das Motiv vom Fall der Wächterengel wird 2, 17/9 nicht als Ursache des Bösen in der Welt gewertet (anders 4Q180f). Auf dieser Linie bewegen sich auch die eschatologischen Vorstellungen in 4QMidrEschat (4Q174. 177). – Der kosmische Dualismus ist jedoch nirgends so drastisch ausgemalt wie in der Kriegsrolle, die das Szenario des 40jährigen Endkampfes zwischen den Söhnen des Lichts u. denen der Finsternis entwirft. Die Schrift stellt eine essenische Redaktion älterer Materialien dar, die in ihrer Letztfassung den Angehörigen der Qumrangemeinde detaillierte Anweisungen für den seit ehedem bestimmten Tag des endzeitlichen Vernichtungskrieges gegen die Söhne der Finsternis (1QM1, 10; 13, 14/6) an die Hand geben will. Entsprechend der erweiterten Angelologie u. Dämonologie der hellenist. Zeit (doch vgl. Iudc. 5, 20) kämpfen irdische u. überirdische Streitkräfte vereint zusammen. Auf der einen Seite steht das Los Gottes (vgl. A. Faivre, Art. Kleros: o. Sp. 74), das von dem Fürsten des Lichts, dem Erzengel Michael, angeführt wird u. dem die ihm unterstellten Engelhierarchien sowie der heilige Rest Israels angehören (1QM9, 14/6; 12, 8f; 13, 8/10; 14, 8f; 17, 6f). Auf der anderen Seite steht das Los Belials (auch hier von

Gott geschaffen: 1QM13, 11) mitsamt den ihm untergebenen bösen Geistern, dem die Kittim aus Assur u. Ägypten, d. h. wohl Makedonen im Lande Israel, andere Völker u. die abtrünnigen Juden angehören (1QM1, 1/4; 13, 2. 4f; 15, 2f; 16, 11f). Die Züge, in denen der als reales Geschehen vorgestellte Kriegsablauf gezeichnet wird, entstammen sowohl den Gegebenheiten der hellenist. Waffentechnik u. Kriegstaktik als auch dem Vorbild der Wanderung der Israeliten durch die Wüste u. der bibl. Tradition des hl. *Krieges. Aufgrund Gottes seit ewig beschlossener Festlegung ist der Ausgang der Kampfhandlungen nicht zweifelhaft. Zwar wird es eine Phase geben, in der die Söhne des Lichts Verluste erleiden, aber im siebten u. letzten Kampf wird das Los Gottes den Sieg davontragen (1QM1, 13/6). Dann wird, da die Macht Belials gänzlich vernichtet ist, das eschatologische Heil (Erkenntnis u. Gerechtigkeit, *Friede u. Segen sowie die Länge der Tage) in ewigem Licht aufleuchten, indem Gott die Herrschaft Michaels in der Engelwelt aufrichten u. den Söhnen des Bundes die Hoheitsgewalt über Jerusalem u. die Erde verleihen wird (1QM1, 8f; 17, 7f; 19, 4/8 = 12, 12/6).

4. Kult u. Kosmologie. Anzusprechen sind schließlich noch die kosmologischen Bezüge, in die das kultische Leben der Gemeinde von Qumran eingebunden ist. Aufgrund der Ablehnung des Jerusalemer Tempels tritt an die Stelle blutiger Opfer das liturgische *Gebet u. Gotteslob, die als gottgewollte u. in der Tora vorgeschriebene Opfer verstanden werden. Angesichts der Aufmerksamkeit, die von daher Fragen des liturgischen Kalenders finden (instruktiv dafür das besondere Verzeichnis mit einer Auflistung der Gebetszeiten 1QS9, 26/10, 8), ist es für das kultische Leben von grundlegender Bedeutung, dass im Gegensatz zur Praxis am Jerusalemer Tempel in Qumran, auf der Basis der Henoch-Astronomie u. entsprechend den Angaben des Jubiläenbuches (vgl. CD 16, 2/4), ein reiner Solarkalender von 364 Tagen = 52 Wochen im Jahr befolgt wurde. Sowohl die täglichen Gebetszeiten als auch die perfekte Sabbatheiligung u. die vollkommene Einhaltung des Festzyklus sind am Lauf der Sonne orientiert, wie umgekehrt die Sonne als Repräsentant der von Gott verbürgten Grundordnung der Welt (1Q27, 1, 1, 6f) die gottgewollte Harmonie der Kultordnung mit der kosmischen Schöpfungsordnung in einer von der Sünde beherrschten Gegenwart gewährt. Die von der Gesamtheit der Gemeinde jeden Abend u. jeden Morgen bei Sonnenaufgang dargebrachten Gebete u. Lobpreisungen machen diesen Zusammenhang explizit, wenn sie Gott für die tägliche Erneuerung der Himmelslichter u. für den täglichen Wechsel des Sonnen- u. Mondlichts preisen u. ihm dafür danken (4Q503). Darüber hinaus integriert dieser Lobpreis, wie die Sabbatlieder zu erkennen geben (4Q400/7), die Gemeinde in den himmlischen Kult der Engel, die in ihren nach der Siebenzahl gestuften Hierarchien (möglicherweise sieben Himmel) die himmlische Liturgie zur Ehre Gottes vor seinem Thron (*Kathedra) zelebrieren. Wie die Sonne entsprechend ihrem Symbolcharakter als proleptische *Epiphanie des eschatologischen Heils verstanden wird (1Q27 1, 1, 5/7), so gelangt in der vereinigten himmlischen u. irdischen *Doxologie die ganze Schöpfung vorausgreifend zu ihrem gottgegebenen Ziel. Diese Vorstellungen weisen bereits voraus auf die deutlich später anzusetzende Merkava-Mystik der Hechalot-Literatur.

III. Hellenistisches Judentum. a. Aristobul. (O. Murray: RAC Suppl. 1, 578f; Lehnardt aO. [o. Sp. 628f] 348.) In seiner König Ptolemaios (wohl Ptolemaios VI Philometor) gewidmeten, nur fragmentarisch erhaltenen Schrift will der hellenist.-jüd. Lehrer u. Schriftausleger Aristobul mit Hilfe der noch unsicher u. tastend angewendeten allegorischen Methode zeigen, dass Moses Gesetzgebungswerk nicht nur den Maßstäben philosophischer Bildung vollauf genügt, sondern dass dieses selbst die wahre Philosophie darstellt u. die Juden im Grunde ein Volk von Philosophen sind; dabei geht er in drei Fragmenten auf schöpfungstheologisch-kosmologische Themen ein. Wie die anthropomorphen bibl. Wendungen von den *Händen Gottes, vom Arm usw. deutet er auch den Ausdruck vom Stehen Gottes (Ex. 17, 6; 24, 10) allegorisch. Das Stehen Gottes bedeute den Bestand u. die in allem Wandel waltende Gesetzmäßigkeit der von Gott geschaffenen Welt (frg. 2: Eus. praep. ev. 8, 10, 9/12). Analog deutet er die Erwähnung der Stimme Gottes (Dtn. 4, 12. 33; 5, 23/5) nicht auf ein real ausgesprochenes Wort, sondern allegorisch auf die Ausführung der Taten Gottes, wofür er zur Illustration den Wortschöp-

fungsbericht von Gen. 1, 3. 6 heranzieht. Zeugen dessen sind ihm auch Pythagoras, Sokrates u. Platon, die, Moses Schilderung folgend, in der Weltregierung die Stimme Gottes vernommen haben, in dem Sinne dass alles von Gott geschaffen ist u. von ihm erhalten wird. Analog zitiert er ein orphisches Gedicht u. die Dichtung Arats (frg. 4: Eus. praep. ev. 13, 12, 3/8). Recht kompliziert u. nicht völlig stringent sind Aristobuls Ausführungen im letzten Fragment zur Siebenzahl u. zum Sabbatgebot (frg. 5: ebd. 13, 12, 9/16). Dass Gott nach dem Schöpfungsbericht am siebten Tag geruht habe, erklärt er allegorisch dahingehend, dass Gott die im Sechstagewerk festgelegte Schöpfungsordnung für immer in ihren regelmäßigen Zeitrhythmen erhält (ebd. 13, 12, 11f). Andererseits sieht er in der Siebenzahl bzw. in dem ἕβδομος λόγος (13, 12, 12. 15) entsprechend verbreiteten Zahlenspekulationen u. vergleichbar dem stoischen Weltgesetz ein universales kosmisches Strukturgesetz, nach dem die Welt sowohl im Ganzen aufgebaut als auch in ihren organisch-physiologischen Naturprozessen gestaltet ist (13, 12, 13). Dieses Prinzip begründet außerdem die Erkenntnis menschlicher u. göttlicher Dinge (zur stoischen Formel Chrys.: SVF 2 nr. 35f) u. stiftet soteriologisches Heil (Eus. praep. ev. 13, 12, 12. 15); zum symbolischen Zeichen dessen hat Gott den siebten Tag als heilig zu haltenden Ruhetag geboten (ebd. 13, 12, 9. 12; das Festdatum des Passafestes steht nach frg. 1: Eus. h. e. 7, 32, 16/8 ebenfalls in solchen astronomisch-kosmologischen Bezügen; zu Varros Hebdomaden H. Dahlmann, Art. Varro: PW Suppl. 6 [1935] 1228). – In dieses vielschichtige Gedankengefüge trägt Aristobul indessen noch zwei weitere Elemente ein. Zum einen setzt er den siebten Tag in Beziehung zum ersten Schöpfungstag, an dem das geistige Urlicht (Gen. 1, 3), das alle Erkenntnis ermöglicht, geschaffen wurde (Eus. praep. ev. 13, 12, 9). Deshalb ist der siebte Tag das *Geburtstags-Fest der Schöpfung (ebd. 13, 12, 16). Zum anderen identifiziert Aristobul den Siebener-Logos mit der hypostatischen Weisheit, die nach Salomo vor Himmel u. Erde, d. h. präexistent, war (damit bezieht er sich auf Prov. 8, 22/31, ohne die mythologischen Züge zu wiederholen) u. von der alles Licht stammt (ebd. 6, 23; Eus. praep. ev. 13, 12, 10f). Diese wenigen Fragmente lassen die Bereitschaft Aristobuls erkennen, sich mit einem rational angemessenen Verständnis des Gottesbegriffs (hier: Überzeitlichkeit Gottes; frg. 2: ebd. 8, 10, 1/6) dem griech. Denken zu öffnen u. den alten Schöpfungsglauben, die Weisheitsüberlieferung u. die geheiligten jüd. Festtraditionen in eklektisch aufgegriffenen ‚philosophischen‘ Denkformen neu zu formulieren. Was hier erprobt ist, wird in späteren Spekulationen etwa der Sapientia Salomonis oder Philons (s. u. Sp. 649/51. 652) im großen Umfang ausgebaut u. zu deutlicherer Geschlossenheit geführt.

b. Makkabäerbücher. Sie bezeugen, dass der Begriff κ. neben der bibl. Umschreibung von Himmel u. Erde zur Bezeichnung des Weltganzen in der Bekenntnissprache des griechischsprachigen Judentums heimisch geworden ist. In Bekenntnisaussagen oder Gebeten heißt Gott ‚Schöpfer des K.‘ (2 Macc. 7, 23; 13, 14; 4 Macc. 5, 25) oder ‚König‘ bzw. ‚Herrscher des K.‘ (2 Macc. 7, 9; 12, 15) als Äquivalent zu Wendungen wie ‚Schöpfer von allem‘ (ebd. 1, 24; 4 Macc. 11, 5) oder ‚Herr‘ bzw. ‚Herrscher aller Schöpfung‘ (3 Macc. 2, 2. 7; vgl. 2, 3. 9; 6, 2). Begriffsgeschichtlich lässt sich daran ablesen, dass das Wort κ. seinen griech. Bedeutungsgehalt im Sinne der sich selbst aufbereitenden Ordnung der Natur grundsätzlich abgelegt hat u. gleichbedeutend mit κτίσις zur Bezeichung der von Gott in einem souveränen Willensakt ins Sein gerufenen Schöpfung gebraucht wird. Steht in diesen Zusammenhängen stets der Gedanke an Gottes Allmacht im Hintergrund, so ist dazu auch die weitere Aussage zu rechnen, dass Gott Himmel u. Erde u. alles, was in ihnen ist, ἐξ οὐκ ὄντων gemacht hat (2 Macc. 7, 28 in abweichender, aber gleichbedeutender Wortstellung). Zweifellos ist damit eine suggestive, zukunftsträchtige Formel eingeführt, die Gottes souveränes Schöpferhandeln bündig zum Ausdruck bringt, insofern sie abbreviaturhaft besagt, dass Gott ins Sein heraufführt, was noch nicht war. Doch liegt damit noch kein fertiger dogmatischer Lehrsatz zur creatio ex nihilo vor. Mit diesen Worten ermahnt die Mutter der sieben makkabäischen Märtyrer ihren jüngsten Sohn zur Standhaftigkeit im Martyrium, um ihm zu versichern, dass Gottes an der Schöpfung erwiesene Allmacht die eschatologische Auferweckung der Gerechten verbürgt (ebd. 2, 23). Eine Reflexion zur Frage nach einem vorauszusetzenden Mate-

rialprinzip der Schöpfung u. eine kritische Zurückweisung gewisser diesbezüglicher Grundaxiome griechischer Philosophie liegt außerhalb des Gesichtskreises dieser paränetischen Sequenz wie auch der Gedankenwelt der Makkabäerbücher insgesamt. Wie wenig ein schöpfungstheol.-kosmologisches Interesse ausgebildet ist, zeigt sich daran, dass der traditionelle Gedanke der Wortschöpfung fehlt u. die Weisheit als Schöpfungsmittlerin nicht erwähnt wird. Anders gelagert ist die Vorstellung, dass Gott, dessen Wohnsitz im Himmel ist, vermöge seiner *Dynamis als Wächter u. Beschützer über Jerusalem seine Macht ausübt (ebd. 3, 38f, geäußert von einem Nichtjuden, dem seleukidischen Kanzler Heliodor; vgl. auch Aristeas 132). In diesem Fall sind hellenistische Einflüsse denkbar.

c. *Sapientia Salomonis.* Im transkulturellen Bildungsmilieu Alexandriens auf Griechisch entstanden (Lehnardt aO. [o. Sp. 628f] 347f), stellt die Schrift einen an jüdische Intellektuelle gerichteten Protreptikos dar, der zum Studium der Weisheit in Verbindung mit den heilsgeschichtlichen Überlieferungen Israels auffordern u. religiös gefährdeten Lesern Gewissheit geben möchte, dass die väterliche Religion den Ansprüchen griechischer Kultur u. Philosophie mehr als gewachsen ist. Während der eigenständige, über den bisherigen weisheitlichen Traditionsstand theologisch hinausweisende Beitrag des Buches im Wesentlichen darin liegt, für die bei Hiob u. Kohelet aufgebrochenen Problemkonflikte nach Lösungsmöglichkeiten in der postmortalen Existenz des individuellen Menschen zu suchen, macht die entschlossene Einschmelzung griechisch-philosophischen Gutes sowie hellenistisch-synkretistischen Vorstellungsmaterials die Bedeutsamkeit der Schrift in schöpfungstheologisch-kosmologischer Hinsicht aus. Gegenüber den früheren Entwürfen haben Gestalt u. Funktion der personifizierten Weisheit nun eine schärfere Kontur gewonnen. In der zentralen Lobrede auf die allen, die willens sind, zugängliche Weisheit (Sap. 7, 22/8, 1) werden in synkretistischer Manier 21 Attribute meist stoischer Herkunft erwähnt, doch mit synkretistisch religiösen Parallelen, die die Weisheit ihrem Wesen nach als die die Welt immanent durchdringende u. gestaltende, pneumahafte göttl. Potenz preisen (ebd. 7, 22/4). Fünf Prädikate werden ihr anschließend beigelegt, die ihre Herkunft von Gott u. ihr Verhältnis zu ihm beschreiben: ἀτμίς, ἀπόρροια (an Flüssigkeitsphänomenen abgelesen), ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον, εἰκών (an Lichtphänomenen abgelesen; ebd. 7, 25/7). Zuletzt wird antithetisch in der Dialektik von *Immanenz u. Transzendenz sowohl ihre Weltüberlegenheit als auch ihre dynamisch aktive, schöpferische Gegenwart bei den Frommen u. im Weltganzen betont (7, 27/8, 1). Die Aussageintention der genannten fünf Bezeichnungen zielt trotz eines gewissen Oszillierens zwischen metaphorischem u. titularem Sprachgebrauch zweifellos auf ein Verständnis der Weisheit als einer von Gott ausgehenden u. der göttl. Sphäre zugehörigen, personhaften *Emanation (vgl. ἀπόρροια). Damit ist eine religiöse Kategorie eingeführt, die von Hause aus nicht der philosophischen Sprache entstammt (zeitlich benachbarte philosophische Parallelen fehlen ganz), sondern aus dem Vorstellungskomplex der ägypt.-hellenist. Isisverehrung u. des daran gern anknüpfenden hellenist. Herrscherkultes entwickelt sein dürfte. Derselbe religionsgeschichtliche Hintergrund zeichnet sich ab, wenn die Weisheit als Gottes Throngenossin (9, 4. 10), als seine Geliebte u. Ehegemahlin (9, 3) sowie als Werkmeisterin präsentiert wird, die bei der Welterschaffung anwesend war u. Gottes Schöpfungspläne kannte (8, 3; 9, 9). Eine verdeutlichende Interpretation zu Prov. 8, 30 dürfte ebenfalls beabsichtigt sein. Als Emanation Gottes ist die Weisheit, wie auch das mit ihr gleichgesetzte hypostatische Wort Gottes (Sap. 9, 1; vgl. 16, 12; 18, 14/6), Schöpfungsmittlerin (ebd. 9, 2; danach τεχνῖτις: 7, 21; 8, 6 u. γενέτις: 7, 12 zu deuten), während Gott selbst der Schöpfer im eigentlichen u. prägnanten Sinne ist (τεχνίτης: 13, 1; γενεσιάρχης, γενεσιουργός: 13, 3. 5; beides hier erstmals belegt); sein uranfängliches Schöpfungshandeln wird mit κτίζειν (1, 14; 11, 17; 13, 3; nie von der Weisheit gesagt), ποιεῖν (9, 1. 9) oder κατασκευάζειν (11, 24; 13, 4; vgl. auch 11, 25) bezeichnet. Unter Berücksichtigung dieser Aussagen ergibt sich auch hier der begriffsgeschichtliche Befund, dass das Wort κ. nicht mehr die autonome Ordnung der Natur bezeichnet, sondern wenigstens grundsätzlich für die von Gott in einem souveränen Willensakt heraufgeführte Schöpfung steht (5, 17 mit 5, 20; vgl. 1, 14; 11, 25; 16, 24). – In solchem Gesamthorizont muss auch die bewusste Integration philosophischen Gutes

gesehen werden: der Begriff des transzendenten Gottes im Sinne der platonischen Seinsmetaphysik (13, 1); die stoische bzw. mittelplatonische Lehre von der Weltentstehung ἐξ ἀμόρφου ὕλης, diese ihrerseits offenbar als ewig bestehend gedacht, was trotz der auf Gottes Allmacht zielenden Intention des Kontextes nicht unproblematisch ist u. auf eine Gegenposition zu 2 Macc. 7, 28 hinausläuft (Sap. 11, 17); das im stoischen Begriff σύστασις ausgedrückte teleologische Weltbild (ebd. 7, 17), dazugehörig die stoischen Verben διέπειν u. διοικεῖν (12, 15; 15, 1), die stoische Theorie des Ineinander-Übergehens der Elemente u. die des τόνος (16, 24; 19, 6. 18/20); die Anspielung auf ein Diktum Platons (leg. 6, 757b) zur mathematisch-physikalischen Ordnungsstruktur der Welt (Sap. 11, 20; zu Heraklit s. u. Sp. 657) u. der teleologisch-kosmologische *Gottesbeweis (Sap. 13, 1/9). Im Entscheidenden tun derartige griech. Anleihen der bibl. Weltsicht keinen Abbruch. Das Weisheitsbuch insistiert nachdrücklich darauf, dass Gott der souveräne, allmächtige Herr ist, der über die Welt, weil sie sein Eigentum ist, frei verfügt, während diese, gegenüber seinem Willen ohnmächtig, im Dienst Gottes steht u. seine Anordnungen ausführt (8, 3; 11, 21f. 25). Wie die ganze Schöpfung beim Exodus des Volkes Israel auf Gottes Geheiß unter Wandlung der Elemente bei der Bestrafung der Frevler u. der heilvollen Bewahrung der Kinder Gottes mitwirkte (16, 15/25; 19, 6/12. 18/21), so wird im zukünftigen Gericht wiederum der K. als Verbündeter an der Seite Gottes stehen u., angetan mit den Waffen der Naturgewalten, gegen die Feinde Gottes u. zum Heil der Gerechten mitkämpfen (5, 15/23).

d. Joseph u. Aseneth. Auch in dem der jüd.-hellenist. Missionsliteratur zugehörigen Bekehrungsroman Joseph u. Aseneth (Lehnardt aO. 343f) ist das Gebet, namentlich der Gebetsanfang, der Ort, wo der Schöpfer angerufen u. in hymnischen Prädikationen gepriesen wird; vgl. Jos. et As. 8, 9: Oszillieren der Aussage zwischen Schöpfung u. Neuschöpfung in der Bekehrung; ebd. 12, 1f: Hervorbringung der seienden u. erscheinenden Dinge ἐκ τῶν ἀφανῶν καὶ μὴ ὄντων (vgl. hierzu die Parallele Hen. slav. 24, 2), an ebd. 28, 1f erinnern die großen Steine auf dem Abgrund des Wassers; Jos. et As. 12, 2: Schöpfung durch das Wort als Befehl Gottes; Gehorsam der Geschöpfe gegenüber Gottes Anordnungen; Gottes Wort ist das Leben seiner Geschöpfe.

e. Philon. Kein anderer antiker Autor hat so häufig vom K. gesprochen, u. nur wenige haben dabei eine derartige Breite verschiedenster Einflüsse verarbeitet wie Philon v. Alex. Die Basis seiner geistigen Lebenswelt ist sein in der Teilnahme am synagogalen Leben praktizierter jüd. Glaube, zu dem eine umfassende griech. *Bildung auf nahezu allen Gebieten tritt (*Enkyklios paideia: naturkundliches Fachwissen, Kenntnisse der Literatur sowie Beherrschung des Schulgutes der herrschenden Philosophenschulen inklusive des Pythagoreismus). Beides hat ihn tief geprägt u. ist in seinem Denken vollständig verschmolzen. Die weitaus meisten seiner Schriften sind Bibelauslegungen zum Pentateuch, dem Inbegriff der höchsten Philosophie, dessen tieferen Sinn er entsprechend der erfahrenen Einheit von biblischem Glauben u. philosophischem Denken in allegorischer Deutung zu erschließen sucht (van Winden 1256/8). Ob er als Repräsentant des hellenist. Judentums insgesamt anzusehen ist, mag man sich angesichts seiner komplexen intellektuellen Natur fragen; ein typischer Vertreter war er gewiss nicht.

1. Gesetz u. Kosmos. Im Zentrum des ganzen, als vielgliedrige, doch zusammenhängende, innere Einheit verstandenen Mosegesetzes steht für Philon der Dekalog, in dem einerseits die Vielzahl der Einzelgesetze verankert u. implizit mitgegeben ist u. auf den andererseits schon Moses Bericht von der Weltschöpfung bezogen ist (decal. 18f; opif. m. 3). Philon gewinnt dadurch, der Sicht eines Jesus Sirach nicht unähnlich, die Perspektive, die Mosetora mit dem Naturgesetz des K. in wechselseitiger Übereinstimmung zu begreifen. Wer das mosaische Gesetz befolgt, lebt im Einklang mit der Natur u. ist wahrer Kosmopolit (ebd. 3), weil er den Willen Gottes, der den Menschen den Weg zur Vollkommenheit führen will, erfüllt. Vor dem Hintergrund eines solchen Gesetzesverständnisses legt Philon in seiner Schrift De opificio mundi, dem ersten bekannten *Kommentar zum bibl. Schöpfungsbericht, die ersten drei Kapitel der Genesis aus, wo er die Grundzüge seiner Kosmologie entfaltet. Die übrigen schöpfungstheologisch relevanten Bibeltexte (Psalmen, Deutero-Jesaja, Job) berücksichtigt er nicht, wie es seinem auch sonst zu beobachtenden, ganz auf den Penta-

teuch konzentrierten Schriftgebrauch entspricht.

2. Die zwei Prinzipien. Gleich zu Beginn greift er polemisch im Pathos der jüd. Missionspredigt Philosophen an (in erster Linie dürften Peripatetiker gemeint sein), die die Lehre von der Ewigkeit der Welt vertreten u. Gott in Untätigkeit verharren lassen (opif. m. 7; vgl. conf. ling. 114; somn. 2, 283). Mose dagegen, durch göttliche Offenbarungen belehrt, habe erkannt, dass die Welt durch Gottes Schöpferhandeln entstanden ist, was Philon in Modifikation der stoischen Lehre von zwei Prinzipien durch die Annahme eines tätigen, auf den transzendenten Gott bezogenen u. eines passiven, mit der umgestalteten Materie gegebenen Prinzips erläutert. Letztere sei aufgrund der Gestaltung durch den νοῦς, d. h. durch Gott, in den sichtbaren K. verwandelt worden (opif. m. 8f. 171; cherub. 77; quod det. pot. insid. 161; fug. et inv. 133; spec. leg. 3, 150. 180; vgl. Chrys.: SVF 2 nr. 299f. 301. 311). Zudem würde durch die Annahme der Ewigkeit der Welt die göttl. πρόνοια unterminiert (opif. m. 9; 171; conf. ling. 114; somn. 2, 283; prov. 1, 6; 2, 45). – Das Problem der Schrift De aeternitate mundi erklärt sich D. T. Runia: VigChr 35 (1981) 105/51 zufolge so, dass der Abschnitt aetern. 20/149 nicht Philons eigene Meinung enthält, sondern Argumente anderer referiert. In der vorliegenden Gestalt ist die Prinzipienlehre mit den Grunddaten harmonisiert, die die schulplatonische Auslegung dem platonischen Timaios entnahm (opif. m. 21f; vgl. Diog. L. 3, 69); diese werden auch weiterhin den hermeneutischen Referenzrahmen für die philonische Exegese des bibl. Schöpfungsberichts abstecken. Dass die Prinzipienlehre allerdings ein von Philon gedanklich nicht bewältigtes Problem impliziert, ist nicht zu übersehen. Wenn er mehrmals erklärt, dass Gott das Nichtseiende ins Dasein gerufen bzw. hervorgebracht hat (opif. m. 81; migr. Abr. 183; quis rer. div. her. 36; mut. nom. 46; vit. Moys. 2, 100; spec. leg. 4, 187), wenn er zudem den Begriffsunterschied zwischen δημιουργός u. κτίστης gerade darin erblickt, dass Letzteres im Blick auf das Erschaffen dessen, was vorher nicht war, u. nicht bloß im Sinne des Sichtbar-Werden-Lassens gesagt werde (somn. 1, 76), so besagen diese Wendungen genau genommen nur, dass Gott etwas geschaffen hat, was vorher noch nicht war (vgl. spec. leg. 2, 2. 225. 229; virt. 130). Selbst wenn er wenige Male formuliert, dass Gott aus dem bzw. den Nichtseienden ins Dasein gerufen hat (leg. all. 3, 10; quod deus s. imm. 119; vit. Moys. 2, 267), so finden diese scheinbar auf den Gedanken der creatio ex nihilo zielenden Aussagen ihre Grenze an der Annahme einer *Materie, die im Sinne eines Prinzips als anfangslos u. dem göttl. Handeln vorgegeben zu gelten hat. Entsprechend sagt Philon immer wieder, dass Gott die gestaltlose u. ungeordnete Materie (ὕλη bzw. οὐσία) umgewandelt, geordnet u. gestaltet habe (opif. m. 21f; plant. 3. 5; fug. et inv. 10; quis rer. div. her. 133f. 160; somn. 1, 241; 2, 45; spec. leg. 4, 187); es gibt aber keinen eindeutigen Beleg für die Auffassung, ja nach einigen Stellen (ebd. 1, 47f. 266. 328f) scheint es geradezu ausgeschlossen, dass Gott diese erst geschaffen habe. Keinesfalls aber haben beide für Philon ontologisch gleichen Rang. Kausalität kommt allein Gott, dem aktiven Prinzip zu, während die Materie, mit Mängeln behaftet, als geringer, minderwertiger u. tot eingestuft wird (quis rer. div. her. 160; fug. et inv. 198; mut. nom. 122; spec. leg. 4, 187). Letztlich gibt es für Philon, bedingt durch das bibl. Gottes- u. Weltverständnis, nur die eine Ursache, den einzigen Gott (leg. all. 3, 7; agr. 54; mut. nom. 221; somn. 1, 241; virt. 216), der weder vor der Weltentstehung noch nach ihr etwas neben sich hat, der vielmehr sowohl davor wie danach unwandelbar sich selbst genug ist (leg. all. 2, 2; mut. nom. 46).

3. Logos u. Ideen. Ferner findet Philon im Schöpfungsbericht, anknüpfend an den Buchtitel γένεσις, die dem Platonismus entstammende Unterscheidung von κ. νοητός u. κ. αἰσθητός wieder, die derjenigen von Sein u. Werden in der Terminologie des Timaios entspricht (opif. m. 12; somn. 1, 186; vit. Moys. 2, 127; vgl. Plat. Tim. 92c). Dem intelligiblen K. gilt sein besonderes Interesse. Für uns erstmalig bezeugt er die von ihm zweifellos schon vorgefundene Lehre von den *Ideen als Gedanken Gottes (vgl. Sen. ep. 65, 7; Aët. Plac. 1, 3, 21. 10, 3 [Diels, Dox. 288. 309]; Varro: Aug. civ. D. 7, 28; s. u. Sp. 734. 746. 749), die er zugleich mit seiner die Tradition der Weisheit weithin in sich absorbierenden Logoslehre (beides identifiziert leg. all. 1, 65; quod det. pot. insid. 115/8, anders ebd. 54; ebr. 30f; fug. et inv. 109), dem kompliziertesten Gebilde seines Denkens, verbindet (opif. m. 20. 24f. 36). Im Wesentlichen

erscheint der Logos als transzendenter Geist Gottes. Das dominierende Bild ist das von Gott als kosmischem Stadtgründer (ebd. 17/20; vgl. somn. 2, 248; decal. 53; spec. leg. 1, 13; praem. et poem. 34; zum Gedanken, dass die Stadt den K. nachbildet, Plat. Tim. 27a/b; W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 2 [1999] 272f), der die Ideen als Urbilder, eben den intelligiblen K., in sich konzipiert (opif. m. 20, 24f; cherub. 49; Ideen als Urbild: leg. all. 1, 22; migr. Abr. 103; quis rer. div. her. 280; somn. 1, 79; spec. leg. 3, 207; als Paradigma: opif. m. 16. 18f; leg. all. 1, 22; 3, 96; quis rer. div. her. 231. 280; als Siegel: opif. m. 25; leg. all. 1, 22; plant. 18; ebr. 133; fug. et inv. 12; mut. nom. 80. 135; somn. 2, 45). Daneben erscheint der Logos als ewig aus dem Vater heraustretende Hypostase, in der er als Schöpfungsmittler bzw. als Instrument der Weltschöpfung fungiert (als Schöpfungsmittler: leg. all. 1, 21; sacr. Abel. et Cain. 8; conf. ling. 63; spec. leg. 1, 81; als Organon: leg. all. 3, 96; cherub. 125/7 im Rahmen einer mittelplatonischen präpositionalen Vier-Ursachen-Reihe wie prov. 1, 23; migr. 6; als Gehilfe: quod deus s. imm. 57). – Von der Hervorbringung dieses Ideen-K. handele vorzugsweise der Bericht vom ersten Schöpfungstag (Gen. 1, 1/5), wo die Erschaffung von sieben Idealteilen behandelt werde: die Ideen der vier Elemente, die Idee des Leeren, die des Geistes u. der Seele u. die des *Lichtes, wozu noch die idealen, die Gegensätze auseinander haltenden Grenzmauern kommen (opif. m. 15f. 26/35; post. Cain. 65). Dass Mose in Gen. 1, 5 nicht vom ersten Tag, sondern von einem Tag spricht, weise auf die Sonderstellung der Ideenwelt (opif. m. 15. 35), deren Gründung im Geist Gottes damit im Wesentlichen abgeschlossen ist (ebd. 36). Aber an zwei Stellen sieht Philon nochmals Hinweise auf sie: Gen. 1, 26 handele von dem intelligiblen Urbild des Menschen, weil der empirische, körperlich existierende Mensch erst ebd. 2, 7 geschaffen werde (opif. m. 76. 134), u. in Gen. 2, 5 nenne Mose das intelligible Gesträuch u. Kraut πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς stellvertretend für die Urbilder aller anderen Dinge (opif. m. 129f; vgl. 102: die Idealzahlen). Nach Philons Verständnis handelt dann der Schöpfungsbericht ab Gen. 1, 6 von der Erschaffung der empirischen, sinnlich wahrnehmbaren Welt, die nach den intelligiblen Mustern erfolgt (opif. m. 36). Die Zählung nach Tagen sei nicht wörtlich gemeint, denn der ewige, über die Zeit erhabene Gott bedarf keiner Zeitdauer zum Handeln, sondern sie wolle besagen, dass die Entstehung der Dinge eine Ordnung aufweist, die mit Zahlen zu tun hat (ebd. 13. 26). Ebenso soll Gen. 1, 1 ἐν ἀρχῇ nicht zeitlich verstanden werden, denn Zeit als Intervall kosmischer Bewegung existierte nicht vor der Welt, sondern ist erst mit ihr oder nach ihr entstanden (opif. m. 26; leg. all. 1, 2; aetern. 4. 52; vgl. Chrys.: SVF 2 nr. 511 nach Plat. Tim. 38b). Gemeint ist vielmehr der **Anfang der Zahl im Sinne von ‚als erstes schuf Gott …' (opif. m. 27; H. Görgemanns: RAC Suppl. 1, 415). – Folgerichtig deutet Philon das göttl. Schöpferhandeln als Simultanschöpfung, insofern Gott sowohl in seinem ewigen Denken als auch in der praktischen, in einem momentanen Akt vollzogenen Ausführung alles auf einmal erschafft (opif. m. 13. 28. 67; leg. all. 1, 20). Der Bibeltext u. das wörtliche Verständnis des Timaios (aetern. 13/6) kommen also in Philons Sicht darin überein, dass die empirische Welt einen realen Anfang hatte (spec. leg. 2, 151f: im Frühjahr). Wenn er dabei den Befehlscharakter des göttl. Schöpfungswortes betont (opif. m. 19), so entspricht das dem bibl. Verständnis der Erschaffung als freier, souveräner Willenssetzung des transzendenten Gottes, doch verbindet er damit auch platonische Reminiszenzen an Gottes Güte als Motiv seiner Welterschaffung (ebd. 21 mit Verweis auf Plat. Tim. 29e/30a; cherub. 27; migr. Abr. 183; mut. nom. 46).

4. Schöpfung als Zerlegung. Ein ganz anderes Vorstellungsmodell liegt zugrunde, wenn Philon die Weltschöpfung aufgrund von Gen. 1, 4f; 15, 10 als Zerlegung beschreibt (quis rer. div. her. 133/236). Zur Herkunft der Diakrisis-Kosmogonien Spoerri 107/13; diese Anschauungen entsprechen den Auffassungen späthellenistischer u. kaiserzeitlicher Platon-Ausleger, keine von ihnen braucht älter zu sein als das 1. Jh. vC. (ebd. 108f). Durch den Logos, den Zerteiler aller Dinge (quis rer. div. her. 130f. 140. 180. 235), zerlegte Gott die undifferenzierte Materie fortschreitend in jeweils gleiche Hälften bis hin zur Vielfalt der Gegensätze, aus denen der K. besteht (ebd. 207/14. 311). Demnach ist der Logos Gottes nun immanent in der Welt wirksam gedacht, wie er auch, selbst in der Mitte stehend (205f. 210. 231), als verbindendes Band die Gegensätze in harmonischer

Einheit hält (188. 242). In diesem Konzept sind das im Platonismus beheimatete dialektische Verfahren der Seinsdiairesen u. die stoisch vermittelte Gegensatzlehre *Heraklits, auf den sich Philon ausdrücklich beruft (214), kontaminiert.

5. Weitere stoische Elemente. Das sich von der empirischen Körperwelt abzeichnende Weltbild Philons ist nicht das bibl.-altoriental., das er nach Ausweis seiner Interpretation der Wasser in Gen. 1, 6/9 nicht mehr verstanden hat (opif. m. 37/9: die Grundwassertheorie, evtl. nach Poseidonios), sondern das gängige griechische. Unter dem entscheidenden Vorzeichen, dass der K. die Schöpfung des transzendenten Gottes ist, stimmt es weitgehend mit dem der Stoa überein (aetern. 4: drei stoische Definitionen von κ., ebenso prov. 1, 21). Beispielsweise seien genannt: die Einzigkeit der kugelförmigen Welt als vollkommenes Lebewesen mit der Erde im Zentrum (opif. m. 171; gig. 7; plant. 3; conf. ling. 156; migr. 180; quis rer. div. her. 227/9; decal. 57), aber Ablehnung der stoischen Theorie eines den K. außen umgebenden Vakuums (plant. 7; quis rer. div. her. 228); die voll entwickelte Vier-Elemente-Lehre (opif. m. 38. 52. 131. 146; quod det. pot. insid. 8; plant. 3. 120; quis rer. div. her. 152f; somn. 1, 15/23. 144; vit. Moys. 1, 113. 146; 2, 238; spec. leg. 3, 111), wobei der *Aether in der Regel (doch vgl. quis rer. div. her. 283; somn. 1, 21) nicht als eigenes, fünftes Element gewertet, sondern mit der reinsten Gestalt des Feuers am Himmel in eins gesehen wird (opif. m. 27; somn. 2, 116; spec. leg. 2, 45; 3, 111; praem. et poen. 36; J. H. Waszink: o. Bd. 1, 154; vgl. zum zweifachen Feuer quod deus s. imm. 79; quis rer. div. her. 136); die Materie wird bei der Weltbildung vollständig aufgebraucht (plant. 5). Zu beachten sind weiterhin: Zuweisung der Lebewesen u. Pflanzen an die verschiedenen Regionen des K. (gig. 7; agr. 51; plant. 12; somn. 1, 134f); die geordneten Kreisbewegungen der als vernunftbegabte, göttliche Lebewesen vorgestellten Gestirne (opif. m. 27. 73. 101. 111/7; leg. all. 1, 8; cherub. 21/6; gig. 8; plant. 12; quis rer. div. her. 224; fug. et inv. 148; spec. leg. 1, 13. 16; somn. 1, 135; aber Polemik gegen Sternkult: opif. m. 45; migr. Abr. 179. 181. 194); die Stufenleiter der Wesen von ἕξις, φύσις, ψυχή u. λόγος (leg. all. 2, 22f; quod deus s. imm. 35/44; somn. 1, 136), deren Kontinuität durch die Pneuma-Spannkraft gewährleistet wird (leg. all. 2, 22; sacr. 68; quod deus s. imm. 35; plant. 9; quis rer. div. her. 242; fug. et inv. 112), u. zwar ohne Unterbrechung (conf. ling. 136; quaest. in Ex. 2, 68), daher Sympathie zwischen himmlischen u. irdischen Dingen (opif. m. 113. 117; migr. Abr. 178. 180; Abr. 69; spec. leg. 1, 16); die Samenkräfte der Natur (opif. m. 43; quis rer. div. her. 115f; leg. ad Gai. 55); die anthropozentrische Überzeugung, dass alles um des Menschen willen da ist (agr. 8); der kosmologisch-teleologische Gottesbeweis (leg. all. 3, 98; migr. 185f; spec. leg. 1, 34); die Bezeichnung des Weltalls als Tempel Gottes (somn. 1, 215; spec. leg. 1, 66. 71) bzw. als Haus Gottes (plant. 50; somn. 2, 248; Ohly 915/39); der auf ein organologisches K.verständnis abzielende Bildvergleich von Gott als Pflanzer u. dem K. als Gottes Pflanzung bzw. als Weltenbaum, der möglicherweise durch Poseidonios veranlasst ist (plant. 1/27). – Philon seinerseits integriert die Funktionen des alles verbindenden Bandes u. des kosmischen Weltgesetzes in seine Logoslehre, die den von ihm nach wie vor immateriell vorgestellten Logos auf dieser Stufe weltimmanent verortet (cherub. 36; plant. 8/10; migr. Abr. 6; quis rer. div. her. 23. 188; fug. et inv. 122; vit. Moys. 2, 133; quaest. in Ex. 2, 68. 90. 118). Eng verknüpft ist damit seine Konzeption der δυνάμεις Gottes, unter denen in kosmologischer Hinsicht zwei, die ποιητική als die schaffende u. die βασιλικὴ δύναμις als die erhaltende Kraft im Vordergrund stehen (opif. m. 21; cherub. 27; fug. et inv. 95. 100f; Abr. 121; vit. Moys. 2, 99; spec. leg. 1, 311) u. die genau die gleichen Funktionen wahrnehmen (post. Cain. 14; conf. ling. 136. 166; migr. Abr. 181. 220). In der Frage, wie sich die Kräfte zum Logos verhalten, ob sie differenzierte Aspekte seiner Wirksamkeit oder aus ihm hervorgegangene Unterhypostasen sind, variieren die Aussagen. Auf jeden Fall steht im Hintergrund dieses Vorstellungskomplexes erklärtermaßen das Bedürfnis, die Wirksamkeit Gottes in der Welt u. seine Allgegenwart zu behaupten, aber gleichzeitig seine jenseitige Stellung fern von der Schöpfung zu wahren: Er ist fern u. doch ganz nah, er ist nirgends u. doch überall (post. Cain. 20; conf. ling. 136/8; somn. 1, 66). Ein damit verbundenes, untergeordnetes Motiv ist die Absicht, Gott nicht für das Negative in der Welt verantwortlich zu machen (opif. m. 72/5; conf. ling. 171. 175. 179f; fug. et inv. 70). – Angesichts dessen ist ersichtlich,

dass die Anstöße zur Ausgestaltung der Lehre von den δυνάμεις nicht von der Stoa ausgegangen sein können. Eine genau zu bestimmende philosophiegeschichtliche Quelle wird sich allerdings kaum ausmachen lassen. Ganz von der Stoa grenzt Philon sich ab, wenn er die Theorie vom Weltenbrand u. vom zyklischen Entstehen u. Vergehen der Welt zurückweist. Dass die Schöpfung vollständig in Feuer aufgehen sollte, ist blasphemisches Geschwätz, das der Güte Gottes widerspricht (quis rer. div. her. 228. 246; vgl. Abr. 44; spec. leg. 1, 208). Gewiss ist die Welt, da entstanden, prinzipiell vergänglich, aber durch Gottes Willen wird sie in immerwährendem Bestand erhalten (sacr. Abel. et Cain. 40; conf. ling. 136; migr. Abr. 181; somn. 1, 158; vit. Moys. 2, 61; decal. 58 nach Plat. Tim. 41a/b; vgl. opif. m. 82; quis rer. div. her. 152; spec. leg. 1, 76; 2, 5 [ohne Alterung]; praem. et poen. 1). Wie er an der *Eschatologie kein nennenswertes Interesse hat (doch vgl. vit. Moys. 2, 44; praem. et poen. 165), so geht er auch an apokalyptischen Traditionen vorüber. Eine Ausnahme ist das apokalyptische Stück ebd. 127/72, das für den Fall von Unbußfertigkeit vorübergehende Störungen am Himmel u. auf der Erde u. unermessliches menschliches Leid androht; vgl. opif. m. 79/81.

6. Zahlensymbolik. Dagegen macht Philon in seinen exegetischen Auslegungen zum Schöpfungsbericht reichen Gebrauch von pythagoreisch inspirierter Arithmologie u. Zahlensymbolik, was sich um so mehr nahelegen musste, als er die Abfolge der Schöpfungstage nicht im zeitlichen Sinn, sondern als eine solche der *Zahl nach deutet. Das Verfahren kommt immer wieder zum Zuge (zur Vier: opif. m. 47/52; plant. 117/25; zur Sechs: leg. all. 1, 3f; zur Zehn: opif. m. 47. 102; decal. 20/31), doch nirgends so ausgiebig wie bei der Sieben-Zahl, die er als universales Strukturgesetz im Geistigen wie in der Natur wertet (opif. m. 89/128; leg. all. 8/15; vit. Moys. 2, 209/11; decal. 102/5; spec. leg. 2, 56). Aufgrund der arithmologischen Sonderstellung, die die Sieben mit der Zahl Eins gemeinsam hat u. die sie zum Symbol der Vollendung macht (leg. all. 1, 15; post. Cain. 64f; decal. 102; spec. leg. 1, 170), gilt der siebte Tag als *Geburtstag der Welt, den Gott segnete u. heiligte u. den die ganze Schöpfung feiert (opif. m. 89; spec. leg. 1, 170; 2, 59; vit. Moys. 1, 207; 2, 210). In Verbindung mit mehrfachen allegorischen Deutungen des Ruhens Gottes am siebten Tag (leg. all. 1, 6. 16/8; cherub. 87; fug. et inv. 173; decal. 97) erklärt sich für Philon das von Mose gegebene Sabbatgebot aus diesen Zusammenhängen. Ebenfalls pythagoreischem Geist dürfte das Elogium auf die ἰσότης als Inbegriff der Struktur des K. verpflichtet sein, wofür sich Philon auf Naturforscher beruft (spec. leg. 4, 231/7; vgl. Plat. Gorg. 507e/508a). Hinzuweisen ist schließlich auf die in mehreren gedanklichen Variationen begegnende Analogie von Mensch u. Welt (opif. m. 69. 82; post. Cain. 58; plant. 28; migr. Abr. 220; quis rer. div. her. 152f. 155. 233; Abr. 71; vit. Moys. 2, 135; prov. 1, 40), wobei Philon nicht nur den Menschen als kleinen K. (oft βραχὺς κ.; μικρὸς κ. zuerst bei Democr.: VS 68 B 34 u. Aristot. phys. 8, 2, 252b 26f), sondern auch den K. als großen Menschen (migr. Abr. 220; quis rer. div. her. 155) bezeichnen kann. Die Stellung des Menschen zwischen Himmel u. Erde ist für ihn mehrerer Deutungen fähig (opif. m. 135; quod det. pot. insid. 84f mit Plat. Tim. 90a; plant. 17; mut. nom. 118; somn. 1, 146; 2, 230. 234; decal. 107. 134; virt. 9).

7. Kosmos als vollkommenste Schöpfung. So blickt Philon mit denkbar größter Wertschätzung auf den K. Er ist für ihn das schönste, größte u. vollendetste Werk Gottes (opif. m. 9; agr. 52; plant. 131; Abr. 74 nach Plat. Tim. 92c; aetern. 15: die für die Wahrnehmung vollkommenste Ausprägung des für die Vernunft Vollkommensten). Er nennt ihn den jüngeren, wahrnehmbaren Sohn Gottes im Unterschied zum älteren, dem Logos (quod deus s. imm. 31f; ebr. 30; vit. Moys. 2, 134; spec. leg. 1, 96; vgl. Plat. Tim. 92c) u. lässt ihm aufgrund der ihm eignenden Rationalität, Ordnung u. Schönheit seine Bewunderung angedeihen (spec. leg. 3, 189; praem. et poen. 34. 41f: das aus Plat. Theaet. 155d u. Aristot. metaph. 1, 2, 982b 12/9 entwickelte Motiv des θαυμάζειν). Gleichwohl bewahrt sich Philon ein dem bibl. Weltverständnis näher stehendes Gespür für das Numinose u. Erschreckende, das sich angesichts der Krafttaten Gottes im K. kundgibt (opif. m. 7), wie er denn auch darauf dringt, mehr als den K. dessen Schöpfer zu bewundern u. ihm Dank zu sagen (ebd. 7. 45; plant. 130f; conf. ling. 173; mut. nom. 46; Abr. 84; decal. 64; spec. leg. 1, 210f; 2, 172f; virt. 180).

8. Mystischer Aufstieg. Ausdruck dessen sind noch auf ganz andere Weise diejenigen

Passagen, die den Philons Spiritualität besonders kennzeichnenden philosophisch-kontemplativen Aufstieg zu Gott beschreiben, wo sich unbeschadet des platonischen Gesamtduktus (W. Theiler, Unters. zur antiken Literatur [1970] 484/6) vermutlich auch persönliche Erfahrungen verdichten (leg. all. 2, 85; cherub. 27; migr. Abr. 35; somn. 2, 252). Nicht selten steht Mose, der den Sinai hinaufgestiegen ist, als Bürge für die bibl. Authentizität des Aufstiegsgedankens (conf. ling. 95f; zu Ex. 20, 21: post. Cain. 14; gig. 54; mut. nom. 7; vit. Moys. 1, 158; zu Ex. 24, 18: vit. Moys. 2, 70; zu Lev. 1, 1: leg. all. 3, 101; plant. 26). Grundschema ist ein dreistufiger Weg durch die Körper- u. Ideenwelt zum höchsten Gott (paradigmatisch opif. m. 69/71; vgl. quod det. pot. insid. 89; plant. 21f; mut. nom. 179f; Abr. 57/9; spec. leg. 1, 37. 207). Der menschliche Geist, der die körperliche Welt im Aufstieg durch die vier Elemente durchmisst, überschreitet diese, ermächtigt durch die Gottesebenbildlichkeit, zur rein geistigen Welt, zur Schau der Urbilder u. Ideen im Logos, wo er, von der außerordentlichen Schönheit ergriffen, in Verzückung u. einen Zustand der Ekstase gerät (zu diesem Motiv H. Lewy, Sobria ebrietas. Unters. zur Gesch. der ant. Mystik [1929]). Indessen geht in einer letzten Steigerung die geistige Sehnsucht, das Verlangen noch darüber hinaus, u. der Geist meint, bis zum höchsten Gipfel des rein Geistigen, zu Gott selbst vorzudringen. Doch ehe es zum direkten Anblick Gottes kommt, setzt durch den entgegenstrahlenden Lichtglanz eine Blendung ein (opif. m. 69/71), eine unio mystica wird nicht erreicht. Hier sieht Philon eine unüberwindliche letzte Schranke.

IV. Spätformen der Apokalyptik. a. Slavischer Henoch. (Lehnardt aO. [o. Sp. 628f] 351f; Bietenhard aO. [o. Sp. 629] 190/6.) Das zweite Henochbuch, das nur in einer aus einer griech. Vorlage angefertigten altslavischen Übersetzung bekannt ist, stellt in mehrfacher Hinsicht ein Rätsel dar. Allgemein wird angenommen, dass es in der 1. H. des 1. Jh. nC. in der jüd. Diaspora Ägyptens original auf Griechisch entstanden sei, was jedoch hypothetisch bleibt, auch wenn an einem Entstehungsdatum zZt. des Zweiten Tempels nicht gezweifelt zu werden braucht. Umstritten ist vor allem, ob der längeren oder der kürzeren Textfassung der Vorzug gebührt (entgegen dem jüngst von Ch. Böttrich, Das slavische Henochbuch = JüdSchrHRZ 5, 7 [2003] abgegebenen Votum zugunsten der längeren Fassung wird hier an der Priorität der kürzeren festgehalten); die hsl. Überlieferung ist in einem beklagenswerten Zustand. Keine Frage ist indessen, dass das Werk der apokalyptischen Henoch-Tradition angehört (ausführliche Nachweise: G. W. Nickelsburg, Jewish literature between the Bible and the Mishnah [Philadelphia 1981] 185/8).

1. Kosmologie. Kosmologie u. Eschatologie, aus denen ethische Unterweisungen u. kultische Instruktionen erwachsen, sind die großen Themen des Buches. Auf einer Himmelsreise erhält Henoch, geleitet von Engeln, Einblick in kosmologische Gegebenheiten, die weitgehend aus dem ersten Henochbuch bekannt sind (s. o. Sp. 628/36), wie auch die literarische Form in den entsprechenden Partien die gleiche ist, nur werden diese Belehrungen jetzt vertikal auf den Stufenbau von sieben Himmeln verteilt. Im ersten Himmel geht es um meteorologische Phänomene (Hen. slav. 3/6); im zweiten schaut Henoch den Strafort der gefallenen Wächterengel, die dort bis zum definitiven Endgericht festgehalten werden (ebd. 7). Im dritten Himmel gelangt er zuerst in das Paradies der Gerechten (die längere Fassung enthält die elaboriertere Vorstellung von einem doppelten *Paradies, dem irdischen Garten Eden mit offenem Zugang zum Paradies im dritten Himmel, wobei im Hintergrund das Motiv vom Weltenbaum anklingt: 8, 1. 4/6; 31, 2; 42, 3; 71, 28) u. wird dann nach Norden zum Strafort der Gottlosen geführt, wobei offenbar auch diese Plätze nur Orte für den postmortalen Zwischenaufenthalt bis zum Endgericht darstellen (8/11). Im vierten Himmel wird Henoch mit dem Lauf von Sonne u. Mond vertraut gemacht (11/7). – Die Beschreibungen basieren auf der Astronomie des ersten Henochbuches (Hen. aeth.), aber sie sind teils durch Unverständnis entstellt, teils durch sachfremde Elemente überlagert. Merkwürdigerweise hat das Jahr nach diesen Aufstellungen zwar ebenfalls 364 Tage (die längere Textfassung fügt an zwei Stellen [Hen. slav. 14, 1; 16, 5] unvermittelt den julianischen Kalender mit 365¼ Tagen ein), aber nur 10 Monate zu 2 × 42 u. 8 × 35 Tagen (13, 3f). Im fünften Himmel sieht Henoch Grigori genannte gigantische Wesen, d. h. Wächter mit nicht näher präzisierter Auf-

gabe, die über das Schicksal ihrer abgefallenen Brüder im zweiten Himmel trauern u. verstummt sind. Henoch veranlasst sie, das Gotteslob anzustimmen (18). Den sechsten Himmel nehmen, nach der Sieben-Zahl strukturiert, die Ränge der Erzengel u. Engel ein, die die kosmische Ordnung regulieren u. denen im Einzelnen besondere Zuständigkeiten für verschiedene Naturphänomene zugewiesen sind (19). Im siebten Himmel schließlich gelangt Henoch vor den Thron Gottes u. schaut dessen Angesicht (20/2). Wie Gott es aufgetragen hat, diktiert ihm der Erzengel Vreveil (Uriel?) aus den himmlischen Büchern alle Schöpfungswerke Gottes (die längere Fassung nennt 23, 4f zusätzlich die Bestimmungen für die präexistenten Seelen; vgl. 49, 2), die Henoch in zwei Arbeitsgängen in 360 (nach der längeren Version in 366) Büchern (als Zahlsymbol für die Vollständigkeit der Weltordnung?) niederschreibt (22, 10/23, 6).

2. Vorkosmische Schöpfung. Doch nun folgt eine völlig singuläre, religionsgeschichtlich höchst komplexe, aber kompositionell zu zentraler Bedeutung erhobene Gedankenfolge, in der Vorzustand u. Vorgeschichte des Sechstagewerkes beschrieben werden (Hen. slav. 24, 1/33, 5). Aus Gottes eigenem Mund erfährt Henoch Geheimnisse, die nicht einmal den Engeln bekannt sind u. die besagen, auf welche Weise Gott aus dem Nichtseienden das Seiende u. aus dem Unsichtbaren das Sichtbare geschaffen hat; die Wendung 24, 2 ist nach Gen. 1, 2 (tohu wabohu bzw. ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος) vermutlich als Parallelismus zu verstehen; eine reflektierte Lehre der creatio ex nihilo liegt nicht vor. Während Gott uranfänglich allein im Urlicht umherwandelte, beschloss er, weil er dort keinen Ruheort fand, ein Fundament für die sichtbare Schöpfung zu gründen. Der vorkosmische Schöpfungsprozess wird nahezu symmetrisch mit der Erschaffung von Licht u. Finsternis beschrieben, wobei beide als komplementäre Faktoren ohne dualistische Untertöne gewertet werden. Gott ruft aus der Höhe Adoil (Etymologie unklar, vermutlich Hypostasierung einer göttl. Potenz) herab; dieser löst sich auf Gottes Befehl hin auf u. entbindet den in seinem Leib befindlichen großen Äon, der alle Schöpfung in sich trägt. Gott gebietet dem Licht, nach oben zu steigen u. dort zum verfestigten Fundament für das Oberste zu werden. Entsprechend ruft Gott aus der Tiefe Aruchas / Archas (Deutung ebenfalls unklar) heraus. Dieser erscheint als ein festes, schweres u. schwarzes Wesen, steigt auf Gottes Geheiß hinab, verfestigt sich u. bildet das Fundament des Untersten, der Finsternis. Die längere Fassung spricht hier von zwei Äonen (Hen. slav. 24, 1. 3: Adoil hatte in seinem Leib ein großes Licht, aus dem ein großer Äon hervorging, der die ganze zu schaffende Schöpfung offenbarte; ebd. 26, 2: aus Archas kam ein finsterer, überaus großer Äon hervor, der die Schöpfung alles Unteren trug). Beide Hervorbringungen werden von Gott als gut befunden (24, 2/26, 3). An der Grenzscheide, wo die beiden unendlichen Räume des Lichtes u. der Finsternis zusammentreffen, scheint die Position für den zu schaffenden K. angenommen zu sein. Der große Äon meint offenbar so etwas wie die vorkosmische kreatürliche Grund- u. Urwirklichkeit der Welt in der ewigen Sphäre Gottes. In der kürzeren Textfassung wird dann nur ganz flüchtig das Schöpfungshandeln Gottes im engeren Sinn nach Gen. 1 bis zur Erschaffung des Menschen angedeutet, mit der Gott die hypostatische Weisheit beauftragt (Hen. slav. 30, 8; vgl. 44, 1). – Fremde Deutungskategorien sind eingearbeitet mit den Vorstellungen, dass aus der Verdichtung des Lichts u. dessen Vermischung mit der Finsternis das Wasser hervorgeht (27, 1/3), dass dieses zu großen Steinen verhärtet wird (28, 2) u. dass Gott aus einem *Felsen Feuer schlägt, aus dem wiederum die Engel geschaffen werden (29, 3).

3. Schöpfungswerk. Die längere Fassung entfaltet sehr ausführlich die nach den Schöpfungstagen durchgezählten Schöpfungswerke. Anlässlich der Erschaffung der Engel am zweiten Tag findet sich die gegenüber der Tradition vom Fall der Wächter selbständige Notiz, dass ein Erzengel mitsamt dem ihm untergebenen Rang noch am gleichen Tag gegen Gott in Selbstüberhebung rebellierte u. daraufhin von Gott aus der Höhe herab in die Luft gestürzt wurde (Hen. slav. 29, 4f; nochmals anderer Akzent in 31, 3/6). Den Höhepunkt dieser Ausführungen der längeren Fassung bildet der Bericht von der Erschaffung des Menschen, indem die überragende Stellung Adams nach dem Schema von Makro-K. u. Mikro-K. beschrieben wird (zu griech. Parallelen Speyer aO. [o. Sp. 655] 263f mit Verweis auf Plat.

Menon 81d; Tim. 30d; zu allgemeineren Deutungen Speyer aO. 27. 36f; A. Meyer, Wesen u. Gesch. der Theorie von Mikro- u. Makrokosmos, Diss. Bern 1900). Folgende Elemente werden genannt: Erschaffung Adams aus sieben kosmischen Bestandteilen mit entsprechendem siebenfachen Vermögen; göttliche Verkündigung eines Weisheitsspruches, wonach der aus unsichtbarer u. sichtbarer Substanz geschaffene Adam in seinem Wesen eine Verbindung von Gegensätzen darstellt; Einsetzung Adams in die Herrschaft über die Erde als zweiter Engel; Deutung des Namens Adam als Akrostichon für die griech. Bezeichnungen der vier Himmelsrichtungen (*Akrostichis); Zuweisung von vier Sternen an ihn (Hen. slav. 30, 8/14). – Nach beiden Textfassungen beschließt Gott die schöpfungstheol. Offenbarungen mit der emphatischen Bekräftigung, dass er allein der einzige, ewige u. allgewaltige Schöpfer ist, dessen Weisheit sein Berater (vgl. aber 33, 4: es gibt keinen Berater; die Weisheit als Schöpfungsmittlerin erscheint in der längeren Fassung noch in 48, 4) u. dessen Wort seine Tat ist (33, 3f; vgl. 33, 7). Zum Schluss folgt die Ankündigung des Flutgerichtes, mit dem Gott die Erde wegen der Bosheit der Menschen heimsuchen wird (33, 12/34, 3).

4. Äonenlehre. Als Henoch nach seiner Rückkehr zur Erde seinen Kindern paränetische Unterweisungen erteilt (Hen. slav. 39/56), vermischt er diese mit kosmologischen Informationen, die sich wie ein Extrakt aus den von ihm aufgezeichneten Büchern (allerdings fast nur die empirische Natur der Welt betreffend) ausnehmen (40, 1/42, 3: neu hinzu treten hier *Botanik, *Geographie u. Unterweltsbeschreibung; 40, 7. 12/42, 2). Gotteserkenntnis u. *Furcht Gottes zu wecken u. zu stärken ist erklärtermaßen ihr Ziel (47, 1/48, 5; vgl. 33, 7f; 66, 1/6). – Erst in der letzten Ermahnungsrede vor der Versammlung der 2000 Männer (64/6) bringt Henoch die eigentümliche Äonen-Lehre, die er aus dem Munde Gottes vernommen hatte, öffentlich zur Sprache; sie wird jetzt weiter ausgeführt (64, 1/11). Vor aller Schöpfung hat Gott einen ‚Äon der Schöpfung' (gleichbedeutend mit dem aus Adoil entbundenen ‚großen Äon') gegründet u. daraufhin seine ganze sichtbare u. unsichtbare Schöpfung geschaffen. Den Äon setzte er aber um des Menschen willen frei u. legte ihn über die Erstreckungen der Zeit hinweg auseinander. Am Ende der Weltgeschichte, wenn das große Vernichtungsgericht stattfindet, werden die Zeiterstreckungen aufgelöst, u. ‚der eine Äon' wird nur mehr allein bestehen. Indem alle Gerechten sich mit diesem großen Äon vereinigen u. wechselseitig dieser sich mit ihnen vereinigt, wird der eschatologische Endzustand zur vorkosmischen Grund- u. Urwirklichkeit der Schöpfung in lichtvoller Ewigkeit zurückkehren. – In dieses umfassende Grundverständnis ist die in Ansätzen erkennbare apokalyptische Zwei-Äonen-Lehre eingeführt, wenn ihr auch hier die schroffe Zuspitzung eines kosmischen Dualismus fehlt u. die drängende Enderwartung zurückgenommen ist (66, 6 mit 50, 2; in der längeren Fassung ist die Lehre stärker betont; dieser Äon: 18, 5; 42, 10; 49, 2; 66, 6; jener endlose Äon: 42, 10; 43, 3; 50, 5; 66, 6f). Der gegenwärtige Äon ist der Äon des Leidens u. der Schmerzen wegen der Lasterhaftigkeit, der gegenseitigen Bosheit u. der Gottesfeindschaft der Menschen (66, 6; vgl. 1, 3; 34, 1f; wahrscheinlich hat die Beschreibung der Sündenverderbnis vor der Noahflut auch den gegenwärtigen Zustand dieses Äons im Blick [70, 4/7. 23; 71, 27], in der längeren Fassung wird die Beziehung ausdrücklich hergestellt [70, 10; vgl. 68, 4]). Der Abfall in der Engelwelt ist ein warnendes Parallelbeispiel, aber als Geschehen in den jenseitigen Bereichen steht er für sich (anders in der längeren Fassung: 18, 4f; 31, 3/6; 70, 25), u. die geschöpfliche Ordnung der Natur scheint davon nicht betroffen zu sein (doch vgl. 70, 7). Andererseits richtet sich die Erwartung über das Weltende (18, 7: Himmel u. Erde [Umschreibung für den K.] werden zu Ende gehen; vgl. 33, 4; 47, 2) hinaus auf das Heil im kommenden Äon ohne Ende (50, 2). Dieser ist indessen nicht rein zukünftig vorgestellt; insofern er mit dem großen Äon gleichgesetzt ist (58, 5f; 61, 2), bezeichnet er eine in der transzendenten, zeitlosen Sphäre Gottes bereits gegenwärtig existierende Wirklichkeit. Während der Weltzeit bestehen mithin beide Äone bis zur eschatologischen Vollendung, gewissermaßen in räumlichen Strukturen vorgestellt, zugleich.

b. 4 Esra. Ein auffälliger Zug des vierten *Esra-Buches (W. Schneemelcher: o. Bd. 6, 599/604; Lehnardt aO. [o. Sp. 628f] 353) besteht darin, dass kosmologische Aussagen in Gehalt u. Umfang deutlich reduziert sind. Gerade das in apokalyptischen Kreisen der

früheren Zeit gepflegte esoterische Wissen himmlischer u. überhimmlischer Geheimnisse fehlt so gut wie ganz (ein Rest in 4 Esr. 5, 37), an ein oder zwei Stellen wird es zudem, wie es scheint, polemisch abgewiesen (ebd. 4, 8. 21). Der Seher Esra ringt einzig u. allein mit der quälenden, im Gebet als Anklage gegen Gott gerichteten Frage, warum Zion zerstört u. Israel seinen Feinden preisgegeben worden ist (3, 2. 28. 31). Gleichwohl kommt die geschaffene Welt mit ihren Naturphänomenen wiederholt zur Sprache, wie denn auch das Buch ganz entschieden am Glauben an den einen Gott u. alleinigen Schöpfer festhält (4, 3; 5, 33; 6, 6. 38; 7, 70. 94; 8, 44; 9, 2 u. ö.), aber diese Erwähnungen haben stets argumentativen Charakter.

1. Schöpfung u. Äonenlehre. Sowohl in der sog. ersten als auch in der sog. zweiten Vision bestreitet der Offenbarungsengel Uriel dem Seher grundsätzlich die Fähigkeit, das Urteil Gottes u. das Ziel seiner Israel verheißenen Liebe zu ergründen, indem er ihn zum Eingeständnis zwingt, dass er nicht einmal über Fragen aus dem Bereich der Natur Auskunft zu geben vermag (4 Esr. 4, 1/32; 5, 31/40; zu ähnlichen Auflistungen Job 3, 14/6; 38, 33/8; Sir. 1, 2f). Das Motiv der Entsprechung von Schöpfung u. Eschaton klingt in einer Gottesrede an, wo Gott erklärt, dass er allein gemäß seinem präexistenten Schöpfungsplan das eschatologische Ende heraufführen wird (4 Esr. 6, 1/7; die Präexistenz des göttl. Planes wird durch die bekannte Stilform ‚als noch nicht war …‘ beschrieben; die Schöpfungswerke sind in poetischem Ton frei zusammengestellt; vgl. ebd. 7, 70: ‚Als der Höchste die Welt erschuf, … bereitete er zuerst das Gericht u. was zum Gericht gehört‘; zu altoriental. Parallelen Westermann aO. [o. Sp. 620] 38 Taf. 1). In der sog. dritten Vision zieht Esra Gottes Schöpfermacht u. Schöpfertreue in Zweifel. Zwar zählt er die Schöpfungswerke des Sechstagewerkes in einer hymnisch gestimmten Wiedergabe von Gen. 1 als Manifestation der göttl. Macht auf (4 Esr. 6, 38/54; durchgängig ist der Vorgang der Wortschöpfung stark betont; der Gedanke der Weisheit als Schöpfungsmittlerin fehlt ganz; zu 5, 9f vgl. Hen. aeth. 42, 1f; zusätzliche Motive in 4 Esr. 6, 39: das Schweigen der Welt am ersten Schöpfungstag; vgl. 9, 18f; 6, 42: die Aufteilung der Welt in sieben Teile, von denen einer für die Meereswasser bestimmt ist; 6, 49/52: unter den am fünften Tag geschaffenen Wassertieren [*Ketos] werden auch Behemoth u. Leviathan genannt, die Gott geschaffen u. aufbewahrt hat), doch daneben konstatiert er den unerträglichen Widerspruch, dass der innerste Grund des göttl. Schöpfungswillens, insofern doch Gott die Welt um Israels willen geschaffen habe, unverwirklicht geblieben ist, da Israel, von den Völkern zertreten, die Welt nicht als Erbe besitzt (6, 55/9; vgl. 7, 11 mit 8, 44). – Die Antwort darauf gibt der Offenbarungsengel mit der voll ausgebildeten Lehre von zwei Äonen bzw. zwei Welten. Gott hat zwei Welten geschaffen, diese u. die kommende (7, 50; 8, 1). Die gegenwärtige Welt befindet sich aufgrund der Sünde der Menschen in einem von Gott abgekehrten, verdorbenen Zustand (4, 27; 7, 48; 9, 20; 14, 20: in Finsternis). Seit Adams Fall (3, 20/2; 4, 30: er trug ein böses Herz in sich, ein Korn von sündigem Samen; 7, 118: dauernde Krankheit; keine metaphysische Begründung wie Engelsturz usw.) herrschen Sünde u. Verderben universal über die Menschheit (3, 35f; 7, 21/4. 46/8. 68. 72. 118; 8, 35), weil Gott das böse Herz nicht entfernt hat (3, 20). Die Auswirkungen treffen die Schöpfung im Ganzen, die zum Vergehen bestimmt ist (3, 11. 37; 4, 26; 6, 15. 20. 25; 7, 112) u. die dem gerechten Gericht (6, 1/7; 8, 61; 9, 2) zu dem seit Anbeginn festgesetzten Zeitpunkt (4, 35/7; 7, 74) entgegen steuert. Der Tag des Gerichts wird das Ende der ersten u. der Anfang der kommenden Welt sein (6, 7; 7, 113). – Andererseits hat die gegenwärtige Welt die Bedeutung, dass sie für die Gerechten, die Gottes Erbarmen gefunden haben, den Zugangsort zur kommenden Welt darstellt, wo die eschatologischen Heilsgüter (6, 27; 7, 113f; 8, 51/4) bereitliegen. Allerdings sind es nur wenige, die den seit Adams Übertretung schmal u. eng gewordenen Durchgang recht, d. h. in Befolgung des Gesetzes gebrauchen, um zu den breiten u. sicheren Wegen der kommenden Welt zu gelangen, während die Gottlosen zahlreich sind (7, 11/4. 17f. 50f; vgl. 7, 119/26; 8, 55). Demgemäß korrigiert der Offenbarungsengel Esras Israelzentrismus dahingehend, dass um der Vielen willen Gott die gegenwärtige Welt geschaffen hat, die kommende aber nur um der wenigen Gerechten willen (8, 1. 3. 46), denen sie gehört (8, 52; 9, 13; vgl. 7, 47; 8, 41; 9, 15. 22).

2. Eschatologie. Kosmologische Bedeutung haben schließlich im Schema der Endereig-

nisse (4 Esr. 7, 26/44 enthält eine systematische Skizze; die Hypothese einer vorliegenden Kombination von zwei Typen der Eschatologie, einem nationalen u. einem universalistischen Konzept, lässt sich am Text nicht bestätigen) noch einzelne Momente bei den apokalyptischen Vorzeichen des Endes (5, 1/13; 6, 11/28; 8, 63/9, 6) sowie die analoge Vorstellung, dass die Welt, ehe die Neuschöpfung anhebt, in der Weise vergehen wird (s. u. Sp. 707f), dass sie für sieben Tage in das zum Schöpfungsbeginn herrschende Schweigen zurückkehrt (7, 30 mit 6, 39). Bemerkenswert ist auch, dass sich das apokalyptische Bewusstsein von der Nähe des Endes (4, 26. 44/50; 14, 11: von den 12 [andere Lesart: 10] Teilen der Weltzeit sind 9½ Teile bereits verstrichen) mit der nicht fugenlos passenden, allgemein antiken Vorstellung von der alternden Welt verbindet (14, 10. 16; vgl. Apc. Bar. syr. 85, 10 u. Lucret. 2, 1105/74 sowie sprichwörtlich Sall. b. Iug. 2, 3). Es handelt sich dabei um eine physisch-organologische Konzeption (zu unterscheiden von einem hist.-politischen Typus), wonach die Welt aufgrund der immanenten Erschöpfung ihrer natürlichen Lebenskräfte zugrunde geht, die bezeichnenderweise mit dem religionsgeschichtlich archetypischen Gedanken der *Muttergottheit der *Erde verknüpft ist (4 Esr. 5, 46/55; vgl. 4, 41f; unbeschadet der bibl. Gesamtsicht [dafür paradigmatisch 8, 7/13] können die Menschen entsprechend auch als Erdgeborene umschrieben werden [7, 116; 10, 9f. 14]).

c. Die syr. Baruch-Apokalypse. Eng verwandt mit dem vierten Esra-Buch ist die syr. Baruch-Apokalypse (H. Schmid: RAC Suppl. 1, 968/74; Lehnardt aO. 354). Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Schriften lässt sich nicht eindeutig klären. Ein bemerkenswertes Detail der Apokalypse, das nicht direkt durch eine Parallele im vierten Esra-Buch gedeckt ist, ist die hymnisch geprägte Aussage, dass Gott durch sein Wort seine Werke hervorgebracht hat, die bis dahin noch nicht waren bzw. als die Welt mit ihren Bewohnern am Anfang nicht da war (Apc. Bar. syr. 14, 17f: um der Menschen; ebd. 15, 7: um der Gerechten; 21, 24: um der Erzväter willen). Erneut aufgenommen ist dieser Gedanke in zwei langen Gebeten (21, 3/26 [hier: 21, 4]; 48, 1/25 [hier: 48, 2. 8]), wo Gottes machtvolles Schöpferhandeln näher entfaltet wird.

C. Philosophie u. Fachwissenschaften in der Kaiserzeit. Was von der griech.-röm. Philosophie der Kaiserzeit generell gilt, bestätigt sich in spezieller Hinsicht erneut bei der Kosmologie. Im Rahmen des Fortbestandes der herkömmlichen großen Schulrichtungen wird kaum eine schöpferische Weiterbildung über den Wissensstand der hellenist. Zeit hinaus angestrebt, sondern man vollzieht betont die Rückwendung zur Autorität der Gründungsgestalten der jeweils eigenen Schule, was besonders der Neubelebung des Platonismus im Mittelplatonismus zugute kommt. So stehen nach wie vor mehrere deutlich profilierte u. klar voneinander abgehobene Welterklärungsmodelle, die aber alle das sphärisch-geozentrische Weltbild voraussetzen, in Konkurrenz. Gleichzeitig bildet sich ein kosmologisches Begriffsinstrumentarium heraus, das, selbst im Wesentlichen stoischen Ursprungs, schulübergreifend angewandt wird, bis in die Sprache der Gebildeten hineinreicht u. gegebenenfalls auch von den Fachwissenschaften aufgegriffen wird. Von diesen einen eklektischen Austausch befördernden Tendenzen kapseln sich bewusst die Skeptiker u. Epikureer ab, während die übrigen Schulen allgemein in einer großen Allianz gegen sie näher zusammenrücken. – Im Hintergrund der philosophischen Arbeit der Kaiserzeit stehen zunehmend subjektive Interessen an religiösen Fragen, die die Philosophie zum Ausdruck religiöser Empfindungen werden lassen oder sie sogar als Handhabe direkter religiöser Seelenführung verstehen. Mögen die individuelle Zugangsweise, der Umfang u. die Intensität in der Beschäftigung mit kosmologischen Fragen je nach persönlichem Temperament auch erheblich variieren, so ist doch die Kosmologie der Zeit (gleichgültig von welcher schulphilosophischen Couleur sie eingefärbt ist, nur ausgenommen wieder die skeptische u. epikureische Richtung) stets eingebunden in einen religiösen Gesamtkontext. Eine zunehmende Brisanz erhält die Frage nach der Beschaffenheit des K. zudem durch verstärkt aufbrechende Erfahrungen des Nichtigen, Chaotischen u. Bösen in der Welt sowie durch Grundgestimmtheiten der Angst u. des Zweifels an der Sinnhaftigkeit des irdischen Lebens, doch schlagen diese mehr atmosphärischen Irritationen in sehr unterschiedlicher Weise in der theoretischen Entfaltung der Kosmologie zu Buche. Zu einer uneingeschränkten Abwertung der sinnlich wahrnehmbaren Welt oder einem radikalen

kosmologischen Dualismus führen sie im griech.-röm. Geistesleben indessen nie. Das im Einzelnen stark ausdifferenzierte, zT. diffuse Bild wird erst im Neuplatonismus festere, vereinheitlichte Konturen bekommen.

I. Stoa. Zur stoischen Auffassung M. Pohlenz, Die Stoa[2] (1955/59) 1, 75/81. 2, 43/7.

a. Seneca d. J. Schon früh entwickelte Seneca ein Interesse für naturkundlich-kosmologische Fragen (ad Helv. 20, 2), das er nach Ausweis der Titel einiger verschollener Frühschriften auch gepflegt hat, aber in seinem überlieferten literarischen Schaffen beherrschen über lange Zeit ethische Themen eindeutig das Feld. Erst mit den Naturales quaestiones kommt sein Jugendinteresse wirklich zum Zug, aber auch dieses Werk enthält keine systematische Gesamtdarstellung seiner Kosmologie, sondern stellt eine im Ganzen planvoll angelegte Sammlung von eher monographischen Behandlungen verschiedener Einzelfragen überwiegend zur Meteorologie dar, wo aber in den Proömien u. Epilogen gewisse zentrale Lehrsätze angesprochen werden (zur literarischen Analyse C. Codoñer: ANRW 2, 36, 3 [1989] 1779/822). Auch begegnen wiederholt katalogartige Aufzählungen fundamentaler Probleme, deren Lösung nicht angegangen wird (nat. quaest. 1 praef. 3. 16; 2, 1, 4; 7, 2, 3). Gleichwohl lässt sich aus dem, was behandelt wird, annähernd ein Gesamtbild gewinnen, das trotz aller von Seneca für sich in Anspruch genommenen Urteilsfreiheit eine überwiegende Orientierung am altstoischen K.verständnis verrät. Er will kein blinder Parteigänger sein, aber den weltanschaulichen Gegensatz zur Schule *Epikurs markiert er in der Kritik an der Atomlehre u. an der Leugnung der Providenz bzw. des teleologischen Weltaufbaus nicht weniger scharf (ebd. 1 praef. 15; 2, 6, 2. 7, 1; prov. 1, 2/4; ep. 16, 4f).

1. Gott als aktives Prinzip. Ausgangspunkt seiner monistisch-materialistischen Welterklärung ist die auf der Ebene von Prinzipien angesiedelte Unterscheidung zwischen einerseits dem, was sich rein passiv verhält, einem an sich unbewegten, eigenschaftslosen u. formlosen Substrat, der *Materie, u. andererseits dem, was aktiv wirkt, der Ursache u. Vernunft, die die Materie durchdringt, bewegt u. nach bestimmten Merkmalen gestaltet (ep. 65, 2. 12. 23; nat. quaest. 3, 30, 1). Obwohl beides für Seneca nicht gleichrangig ist (das Aktive ist dem Passiven überlegen), so sind doch beide, gleichursprünglich u. gleichewig, zusammen die notwendigen Konstituenten, die den Weltaufbau bedingen. Nach stoischer Tradition wird das aktive Prinzip mit Gott identifiziert, der je nach den Aspekten seiner schöpferischen Wirksamkeit mit vielen Namen benannt werden kann. Iuppiter ist formator universi, dominus ac artifex, rector custosque; er ist die Weltvernunft (ratio = λόγος; mens universi), die dem ganzen Weltgebäude u. allen seinen Teilen als rationale Struktur eingepflanzt ist u. das All vernünftig lenkt; er ist die Weltseele, die die Welt bewegt u. führt; er ist der kosmische Atemhauch (spiritus = πνεῦμα), der mit seiner Spannkraft (intentio = τόνος) alles durchdringt, zusammenhält u. belebt; er ist die Vorsehung, weil nach seinem Plan alles Geschehen bis ins Kleinste zweckmäßig geordnet ist; er ist komplementär dazu das *Fatum, weil er durch die Kette der miteinander verknüpften Ursachen den Kausalnexus repräsentiert, der alles Geschehen mit unabänderlicher Gesetzmäßigkeit festlegt (ep. 77, 12); er ist die Natur, weil aus ihm alles geboren wird u. lebt. Entsprechend liegen in der Natur von Anfang an die Keimkräfte als Samen für alle künftige Entwicklung bereit (nat. quaest. 3, 29, 2f); nicht zuletzt ist Gott der K. selbst, weil er in allen Teilen der Welt allgegenwärtig ist (die Gleichsetzung von Zeus u. K. ist ein altorphischer Gedanke: Kern, Orph. 201), so dass nichts von ihm frei u. er alles ist, was sein Werk von innen erfüllt u. von außen umfasst (nat. quest. 1 praef. 13; 2, 45f; 5, 18, 5; ad Helv. 8, 3; benef. 4, 7, 1/8, 3); oder metaphorisch gewendet: Die ganze Welt ist der Tempel der unsterblichen Götter (ebd. 7, 7, 3).

2. Vier-Elemente-Lehre u. Pneuma. Für die Erklärung der Weltgestaltung, wie aus dem qualitätslosen Substrat die uns bekannten kosmologischen Erscheinungen herzuleiten sind, spielen die Vier-Elemente-Lehre u. die Theorie der Pneuma-Spannung eine entscheidende Rolle. Bereits ein Ergebnis der Interaktion der beiden Prinzipien sind die vier Teile der Natur (nat. quaest. 3, 12, 2), d. h. die vier Elemente (vgl. ebd. 3, 12, 2f. 28, 4; der *Aether wird mit dem Himmelsfeuer der Gestirne gleichgesetzt: ebd. 2, 10, 1; 4, 16, 2). Die vier Elemente sind jeweils durch entgegengesetzte generische, körperhaft verstandene Eigenschaften definiert (ebd. 2, 10, 1. 26, 3; 5, 1, 2. 5, 1; 7, 22, 1. 27, 4); sie unter-

scheiden sich in ihrer vitalen Lebenskraft (3, 29, 6; 6, 17, 2. 21, 1), was für die Konzeption der Pneuma-Spannkraft von wesentlicher Bedeutung ist. Seneca bringt diese Spannkraft in Zusammenhang mit der Luft (herkömmlicherweise wäre die Verbindung mit dem Feuer zu erwarten), weil diese beweglicher, dynamischer u. vitaler ist als die anderen Elemente, auch als das schöpferische Feuer (5, 6, 1; vgl. 2, 10, 1. 3; 3, 29, 6; 6, 17, 2. 18, 4. 21, 1). Dieser luftartige (u. offenbar auch feurige) Atemhauch, das Pneuma, ist ein dynamisches Kontinuum, das aus sich heraus durch Extension u. Kontraktion eine Spannungsbewegung, gewissermaßen ein vitales Kraftfeld, aufbaut, das als göttliche Lebensquelle alles durchzieht u. zusammenhält (2, 6, 3/6. 8, 1/9, 4; ad Helv. 8, 3; vgl. vit. beat. 8, 4). Es generiert Einheit u. Substanz der Körper nach innen sowie deren Größe u. Eigenschaften nach außen; wichtig in diesem Zusammenhang ist die kategoriale Unterscheidung der Körper in kontinuierliche u. zusammengesetzte (nat. quaest. 2, 2, 1/4; ep. 102, 6), sowie die Differenzierung zwischen Teilen des K. u. Materialien für ihn (nat. quaest. 2, 3, 1f). Das Pneuma konstituiert in letzter Analyse die Stufenordnung des Seienden, die sich von anorganischen Dingen über die organische Natur, die Lebewesen bis zu den Vernunftwesen aufbaut (ebd. 6, 16, 1/3; vgl. 2, 4, 2. 5, 1). Aus dem feuchten Element am Anfang (ebd. 3, 13, 1f) hat sich auf diesem Wege das rotierende Weltall mit der kugelförmigen Erde im Zentrum gebildet (1, 3, 10; 7, 2, 3. 21, 4; 3, 28, 5; 4, 11, 2. 4). In ihm haben die Elemente jeweils ihren natürlichen Ort, zu dem sie in angeborener Bewegungsrichtung hinstreben (2, 1, 3. 24, 1. 3; 7, 21, 2. 23, 1).

3. Das Universum. Dadurch grenzen sich drei kosmische Bereiche im Universum ab, wobei der Luftregion die Rolle zufällt, zwischen der Erde u. dem reinen Feuerbereich der Gestirne sowohl Trennung als auch Verbindung zu stiften (ebd. 2, 4, 1. 10, 1; ep. 102, 21; entsprechend gliedert sich die Naturphilosophie dreifach: nat. quaest. 2, 1, 1f). Aber die Übergänge verlaufen nicht abrupt (ebd. 2, 14, 2). Durch Verdichtungen u. Ausdehnungen, durch Ausdünstungen u. Absorptionen sowie durch wechselseitigen Austausch finden beständige Transformationen der Elemente u. Vermischungen ihrer Eigenschaften statt (ebd. 2, 10, 2/11, 1. 15, 1. 20, 2. 26, 1. 57, 1; 3, 9, 3. 10, 1. 3/5. 29, 4; 7, 22, 2). Namentlich leitet die in der Atmosphäre befindliche Luft die für alles Leben erforderliche Nahrung aus der Erde an die Gestirne weiter u. überträgt umgekehrt die Energie der Himmelskörper auf das Irdische (2, 4, 1. 5, 1/6, 1; *Energeia). Das Universum, das kein Vakuum kennt (2, 16, 5), gestaltet sich mithin als lebendiger Organismus (1, 1, 4); die Analogie mit dem menschlichen Körper wird besonders für die Erde ausgeführt (3, 15, 1; 6, 14, 1f), in dem unter normalen Umständen die Kräfte der gegensätzlich wirkenden Elemente von der Natur austariert u. im Gleichgewicht gehalten werden (3, 10, 3. 29, 5. 30, 5; benef. 4, 22). Der K. in seiner einheitlichen Struktur (contextus: ebd. 6, 22; ep. 71, 12) ist nichts anderes als die von Gottes Handeln geleitete Eintracht (*Homonoia) u. Harmonie in Gegensätzen (nat. quaest. 2, 4, 1; 3, 30, 5; 7, 27, 3f).

4. Das Weltende. Zu gegebener Zeit wird nach dem Gesetz des Weltalls, so wie es in der Natur selbst angelegt ist (ebd. 3, 29, 2f), die gegenwärtige Weltordnung zugrunde gehen u. eine neue entstehen. Während andere, der Stoa nahestehende Autoren u. selbst zeitgenössische Stoiker der Thematik der periodischen Weltvernichtung u. -erneuerung eher mit Zurückhaltung begegneten, verleiht Seneca diesem altstoischen Lehrsatz wieder Gewicht, denn darin drückt sich für ihn die Weise aus, wie die Natur den optimalen Zustand der Weltverfassung sicherstellt. Entstehen u. Vergehen wechseln sich ab, u. was einen Anfang hat, geht einem Ende entgegen, weil alles unter der Einwirkung der Zeit seine Kraft verliert (ad Polyb. 1, 1/3; ad Marc. 26, 6; vgl. Anth. Lat. 232 R.[2]); das Motiv der alternden Welt deutet sich an (nat. quaest. 6, 10, 1; ep. 71, 13; s. o. Sp. 669). Am Ende wird zwangsläufig Feuer die gesamte Natur erfassen, es wird alle Materie in sich verwandeln u. in Brand setzen, bis die alte Welt ausgelöscht ist (nat. quaest. 6, 32, 4; benef. 4, 22). Zurückbleiben wird nach der ἐκπύρωσις gewissermaßen als Rohstoff kondensierte Feuchtigkeit, aus der eine neue, unverbrauchte Weltordnung entstehen wird (nat. quaest. 3, 13, 1f. 28, 7). Ein neuer Weltzyklus beginnt dank der ewigen Schöpfermacht des alles lenkenden Gottes. Als Analogiefall dazu betrachtet Seneca periodische Wasserüberflutungen der Erde, die der Erneuerung des sittlich verdorbenen Men-

schengeschlechts dienen (ebd. 3, 28, 2. 7. 29, 2f. 5. 30, 7f).

5. Nutzen für die Seele. Die eigentliche Bedeutung, die Seneca seinen naturphilosophischen Studien zumisst, erschöpft sich indessen nicht im unmittelbaren, vordergründigen Erkenntnisgewinn, der von ihm nicht gering geachtet wird, aber in seinen Augen Stückwerk bleibt. Er ist überzeugt, dass die Natur nur allmählich ihre Geheimnisse preisgibt u. viele ungelöste Fragen späteren Generationen zur Erforschung aufgegeben bleiben (ebd. 6, 5, 1; 7, 25, 3/5. 30, 2. 5f). Der größte Teil des K., Gott selbst, bleibt ein Geheimnis (ebd. 7, 30, 4). Trotzdem schätzt Seneca das Verständnis kosmologischer Zusammenhänge hoch ein; es ist ein unschätzbares Gut, ohne welches das Leben nicht lebenswert wäre (1 praef. 4). Es gewährt moralische Nutzanwendungen (1, 17, 1f; 4, 13, 2; 5, 18, 5), nimmt die Furcht vor Naturkatastrophen u. Schicksalsschlägen oder spendet Trost angesichts erlittener Widrigkeiten (2, 59, 2; 6, 2, 1. 3, 2/4. 32, 1; ad Helv. 8, 3/6; benef. 5, 6, 4); außerdem öffnet es die Augen für die nicht genug zu preisende Größe, Schönheit u. Herrlichkeit des Alls (nat. quaest. 1 praef. 14; 6, 4, 2; 7, 1, 3. 24, 2f; ad Marc. 18, 2/8; ad Helv. 8, 4; benef. 4, 23, 1/4). Vor allem aber löst die Betrachtung des K. die Seele vom Körper (eine neue, unstoische Tonlage klingt an in ep. 102, 27: ex contubernio foedi atque olidi ventris), wenn sie das Weltall umschreitet; sie macht sie leicht, entfernt sie von allem Minderwertigen u. lässt sie unbehindert den unabsehbaren Weltraum, ihre Heimat, in Besitz nehmen (nat. quaest. 1 praef. 11; 3 praef. 18; ep. 102, 21; 117, 19; so bereits Cic. rep. 6, 20, 21). Von oben herab (aber nicht im Sinne einer Überwindung von Transzendenz) wird die Seele der Enge u. Begrenztheit der irdischen Verhältnisse mit Geringschätzung gewahr (nat. quaest. 1 praef. 8. 13; vgl. ad Marc. 25, 2); es ist daher konsequent, wenn Seneca sich vom altstoischen Anthropozentrismus absetzt, indem er erklärt, dass Gott nicht alles für den Menschen geschaffen hat (nat. quaest. 7, 30, 4). Dort oben, in der Region der Gestirne, findet die Seele Nahrung u. Wachstum (zu diesem platonischen Motiv Plat. Tim. 90b/d; nat. quaest. 1 praef. 12) u. erlangt, indem sie Umgang mit dem Göttlichen hat, die Gewissheit, dass sie, selbst pneumahaft, göttlichen Ursprungs ist (ebd. 1 praef. 12; vgl. ep. 41, 5).

b. Epiktet. Mehr noch als andere Stoiker legt *Epiktet das Schwergewicht auf praktisch-ethische Fragen (M. Spanneut: o. Bd. 5, 599/681; A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 684; H. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet [1894]). Für ihn besteht die Aufgabe der Philosophie darin, den Menschen in sein eigenstes Inneres zu sammeln, so dass er sich in das Weltgeschehen u. das kosmische Ganze einzufügen vermag (diss. 3, 13, 7f). Er soll in das ihm von Gott (dieser ist identisch mit Weltvernunft u. Allnatur: ebd. 2, 2, 14. 8, 1f; 3, 13, 7) beschiedene Schicksal mit Vernunft u. freier Willensentscheidung einwilligen, wie es einem Vernunftwesen möglich ist u. geziemt (ebd. 1, 4, 18. 12, 15; 2, 14, 7; 4, 1, 99/101; ench. 8. 31, 1). Er soll sich seiner als winziges Teil im Vergleich zum Ganzen (diss. 1, 12, 25) bewusst werden, sein Geschick in der Verwobenheit mit der Allnatur begreifen (ebd. 1, 12, 24f; 4, 1, 102. 7, 7) u. der Gottheit gehorsam folgen (ebd. 1, 12, 8. 17, 28. 20, 15; 2, 10, 5. 17, 22/5; 3, 24, 95; 4, 7, 6f. 10, 14). Im Rahmen dieser Zielsetzung ist es unumgänglich, gewisse kosmologische Grundanschauungen als Fundament für die Anthropologie u. Theologie zu benennen (göttl. Weltregierung: 1, 9, 4. 14, 7/9; 2, 14, 25f; 3, 13, 7f. 24, 92. 26, 18; göttl. Fürsorge: 1, 6, 1. 7; 1, 16, 7. 9; 2, 14, 11; die vernünftige, harmonisch-kunstfertige Weltordnung: 1, 6, 11. 12, 15f. 14, 2/5; 2, 8, 19f. 10, 5. 14, 26; 4, 7, 6; zur Definition des K.: 1, 9, 4f; 3, 24, 10), aber eine eigenständige Bedeutung erlangen sie nicht (Spanneut aO. 604/6).

c. Marc Aurel. In den Selbstbetrachtungen *Marc Aurels begegnet erstmals in der stoischen Tradition ein neues Weltgefühl. Gewiss bewegt sich sein Denken ganz auf der Linie Epiktets u. lässt auch in der Zielsetzung, die Bejahung des von Gott verfügten Schicksals einzuüben, keine Abweichung erkennen (seips. 2, 16, 1f. 17, 4; 3, 16, 3; 5, 8, 12; 7, 57; 8, 7, 1; 10, 11, 4. 14, 1f; 12, 27, 2. 31, 2), doch ist alles in eine gewandelte Atmosphäre getaucht. Eine neue, verängstigte Grundgestimmtheit verschafft sich Ausdruck, ein Gefühl, das menschliche Leben sei ein sinnloser Leerlauf, etwas zutiefst Unwirkliches u. Absurdes (ebd. 2, 17f; 5, 33, 1/4; 6, 31. 46; 7, 3, 1f; 10, 31, 3; 12, 2, 2), u. der Mensch ein Flüchtiger, ein *Fremder im Universum (2, 17, 2; 4, 29, 1; 12, 1, 5). Mit Abscheu u. Ekel blickt der Autor auf physiologische Aspekte des menschlichen Körpers herab (3, 3, 6; 4,

39, 3. 48, 3; 6, 13, 1; 8, 24; 9, 36, 1). Das irdische Leben ist ihm Schmutz (7, 47, 2; vgl. 2, 16, 1; 4, 29, 3); wie etwas daran schätzenswert oder überhaupt ernst zu nehmen sein könnte, vermag er nicht zu sehen (5, 10, 6; 6, 15, 2; 9, 28, 5; 11, 2, 2). Doch ergreift ihn deshalb keine prinzipielle Weltverachtung. Die Kraft, derartigen Belastungen standzuhalten u. nicht an der Wirklichkeit zu zerbrechen, schöpft er aus einer religiösen Vergewisserung durch die stoische Philosophie. Allerdings bedurfte es größerer geistiger Anstrengungen als noch bei der vorangegangenen Generation, um das Leben im Einklang mit dem Wirken der Allnatur zu begreifen u. zu gestalten. Diese Bemühungen artikulieren sich bei Marc Aurel nicht in einer auf die Herausforderungen antwortenden Fortentwicklung des Lehrsystems, sondern in seiner energischen Willenskraft, mit der er an der stoischen Welterklärung festhält. – Ohne in doktrinäre Abhandlungen zu verfallen (vgl. 1, 7, 2. 17, 22), rekurriert er viel häufiger als Epiktet auf den K., um das individuelle Menschenschicksal an die universalen Normen des Weltganzen zu binden. Alle wesentlichen Lehrsätze der stoischen Kosmologie sind bei ihm anzutreffen, einschließlich der brennenden Fragen des Verhältnisses von Vorsehung u. Fatum sowie der Verkettung der Ursachen u. Nebenfolgen (2, 3, 1f; 4, 26, 4; 5, 8, 12; 6, 42, 1f. 44, 1/3; 7, 75, 1; 9, 1, 10; 10, 5). Dieses Weltverständnis ist durchgehend von religiöser Emphase geprägt (zB. 5, 8, 10/2; 6, 44, 1/4; 7, 9), doch nirgends wird Marc Aurels K.frömmigkeit eindrücklicher spürbar als in dem berühmten *Gebet, das er an den explizit mit Gott gleichgesetzten K. richtet, wo er ihn in den pantheistischen, mittels der Reihung präpositionaler Wendungen hymnisch gestalteten Allheitsaussagen preist (ἐκ σοῦ, ἐν σοί, εἰς σέ: 4, 23, 1/3).

II. Peripatos. PsAristoteles, De mundo. Ohne auf die verwickelten Probleme hinsichtlich Autorschaft, Abfassungszeit u. philosophiegeschichtlicher Einordnung näher einzugehen, darf hier der kleine, für ein weiteres Bildungspublikum bestimmte protreptische Traktat als Zeugnis für peripatetische Anschauungen vorgestellt werden, weil sein Verfasser sich fraglos als Aristoteliker empfindet (vgl. die Widmung) u. der grundsätzliche Aufriss seiner kosmologischen Ausführungen unbeschadet mancher anderer Anleihen im Einzelnen keiner Schulrichtung näher steht als dem Peripatos. Der anonyme Vf. stellt neben die bekannte stoische Definition des K. eine zweite, die die Perspektive seiner folgenden Ausführungen andeuten soll: ‚Der K. ist die Ordnung u. Einrichtung des Alls, die von Gott u. durch Gott bewahrt wird' (mund. 1, 391b 9/13).

a. Beschreibung der Welt. Sie setzt bei dem obersten Bereich ein, der rotierenden Kugelschale des Fixsternhimmels mit den beiden Polen u. den homozentrischen Bahnen der Planeten. Die dort am Wohnsitz der Götter, der ewig kreisenden Gestirne, anzutreffende Substanz ist das aristotelische ‚fünfte Element', der unvergängliche, göttl. Äther; das Wort wird etymologisch wie von Aristoteles selbst (cael. 1, 3, 207b 20/4) auf die kreisförmigen, immerwährenden Bewegungen gedeutet (PsAristot. mund. 2, 391b 14/392a 35; 6, 399a 1/15. 400a 20/3; die astronomische Theorie der Ekzenter u. Epizykeln ist nicht vertreten, doch möglicherweise vorausgesetzt). In der sublunaren Welt liegt der unter äußeren Einflüssen wandelbare, veränderliche u. vergängliche Bereich (auch dies ursprünglich eine genuin aristotelische Unterscheidung), der vierfach entsprechend den anderen gängigen vier Elementen geschichtet ist. Die kugelförmige Erde befindet sich unbewegt unten, d. h. im Zentrum des Universums (ebd. 2, 392a 33/3, 393a 8; 6, 400a 5. 23/400b 1). Ausführungen zur Geographie u. Meteorologie schließen die Beschreibung des Weltalls ab (3, 393a 9/4, 396a 32).

b. Ewigkeit der Welt. Dieser K. ist als ganzer frei von Vergehen u. Werden, er ist ewig (ἀνώλεϱός τε καὶ ἀγένητος: mund. 4, 396a 32; 5, 396b 1. 397a 10f. 31. 397b 8), so die bekannte aristotelische Position; bereits Heraklit hatte die Ewigkeit der Welt abstrakt formuliert (VS 22 B 30; weitere Belege: G. O'Daly, Art. Heraklit: o. Bd. 14, 584; zum Kontext W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1964] 142; zur Kritik Philons o. Sp. 653f). Obwohl der K. im Einzelnen Vergehen u. Entstehen kennt u. obwohl er aus den Gegensätzen der Elemente mit ihren widerstreitenden Qualitäten zusammengesetzt ist (mund. 4, 396a 28/33; 5, 397b 5/8), bewahrt er seinen dauernden Bestand, weil eine einzige Harmonie ihn ordnet (5, 396b 25; 6, 399a 13/5. 19. 400a 4. 400b 33), weil eine einzige alldurchdringende Kraft (μία ἡ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις: 5, 396b 29; s. u. Sp. 718f)

die ineinander gemischten Elemente vermittels der Umschließung durch die Fixsternsphäre im Gleichgewicht (ἰσομοιρία: 5, 396b 35) hält u. zur Übereinstimmung (ὁμολογία: 5, 396b 33f) zwingt. In diesem Sinn preist eine hymnisch stilisierte Lobrede auf den K. (5, 397a 6/397b 8) dessen Vollkommenheit, indem sie speziell auf dessen Ordnung u. ewige Dauer (5, 397a 17: die Welt altert nicht) abhebt. Allerdings wird hier sowenig wie sonst der K. mit Gott identifiziert, ebenso wenig wie er als Lebewesen bezeichnet wird; dem Verfasser scheint die Vorstellung eines mechanischen Automaten näher zu liegen (6, 398b 15/20).

c. Die Bewegung der göttl. δύναμις. Durch den Gedankenduktus wird daher die Frage nach der alles zusammenhaltenden Ursache aufgeworfen (mund. 6, 397b 9f). Im entschiedenen Gegensatz zur stoischen Lehre der Weltimmanenz Gottes ist der anonyme Vf. überzeugt, dass Gott transzendent ist. Er hat seinen Sitz hoch am Himmel, an oberster Stelle, außerhalb der Welt (6, 397b 25/7. 398b 6f. 400a 6/9); er übt seine Tätigkeit auch nicht persönlich in angestrengter, mühevoller Arbeit aus, sondern bleibt in Ruhe u. bewegt sich nicht (6, 397b 23. 398b 1/6. 400b 8/13. 31). Wie unter diesen Voraussetzungen Gott nach außen wirken kann, so dass das Weltall ihm als σωτήρ, ἡγεμών u. γενέτωρ (6, 397b 20f. 399a 30f) seinen Bestand verdankt, erklärt der Verfasser mit der ontologisch nicht näher reflektierten Unterscheidung zwischen der transzendenten u. unbewegten οὐσία Gottes u. seiner δύναμις (6, 397b 19f. 24. 398b 6/11. 400b 9/13), die zwar ebenfalls ihren Sitz transzendent im Himmel hat (6, 398a 3), aber die Aspekte der weltgestaltenden u. fürsorgenden Tätigkeit Gottes in sich versammelt. Diese Wirksamkeit der göttl. *Dynamis vollzieht sich, im Grunde aristotelisch gedacht, aber nicht deckungsgleich, als Bewegung. Durch einen einzigen, leichten Impuls (6, 398b 13) teilt sich die von Gott ausgelöste Bewegung ununterbrochen u. stufenweise vermittelt von den höchsten Gestirnen bis in die niedersten Regionen der Welt mit. Sie ruft damit eine Fülle von verschiedenartigen Wirkungen hervor, weil die einzelnen Entitäten auf den von oben erhaltenen Anstoß (ἔνδοσις: 6, 398b 26; vgl. 399a 19) nicht alle gleich, sondern gemäß der ihnen je eigentümlichen Weise reagieren (6, 397b 27/398a 6. 398b 20/8. 399a 1/14. 18/36). So erklärt sich, dass Ordnung u. Regelmäßigkeit in der Gott benachbarten Sphäre der Gestirne größer sind als in den niederen Bereichen, die von der Quelle der göttl. δύναμις weit entfernt sind. – Diese Theorie der göttl. δύναμις, für die sich zT. auffallend ähnliche Seitenstücke anderswo, etwa bei Philon, nachweisen lassen (s. o. Sp. 658f), genauer herzuleiten, scheint nicht möglich zu sein; dazu ist sie zu wenig ontologisch profiliert. In allgemeinerer Form dürfte sie im 1. Jh. der Kaiserzeit in Kreisen von Platonikern, Peripatetikern u. Pythagoreern zum philosophischen Gemeingut geworden sein, wie umgekehrt die im Traktat anzutreffenden stoischen Termini (zB. die Lehre von den Samenkräften der Natur [6, 400b 34] u. die Gleichsetzung Gottes mit dem Weltgesetz [6, 400b 28]) bereits eine philosophische Koine darstellen. Indessen verfolgt der anonyme Verfasser mit seinen Ausführungen kein rein naturwissenschaftliches Anliegen. Wie er anfangs im Widmungsbrief schon andeutete u. gegen Ende durch den expliziten Rekurs auf den kosmologischen Gottesbeweis (6, 399b 19/25) bekräftigt, will er den Weg zu Gott weisen, zu einem echten θεολογεῖν (1, 391b 3/5); dazu passt das vermutlich aus stoischer Quelle übernommene Schlusskapitel mit seinen allegorisierenden Etymologien der Zeus-Beinamen (7, 401a 12/401b 29) aufs Beste.

III. Mittelplatonismus. a. Plutarch. In seinem umfangreichen philosophischen Werk geht er mehrmals exkursartig oder beiläufig auf kosmologische Fragen ein, aber er hat auch einschlägige Spezialabhandlungen zur Kosmologie verfasst, die teils Auslegungen platonischer Texte, teils verschiedene Sachaspekte zum Inhalt haben. Es sind dies fünf Kapitel der relativ früh entstandenen Platonicae quaestiones u. die späte Schrift De animae procreatione in Timaeo einerseits sowie die ebenfalls vergleichsweise früh anzusetzende, für die Astronomie wichtige Schrift De facie in orbe lunae u. die Spätschrift De Iside et Osiride in ihren Partien zur dualistischen u. platonisierenden Ausdeutung des Osiris-Mythos. – Plutarch will Platons Lehre authentisch vertreten, weshalb er sich intensiv um die zutreffende Platoninterpretation bemüht. Er ist sich bewusst, in wesentlichen Dingen Ungewöhnliches vorzutragen (an. procr. in Tim. 1, 1012B; 5, 1014A), aber wenn er von der Mehrheit der Platonausleger abweicht, glaubt er überzeugende Gründe gel-

tend machen zu können. Oberste Maxime ist für ihn, dass man am buchstäblichen Wortlaut des Timaiostextes strikt festhält u. mit diesen grundlegenden Parametern übereinstimmend die Äußerungen in anderen *Dialogen (Phaidros, Politikos, Philebos u. Nomoi) interpretiert. Er hält es für selbstverständlich, dass Platon stets irrtumslos eine gleich bleibende Auffassung vertreten hat.

1. Das Problem des Bösen. Im Grunde ist aber noch ein anderes Motiv wirksam. Plutarch ist von dem Problem des Schlechten u. Bösen in der Welt beunruhigt u. glaubt, nur dann in der Welterklärung diesen Phänomenen hinreichend Genüge zu tun, wenn das Böse unter den ursprünglichen Prinzipien verankert wird. Er operiert mit verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten, so mit der vorsokratischen, pythagoreischen Lehre von dem Einen u. der unbegrenzten Zweiheit (def. orac. 34f, 428E/F), von dem Selbigen u. dem Anderen (an. procr. in Tim. 24, 1024D/F) oder allgemeiner von zwei Prinzipien (Is. et Os. 33f, 364B/D), aber die klarste, schlüssigste u. für ihn charakteristische Position ist diejenige, die mit drei Prinzipien rechnet: mit Gott, der Materie u. einer vorkosmischen, irrationalen Seele, die die Ursache des Bösen ist (an. procr. in Tim. 6, 1015A/B). Gott kann nicht Ursache des Bösen sein, die qualitätslose, passive Materie ebenso wenig, weshalb es eines dritten Prinzips bedarf, das Platon im Timaios mit ἀνάγκη (Plat. Tim. 56c), mit μεριστὴ οὐσία (ebd. 35a), mit γένεσις (ebd. 52d) u. anderswo mehrmals dunkel angedeutet, in den Nomoi (leg. 10, 896d. 898b) schließlich unverhüllt gelehrt habe (Is. et Os. 48, 370E/F; an. procr. in Tim. 6, 1014E; 7, 1015E; 24, 1024C). Insofern sei er nicht in die prekäre Lage wie später die Stoiker geraten, die das Negative in der Welt mit ihrem monistischen Logos-System nicht in Einklang zu bringen vermögen (Is. et Os. 45, 369A. C; an. procr. in Tim. 6, 1015B/C).

2. Prinzipien u. realer Anfang der Welt. Demnach muss man einen anfangslosen, ungewordenen vorkosmischen Zustand annehmen, in welchem die Materie von der ihr stets verbundenen irrationalen Urseele unablässig in ungeordneter, chaotischer Bewegung gehalten wird (Is. et Os. 54, 373C). An anderer Stelle erscheint die Materie nicht als bloß passiv aufnehmende Größe, sondern besitzt selbst ein angeborenes Verlangen nach dem Guten (ebd. 52, 372E, im Unterschied zu an. procr. in Tim. 28, 1027A). In diesen Urzustand greift der transzendente, als νοῦς verstandene u. mit der Idee des Guten gleichzusetzende, höchste Gott (vgl. def. orac. 42, 433D/E) bei Gelegenheit der Welterschaffung ein u. überführt die chaotische Unordnung in den geordneten K. Die von ihm erdachten *Ideen trägt der göttl. νοῦς in seiner Seele, um sie als Muster bei der Weltordnung zu benutzen (ser. num. vind. 5, 550D; Dörrie/Baltes 5, 27. 257). Er teilt der irrationalen Urseele aus sich selbst heraus ordnende Vernunft mit (Platon. quaest. 2, 1f, 1001B/C; an. procr. in Tim. 7, 1016C; 24, 1024D), so dass sie Anteil am Geistigen erhält, ja Teil des Geistigen (Platon. quaest. 2, 2, 1001C) u. durch Proportionen zur Harmonie gefügt wird (ebd. 4, 1003A; an. procr. in Tim. 9, 1017B; 25, 1025B) sowie in Hinwendung zu ihm eine Kreisbewegung vollzieht (ebd. 24, 1024C/D) u. dadurch zur vernunfthaften Weltseele wird (ebd. 6, 1014E). Andererseits überführt Gott nach den geistigen Vorbildern, auf dem Wege der Partizipation des Materiellen am Geistigen (Platon. quaest. 3, 1, 1001D; an. procr. in Tim. 3, 1013C) u. mit Hilfe der mathematischen Struktur der Weltseele (quaest. conv. 2, 4, 720B; an. procr. in Tim. 7, 1015E. 33, 1030C) die Materie in einen geordneten, stabilen, sinnlich wahrnehmbaren Zustand (ebd. 3, 1013C. 7, 1015F), indem die vorgeprägten vier Elemente in geometrische Proportionen eingebunden werden (ebd. 7, 1015E. 25, 1025A; zur Abweisung des fünften Elements fac. orb. lun. 16, 928E/9A; zur Deutung der sog. fünf platonischen Körper auf Elementenregionen E Delph. 11, 389F/90A; zur Widerlegung der stoischen Theorie von der Körperlichkeit der Qualitäten comm. not. c. Stoic. 49f, 1085E/6B).

3. Die kosmische Ordnung. Weiterhin wird der gesamte Weltaufbau, von den Gestirnen bis hinab zu den unorganischen Körpern, nach derselben mathematischen Ordnungsstruktur von Harmonien u. Zahlen gestaltet (an. procr. in Tim. 33, 1029E/F. 1030B/C; vgl. J. Pépin, Art. Harmonie der Sphären: o. Bd. 13, 607f). Plutarch kann in diesem Zusammenhang auch die Lehre des Xenokrates von der dreifachen Dichte der Materie aufnehmen (fac. orb. lun. 29, 943F). Der K. hat also ein reales Entstehen: Ungeworden sind Seele u. Materie, sofern es ihren vorkosmischen Zustand betrifft; geworden sind sie,

wenn es um ihre kosmische Ordnung geht (an. procr. in Tim. 29, 1016C/7B). Allerdings ist die geordnete Welt nicht in der Zeit entstanden, denn nach Platons Lehre (Tim. 38b), an die sich Plutarch getreu hält, ist die Zeit erst zusammen mit der Welt entstanden. Ungeordnete Bewegung, so etwas wie eine ὕλη χρόνου, gab es zwar schon vorher, aber Zeit noch nicht (Platon. quaest. 5, 4, 1007C). Das Ergebnis des göttl. Schaffens ist der eine u. einzige K. (E Delph. 11, 389F; quaest. conv. 2, 4, 720C), das schönste u. vollkommenste Lebewesen (an. procr. in Tim. 5, 1014C nach Plat. Tim. 92c).

4. Der Kampf der zwei Prinzipien. Doch bleibt die Welt weiterhin auf das kontinuierliche, steuernde u. ordnungserhaltende Eingreifen Gottes angewiesen. In der Weltseele bleiben die vorkosmischen Kräfte des Chaotischen u. Negativen, die der Vorherrschaft der göttl. Vernunft stets Widerstand leisten u. sie bekämpfen (Is. et Os. 49, 371A; an. procr. in Tim. 5, 1015A), weiterhin virulent u. übertragen sich auf den ihr verbundenen, empfänglichen Weltkörper, so dass bedrohliche Auswirkungen des Destruktiven u. Bösen, das Elend im sublunaren Bereich (Is. et Os. 45, 369D), die Folge sind. Bisweilen scheint Plutarch anzunehmen, dass in begrenzten Weltperioden sogar der ganze K., auch die Himmelsregionen, aufgrund kosmischer Rückwärtsbewegung ins bodenlose Chaos zurückzusinken droht, wenn das geistige Prinzip sich zurückzieht oder abstumpft (ebd. 62, 376B; an. procr. in Tim. 28, 1026E). Doch kommt Gott fortwährend der Welt zu Hilfe, indem er die Ordnung neu stiftet u. erhält (quaest. conv. 2, 4, 720C; an. procr. in Tim. 28, 1026E/F), so dass der K. nach Gottes Willen für immer Bestand haben wird (quaest. conv. 2, 4, 720B; Platon. quaest. 3, 2, 1002C). Dass die Macht des Vernunftwidrigen u. Chaotischen gänzlich unterginge, ist unmöglich, weil sie prinzipiell zur Konstitution der Welt gehört (Is. et Os. 49, 371A), aber sie wird vom Guten, das die Oberhand behält, gebändigt u. eingedämmt (an. procr. in Tim. 28, 1027A).

5. Kosmos als Synthese. Plutarch vermag dualistisch angelegte Deutungspotentiale insofern in eine positive Weltsicht zu integrieren, die das Schwergewicht gerade auf die Seite des empirisch u. materiell Vorfindlichen legt. Als Platoniker unterscheidet er zwar zwei Wirklichkeiten, die intelligible Natur im Sein u. die sinnlich wahrnehmbare im Werden (def. orac. 34, 428B; an. procr. in Tim. 2f, 1012F/3A), aber sein Denken orientiert sich nicht an der Transzendenz, sondern am K., den er als heiligsten, eines Gottes höchst würdigen Tempel preist, weil in ihm die vom göttl. Geist sichtbar gemachten Abbilder des Intelligiblen enthalten sind (tranqu. an. 20, 477C).

b. Attikos. Abgesehen von einigen ihn betreffenden, kurzen doxographischen Referaten sind von Attikos einige längere Fragmente aus einer Schrift gegen Peripatetiker u. Platoniker überliefert, die glaubten, zur Erklärung platonischer Lehren Aristoteles heranziehen zu können (ed. É. Des Places [Paris 1977]). Attikos weist demgegenüber die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens nach, weil zwischen beiden ein unüberbrückbarer Gegensatz herrsche. In seinem eigenen, sich als authentisch gebenden Verständnis der Philosophie Platons schließt er sich eng an Plutarch an, indem er sowohl dessen drei Prinzipien (Gott, Materie u. eine vorkosmische, übelwirkende Seele) übernimmt (frg. 10f. 23. 26) als auch dessen wörtliche Timaiosinterpretation vom Gewordensein des K. zugrunde legt (Wacht 32f).

1. Probleme des zeitlichen Anfangs der Welt. Es gibt einige bemerkenswerte Punkte, an denen er die Position Plutarchs im Zuge seiner heftigen Angriffe auf Aristoteles, namentlich gegen dessen Weltewigkeitslehre u. der diesbezüglichen Kritik an Platon, weiterentwickelt bzw. vertieft. Wenn Attikos zur Verhältnisbestimmung der Ideen zu ihrem Ursprung erklärt, dass der mit der Idee des Guten gleichgesetzte höchste Gott, der Demiurg (frg. 12), die Einzelideen als ideale Vorbilder für alles Entstehende hervorbringt u. sie als seine Gedanken (frg. 9, 5: νοήματα) in sich bzw. in seiner Seele, dem νοῦς nachgeordnet, birgt (ebd. 28. 34), wobei die ewigen Ideen primär sie selbst sind u. ihr Sein nicht von dem final zu schaffenden K. abhängt (ebd. 9, 5), dann schickt er voraus, dass Gott πατὴρ καὶ δημιουργὸς (nach Plat. Tim. 41a) καὶ δεσπότης καὶ κηδεμών im Hinblick auf die Ideen ist (frg. 9, 5). Indirekt bezieht er sich damit auf ein schon von Aristoteles (frg. 20 [35f Ross]; vgl. Aët. Plac. 1, 7, 8f [Diels, Dox. 300f]) polemisch aufgeworfenes Problem, das eine nachhaltige Wirkung zeitigen sollte, nämlich dass, wenn die Welt einmal nicht existierte, dann aber entstanden

sei, dies eine Änderung in Gott, ihrem Schöpfer, bedeuten würde, was unmöglich ist. Attikos, der von dem Entstandensein der empirischen Welt aufgrund des wörtlich verstandenen Timaios überzeugt war, repliziert nun, dass Gott sehr wohl auch schon vor der Weltbildung Vater, Schöpfer, Herr u. Beschützer von allem war, eben im Hinblick auf die die Welt urbildlich in sich enthaltenen Ideen, die er ewig hervorbringt u. denkend in ihrem Sein erhält.

2. Kosmische u. vorkosmische Zeit. Ferner entwickelt Attikos eine Zeittheorie, die es erlaubt, von einer Entstehung der Welt in der Zeit zu sprechen, denn er postuliert, dass der vorkosmischen ungeordneten Bewegung eine vorkosmische, ungeordnete Zeit entsprechen müsse, so dass es Zeit als Parameter von Bewegung immer gegeben habe (frg. 19. 25. 31). Die naheliegende Frage, warum der Demiurg die Welt gerade zu jenem Zeitpunkt erschaffen hat, da er sie erschuf, beantwortet Attikos damit, dass die ungeordnet bewegte Materie des vorkosmischen Zustandes nicht immer gleich tauglich zur Aufnahme der geistigen Vorbilder gewesen sei u. Gott den Moment abgewartet habe, der für die Erschaffung der geeignetste gewesen sei (bei Procl. in Plat. Tim. 120 [1, 394, 17/9 Diehl]).

3. Unvergänglichkeit der Welt. Ebenso verteidigt er den Lehrsatz, dass die Welt, obschon geworden, unvergänglich bestehen bleiben werde, gegen den wiederum schon von Aristoteles erhobenen axiomatischen Einwand, dass alles Entstandene notwendigerweise auch vergehen müsse (Aristot. cael. 1, 280a 28/34. 281a 28/283b 22). Er weist darauf hin, dass Platon selbst diesen Satz im Staat (rep. 8, 546a) zwar generell akzeptiert, im vorliegenden Fall aber, bei der Frage nach dem dauerhaften Fortbestand des K. (Plat. Tim. 41a/b), außer Kraft gesetzt habe (bei Procl. in Plat. Tim. 304 [3, 212, 23/5 Diehl]), weil er erkannte, dass der Wille des Weltschöpfers u. seine Macht, das Gewollte durchzusetzen, den Gesetzen der Natur überlegen sind (frg. 4, 10f. 14f; das Zitat Plat. Tim. 41a auch frg. 4, 5). Vergleiche etwa mit der Ausbesserung schadhaft gewordener Teile eines Hauses u. ä. sollen die Art u. Weise der Welterhaltung illustrieren (frg. 4, 12f nach Plat. Tim. 33c). Die Existenz des K. selbst erweise, dass Gottes Absicht unbezwinglich ist, da doch die ἀνάγκη in den gewordenen Dingen ihre Unterlegenheit bezeugt (Plat. Tim. 48a) u. eine äußere Ursache, die sich Gott widersetzen könnte, nicht existiert (frg. 4, 16).

4. Die göttl. Vorsehung. Diese Aussagen sind nicht im Sinne einer an nichts gebundenen, voraussetzungslosen Souveränität des Demiurgen zu verstehen, denn dieser ist an das Gute, das er selbst ist, gehalten (frg. 4, 13 mit Plat. Tim. 29e) u. verwirklicht daher nur das, was die Vernunft als möglich erweist. Sie lassen aber die rel.-theol. Grundlage in Attikos' Denken greifbar werden, die auch für die Annahme der zeitlichen Entstehung der Welt entscheidend ist. Weil das Ungewordene autark ist u. keinen Schöpfer u. Fürsorger nötig hat, entschied sich Platon nach Attikos gegen die Unentstandenheit der Welt zugunsten der höchsten Lehre von der göttl. Providenz (frg. 4, 2 nach Plat. Tim. 30b; vgl. Sen. ep. 58, 28). Gerade um seine πρόνοια für die Welt walten zu lassen, hat Gott die Welt erschaffen. Es liegt auf dieser Linie, wenn Attikos äußerst scharf Aristoteles wegen dessen vermeintlicher Destruktion des Vorsehungsglaubens angreift u. ihn in dieser Hinsicht Epikur zur Seite stellt (frg. 3, 7/9). Er habe die Fürsorge Gottes auf die Himmelswesen beschränkt (frg. 3, 9); im sublunaren Bereich walte nicht göttliche Vernunft, sondern die Natur (frg. 3, 12), u. um das Wohlergehen u. um das ethische Verhalten der Menschen kümmere sich Gott nicht (frg. 3, 3/6). Solche Thesen, die Aristoteles so nicht vertreten hat (tatsächlich beruhen die Einwände auf doxographischen Simplifizierungen: Aët. Plac. 2, 3, 4 [Diels, Dox. 330]), enthüllen für Attikos, wie verhängnisvoll die aristotelischen Lehren sind.

5. Verteidigung des platonischen Modells. Von seinen umfassend lancierten Angriffen sind hier nur noch die Kritik an der Lehre vom ‚fünften Element' zu erwähnen, das gar kein Element sei u. das Aristoteles anstelle der Kreisbewegung eingeführt habe, die Platon der Weltseele zugewiesen hat (frg. 5), sowie der Vorwurf, dass er sich in Einzelfragen bezüglich der Gestirne u. der Topologie des K. (in der Theorie des Schweren u. Leichten, des Oben u. Unten) ungerechtfertigter Abweichungen von Platon schuldig gemacht habe (frg. 6). – Attikos u. seine Anhänger waren die letzten bedeutenden Platoniker, die die Weltentstehung des Timaios im Sinne eines realen, einmaligen Aktes verstanden; in Zu-

kunft wird das Deutungsmodell eines ewigen Vorgangs das Feld unter den Schulplatonikern als orthodoxe Lehre beherrschen.

c. Albinos/Alkinoos. Das unter dem Namen eines Alkinoos überlieferte, aber möglicherweise eher dem bekannten Platoniker Albinos zuzuweisende Handbuch Didaskalikos stellt eine schulmäßige Einführung in das Lehrsystem des Platonismus dar. Ohne auf Originalität bedacht zu sein, repräsentiert es so etwas wie eine Standarddogmatik des Mittelplatonismus, worauf zT. fast wörtliche Parallelen bei Arius Didymus weisen u. wodurch sich die enge Verwandtschaft mit Apuleius' De Platone et eius dogmate erklärt. Von den systematisch konzipierten Ausführungen sind kosmologisch belangvoll einerseits die Kapitel zur Theologie, d. h. zur Prinzipienlehre: die gängigen, am Timaios abgelesenen Prinzipien (Materie, Ideen u. Gott: didasc. 8/10 [162/6 Hermann], in dieser Reihenfolge), anschließend die Unkörperlichkeit der Qualitäten (ebd. 11 [166]), u. andererseits die ersten drei Kapitel zur Physik: die Welterschaffung durch den göttl. Demiurgen (ebd. 12 [166/8]), die vier Elemente als Konstituenten des Weltkörpers (13 [168f]) u. die Weltseele einschließlich der Gestirnbahnen u. Himmelskörper (14 [169/71], hier auch die Thematik, ob die Welt geworden ist). Hinzu kommt im folgenden Kapitel noch ein Abschnitt über die Erde (15 [171f]).

1. Materie u. Ideen. Das Exposé hält sich eng an den Timaios, partienweise liest es sich wie ein direkter Extrakt daraus, doch begegnen auch nichtplatonische Elemente, mit denen der maßgebliche Text erklärt werden soll. Die Materie wird bestimmt als qualitäts- u. formlos, als solche sei sie weder ein Körper noch unkörperlich, sondern, nach aristotelischer Distinktion, der Möglichkeit nach ein Körper (didasc. 8 [163]). Bezüglich der ewigen, intelligiblen Urbilder der natürlichen Dinge bietet das Handbuch die beste Zusammenfassung der mittelplatonischen Ansichten zur Ideenlehre (Dörrie / Baltes 5, 246; vgl. M. Baltes, Art. Idee [Ideenlehre]: o. Bd. 17, 227/34). Hervorzuheben ist, dass auch eine Idee des Gesamt-K. gelehrt wird, diese sei die schönste u. vollkommenste, weil sie alle Einzelideen in sich enthält (didasc. 12 [167] mit Arius Did. epit. frg. phys. 1 [Diels, Dox. 447]).

2. Demiurg u. Weltseele. Was das dritte Prinzip betrifft, so wird der Demiurg mit der Idee des Guten bzw. mit dem ersten Gott, dem ersten νοῦς, gleichgesetzt (didasc. 7. 10. 12 [161. 164. 167]), der immerwährend sich selbst u. seine Gedanken denkt (im Anschluss an Aristoteles' Gottesverständnis des sich selbst denkenden Geistes: Aristot. metaph. 11, 7, 1072b 19f), welche Tätigkeit nichts anderes ist als die Idee (didasc. 10 [164]). Ideen sind also die νοήσεις bzw. νοήματα des höchsten νοῦς (ebd. 9 [163]), dieser besitzt offensichtlich keine Seele. Ursächlich wirksam für das Weltganze ist der Demiurg, indem er den Himmelsintellekt u. die Weltseele auf sich u. seine Gedanken hin ordnet (10 [164]), u. zwar beschrieben in der doppelten, die Aussagen des Timaios mit der Theologie des Aristoteles kombinierenden Weise, dass er einmal, selbst unbewegt, das Streben des Himmelsintellekts auf sich hinrichtet, so dass dieser seine Gedanken erfasst (ebd.), u. dass er zum anderen die Weltseele aus ihrem Tiefschlaf erweckt u. sie mit seinen Gedanken ausschmückt (10. 14 [164f. 169]). Himmelsintellekt u. Weltseele gehören nach allem als zwei Aspekte derselben Wesenheit zusammen; die Weltseele dürfte für die Bewegung stehen, die sie dem Weltganzen vermittelt, der Himmelsintellekt für die vernünftige Geordnetheit dieser Bewegung. Ausdrücklich versichert Albinos/Alkinoos, dass Gott die ewige Weltseele nicht schafft, sondern ordnet, indem er sie aus ihrem Tiefschlaf erweckt (ebd.). Höchstens könnte man das Ordnen als Erschaffen bezeichnen. Eigentlich müsste die Weltseele danach den Rang eines Prinzips haben u. sich eine Konfiguration ähnlich der bei Plutarch u. Attikos ergeben, aber Albinos/Alkinoos zieht diese Konsequenzen nicht, vermutlich um von vornherein dualistische Tendenzen aus der Platondeutung fernzuhalten, wie er auch das Problem des Üblen u. Bösen in der Kosmologie ausblendet (anders natürlich in der Ethik).

3. Ewigkeit der Welt. Schließlich ist zu beachten, dass er die Ordnung stiftende Wirksamkeit des Demiurgen als einen zeitlos ewigen Vorgang begreift, dagegen ein real-einmaliges, zumal zeitliches Entstehen der Welt entschieden ablehnt. Es gab keine Zeit, in der der K. nicht war. Dass es von ihm heißt γέγονεν (Plat. Tim. 27c. 28b), erklärt Albinos/Alkinoos ontologisch, weil der K. sich ständig im Werden befindet u. sein Bestehen von einer ursprünglicheren Ursache abhängt (di-

dasc. 14 [169]), wobei die altakademische Auskunft impliziert ist, dass Platon seine Darstellungsart aus Gründen der didaktischen Vermittelbarkeit gewählt habe. Albinos/Alkinoos kann deshalb beide Prädikate akzeptieren: Der K. ist sowohl geworden im Sinne des Verursachtseins als auch ungeworden im Hinblick auf seine ewige Existenz (Procl. in Plat. Tim 67 [1, 219, 2/13 Diehl]).

d. Numenios. Eine eigenwillige Gestalt ist Numenios, der, in der Antike bald als Pythagoreer, bald als Platoniker angesprochen, vom Neuplatonismus als einer seiner Vorläufer betrachtet wurde. Beachtenswert ist, dass er im Zuge seiner Hochschätzung uralter barbarischer Weisheit eine positive Einstellung zur jüd. Tradition gefunden hat, die in seinem berühmten Diktum: ‚Was ist Platon anderes als ein attisch sprechender Mose' (frg. 8 Des Places) u. in seiner allegorischen Verwendung von Bibelworten zum Ausdruck kommt (Orig. c. Cels. 4, 51; Gen. 1, 2 in frg. 30: gedeutet auf den Abstieg der präexistenten Seele in den Körper u. auf dessen Belebung). Vor allem gilt er als ontologischer u. kosmologischer Dualist par excellence, weil er mit einer ewig bestehenden Gegenkraft zum göttl. Ordnungsprinzip in der aktiv sich Gott widersetzenden, lebendigen Materie rechnet.

1. Unterscheidung mehrerer Götter. Numenios unterscheidet philosophisch mehrere Götter. Das erste Prinzip ist das Gute, identisch mit dem Einen (*Hen), als erster Gott untätig, in Ruhe verharrend u. unerkennbar (frg. 11, 12; 12, 13; 13, 4; 15, 3; 17, 4/6). Doch bringt dieser (verdeutlicht am Bild einer *Fackel: frg. 14; vgl. frg. 13) aus sich einen zweiten Gott, den Demiurgen, hervor (frg. 12), der in Betrachtung des ersten Gottes die Idee des K. (frg. 16. 19) u., im Begehren auf die Materie gerichtet, den sinnlichen K. produziert (frg. 18). Doch in dieser seiner doppelten Ausrichtung spaltet er sich, so dass Numenios insgesamt von drei Göttern sprechen kann, wenn er auch betont, dass der zweite u. dritte, obwohl geschieden, nur einer sind (frg. 11).

2. Materie u. Materieseele. Die Materie andererseits bestimmt Numenios als die ungewordene, mit Gott gleichewige, unbestimmte u. unbegrenzte Zweiheit, die sich ohne wahren Seinscharakter in ständigem, ungeordnetem Fluss befindet u. insofern unerkennbar ist (frg. 3. 4. 8. 11. 54). Doch stehen dann zwei weitere Aussagenreihen unvermittelt nebeneinander. Einerseits gilt die Materie als qualitätslos (frg. 52, 34. 44f), andererseits wird sie als aktive widergöttliche Kraft, als schädlich, bösartig, voller Mängel u. als Ursache des Bösen in der Welt gewertet (frg. 52, 33/64). Wie Plutarch (s. o. Sp. 681) nimmt auch Numenios die von Platon erörterte Möglichkeit einer bösen Weltseele (Plat. leg. 10, 896d. 898b) als feste Gegebenheit der Welterklärung im Sinne einer vorkosmischen irrationalen Seele auf, doch versteht er diese im Unterschied zu Plutarch nicht als eigenständiges Prinzip, sondern als einen vitalen Aspekt der Materie, der von ihr unablösbar ist u. der ihr ihren dynamisch-lebendigen, freilich im Bösen wirkenden Charakter verleiht (frg. 52, 64/75. 92/5).

3. Schönheit u. Mängel des Kosmos. Numenios' dualistischer Ausgangspunkt bleibt also durchaus im Rahmen der platonischen Tradition. Die sinnlich wahrnehmbare Welt entsteht seiner Timaiosdeutung zufolge, indem der zweite Gott, allerdings nicht im zeitlichen Sinne eines Anfangs, ewig mit wunderbarer Kraft der Überredung die wirre Bewegung in eine rechte Ordnung bringt, die Mängel korrigiert u. die Materie in den geschmückten Zustand des K. überführt (frg. 52, 105/30). Numenios bezeichnet den K., weil er am Schönen teilhat, als etwas Schönes (frg. 16, 16; zum Bedeutungsaspekt des Schönen s. o. Sp. 660. 683. 687), aber stärker als andere Platoniker empfindet er die von der Materie herrührenden Mängel in der Welt, die Gott einschränkt, aber nicht gänzlich eliminiert. Selbst der Himmel ist nicht frei von Fehlern (frg. 52, 119; M. Frede: ANRW 2, 36, 2 [1987] 1034/75; zur Himmelsvorstellung A. Lumpe: o. Bd. 15, 179).

IV. Corpus Hermeticum. (H. J. Sheppard / A. Kehl / R. McL. Wilson, Art. Hermetik: o. Bd. 14, 780/808.) Das Corpus Hermeticum verbindet einen abgesunkenen, zerfaserten Platonismus mit Anteilen aus der hellenist.-jüd. Gedankenwelt u. kleidet dieses um magische, astrologische u. andere Elemente angereicherte Amalgam in synkretistische Religiosität. Es verfolgt dabei die missionarisch erbauliche Absicht, die Erkenntnis Gottes, des Schöpfers der Welt u. des Menschen, zu erwecken. Entsprechend zentral ist die Rolle, die kosmologische Themen einnehmen (vgl. namentlich die Kosmogonien Corp. Herm. 1, 4/11; 3, 1f; 10, 10f; 23, 3/24. 50/2 [1,

7/10. 44. 118; 4, 1/4. 17 Nock/Festugière]; Ascl. 26 [2, 329f N./F.] auch das Motiv der senectus mundi), aber von einer einheitlichen, widerspruchsfreien Weltsicht kann nicht die Rede sein. Zum Sonnengott als Abbild des K., zu seiner Stellung als Mittelpunkt der kosmischen Sphären u. zum K. als Werkzeug seiner demiurgischen Aktivität W. Fauth, Helios megistos (Leiden 1995) XXXf. Bemerkenswert ist, dass der Traktat Poimandres mitsamt seiner Kosmogonie eine frappierende Nähe zu Hen. slav. 24. 28/30 aufweist (B. A. Pearson, Jewish elements in Corp. Herm. 1 [Poimandres]: Studies in gnosticism and hellenistic religions, Festschr. G. Quispel [Leiden 1981] 336/48).

V. Neuplatonismus. a. Plotin. (Wacht 33/6.) Der epochemachende Gedankenschritt Plotins, aufgrund dessen er als Begründer des Neuplatonismus gilt u. der ihn in der Tat vom Mittelplatonismus trennt, liegt darin, dass er mit der Lehre von den drei in der Transzendenz gestuften Hypostasen die mittelplatonische Drei-Prinzipien-Lehre überwindet u. zu einer den geschlossenen Systemcharakter des Neuplatonismus begründenden Ontologie durchdringt. Sein sich als genuine Platoninterpretation verstehendes Denken ist Transzendenzphilosophie in dem Sinne, dass es dorthin vorzustoßen sucht, woher im großen Weltgeschehen alles Seiende kommt u. wohin die Menschenseele im kontemplativen Aufschwung (u. in der Existenz nach dem Tod) zurückzukehren strebt. Und es ist Ontologie in dem Sinne, dass es das Sein als lebendige, sich mitteilende, überschießende Kraft begreift, die das All dynamisch durchdringt u. die die Gesamtheit des Seienden in der Einheit des Seins zur gestuften Manifestation des Einen macht.

1. Die drei Hypostasen. Die höchste u. letzte Grundbedingung von allem sieht Plotin demnach darin, dass es im Bereich des Ewigen naturgemäß u. notwendig drei ursprüngliche Hypostasen gibt, nicht mehr u. nicht weniger: ἕν, νοῦς u. ψυχή (grundlegend in Form eines Protreptikos dazu Plot. enn. 5, 1 [10]). Das Eine (*Hen), zugleich das Gute (im Anschluss an die erste Hypothese in Plat. Parm. u. pol.), muss frei von allen determinierenden Bestimmungen gedacht werden, selbst noch jenseits des Seins u. des Denkens, weshalb es sich nur negativ u. inadäquat aussagen lässt. Als solches ist es aber höchst produktiv, es ist Ursprung u. Existenzgrund des Seins u. des Geistes, Quelle allen Lebens, indem es durch ewige Ausstrahlung (Vorstellung u. Begriff der *Emanation scheint Plotin eher gemieden zu haben; vgl. J. Ratzinger: o. Bd. 4, 1225f) den Geist hervorbringt, der sich zur Hypostase konstituiert, indem er in Rückwendung auf das Eine schaut. Indem der Geist sich selbst denkt, denkt er die Gesamtheit der *Ideen, also das wahrhaft Seiende, wie ja Denken u. Sein zusammengehören (im Anschluss an Platons Ideenlehre, doch wie im Mittelplatonismus kombiniert mit Aristoteles' theologischem Konzept des sich selbst denkenden Geistes).

2. Geist u. Seele. Plotins entscheidende Einsicht ist, dass der Geist nicht das Höchste sein kann, denn er ist schon mit der Zweiheit von Denken u. Gedachtem behaftet; er steht vielmehr in der Transzendenz auf der zweiten Stufe. Da der Geist seinerseits ebenfalls durch ewige Ausstrahlung die Seele, die die Vermittlerin zur Körperwelt ist, erzeugt, ist er der Demiurg des Universums (gelegentlich wird auch der Seele eine demiurgische Rolle zugewiesen, weil der Geist durch sie wirkt: enn. 2, 9 [33], 18 trotz 2, 9 [33], 6). Die Seele konstituiert sich in analoger Weise zur dritten Hypostase, indem sie in ihrem Bestand dem ihr vorgeordneten Geist verbunden bleibt, d. h. indem sie sich zu ihm zurückwendet u., auf ihn blickend, den Inhalt des Geistes, den Ideen-K., empfängt. Aber obwohl sie eine ungeteilte Hypostase ist, lassen sich innerhalb der Seele zwei Stufen unterscheiden. Auf der einen verharrt sie am Rande des transzendenten Bereiches im Geistigen, auf der anderen geht sie in die Sinnenwelt über, indem sie hier die Vielfalt der Dinge hervorbringt u. in ihnen das Geistige entfaltet. Indem sie nach unten wirkt, gliedert sie aus sich die Weltseele, die Gestirnseelen u. die Einzelseelen der Lebewesen wie Unterarten aus, die doch alle miteinander verschwistert u. in der Gesamtseele eins sind (5, 2 [11], 1; 2, 3 [52], 18). Sie erzeugt ferner Raum (ebd. 2, 4 [12], 12; 4, 3 [27], 9) u. Zeit (3, 7 [45], 11. 13; 4, 4 [28], 15); die Gestirnbewegungen sind in erster Linie Lebensbewegungen, die nicht in Raum u. Zeit stattfinden (4, 4 [28], 8). Wie Abbilder von ihr wirken in kontinuierlichen graduellen Abstufungen λόγος (im Sinne des Weltplanes [3, 2 (47), 16], der immateriellen Keimkräfte [3, 1 (3), 7; 5, 9 (5), 9; 6, 2 (43), 5.

21] u. des ἔνυλον εἶδος [1, 8 (51), 8; 4, 3 (27), 20; 6, 7 (38), 4]) u. φύσις (als wirkende Naturkraft konzipiert: 3, 8 [30], 3), wodurch sie als Gestaltungs- u. Ordnungskraft dem Weltkörper sowie allen seinen Teilen bis hin zu pflanzenhaften Seelen die immateriellen Formen sowie Leben u. Bewegung verleiht. Genau genommen geht die Seele nicht in den Weltkörper wie in ein Gefäß ein, sondern umgekehrt ist er in ihr, sie erfasst, umschließt u. besitzt ihn (4, 3 [27], 9. 20; 6, 4 [22], 16).

3. Ewigkeit der Welt. Der kosmische Entfaltungsprozess ist kein einmaliger Akt, sondern, wie es der Unwandelbarkeit u. Ewigkeit der Seinsquelle zukommt, ein ewiger u. simultaner Vorgang (Plot. enn. 5, 8 [31], 12). Auch der Lehrsatz von der Providenz Gottes spricht nicht dagegen, denn er hat ontologischen Sinn, insofern er besagt, dass die Ursache dem Verursachten vorausgeht (3, 2 [47], 1f). Der materielle K. ist also immerwährend, ohne **Anfang u. ohne Ende, wenngleich in zeitlicher Sukzession verfasst (2, 1 [40], 4; 2, 9 [33], 3. 7; 4, 8 [6], 6; Görgemanns aO. [o. Sp. 656] 412f), u. Plotin zögert nicht, ihn in hohen Tönen zu preisen: Er ist das best- u. schönstmögliche Abbild der intelligiblen Welt (enn. 3, 2 [47], 3), ein vollkommenes Lebewesen (4, 4 [28], 35), ein glückseliger Gott (4, 8 [6], 1), in dem alle Teile organisch durch Sympathie untereinander u. mit dem Ganzen verbunden sind. Dabei arbeitet er nachdrücklich die Aspekte des Organologischen u. Vitalistischen (etwa der Weltenbaum in 3, 3 [48], 7; 3, 8 [30], 10) in seinem Weltbild heraus, indem er stoische Motive u. Sätze anklingen lässt u., durch Kritik am stoischen Materialismus (etwa 4, 6 [41], 4. 8; 6, 1 [42], 25/7; 6, 7 [38], 12) uminterpretiert, sachlich integriert (Nachweise: Theiler 129/39; weiteres Material zum konkreten Aufbau des K.: R. Harder / R. Beutler / W. Theiler / G. J. P. O'Daly, Plotins Schriften 6 [1971] 125/9).

4. Materie. Dass Plotin das Verweilen der Individualseele im irdischen Leib ambivalent bewertet, steht auf einem anderen Blatt. Am äußersten unteren Ende der *Hierarchie alles Existierenden befindet sich die Materie als das Nichtseiende (enn. 2, 4 [12], 1. 10. 14; 2, 5 [25], 4; 3, 6 [26], 7; 4, 3 [27], 9), als Finsternis (4, 3 [27], 9; 5, 1 [10], 2), die aller Bestimmung entbehrt (1, 2 [19], 2; 2, 4 [12], 11. 15; 3, 4 [15], 1). Aus diesem Grund ist sie weder geistig zu erkennen noch sinnlich wahrzunehmen (2, 4 [12], 10; 6, 1 [42], 28). Sie kann nur in einem unechten Denken als der allen Körpern zugrundeliegende, selbst unkörperliche, nicht affizierbare, quantitäts- u. qualitätslose Träger der geistigen Formen (2, 4 [12], 1. 8/10; 3, 6 [26], 6f; 4, 7 [2], 3; 6, 1 [42], 26) erschlossen werden (2, 4 [12], 12); in diesem Sinne ist sie reine Potentialität u. bloße Privation (2, 2 [14], 14. 16; 2, 5 [25], 5; 3, 6 [26], 11. 14). Wegen dieser in der Sache liegenden Schwierigkeit lässt Plotin bisweilen in der Schwebe, ob die Materie aus sich existent oder von einer übergeordneten Ursache hervorgebracht ist (4, 8 [6], 6), aber seine eigentliche Position kann nicht zweifelhaft sein: Sie ist erzeugt, u. zwar von der niedrigsten Realisierung des Lebens, von der pflanzenhaften Seele (3, 4 [15], 1; 4, 3 [27], 9). Indem die Materie in den geordneten, sichtbaren K. integriert ist, gewinnt sie, ohne dass sie wesensmäßig ihren Charakter änderte, gewissermaßen Anteil am Guten, ja sie selbst strebt irgendwie nach dem Guten u. Schönen (3, 6 [26], 7. 11. 14; 4, 8 [6], 6). Andererseits gilt, dass sie, insofern sie wesensmäßig Privation ist, das Gute u. Schöne gerade nicht aufnimmt, sondern gänzlich böse u. hässlich, ja das Böse schlechthin ist (2, 4 [12], 16; 3, 2 [47], 5; 3, 6 [26], 11; 6, 7 [38], 28). Trotzdem stellt sie für Plotin keine eigentliche Gegenkraft zum Guten dar; negativen Einfluss auf das Höhere vermag sie, kraftlos wie sie ist, nicht auszuüben (3, 6 [26], 5. 7. 18). Böse ist sie wegen des defizitären Abstandes zum Guten.

5. Kampf gegen die Gnosis. a. Voraussetzungen. Von grundsätzlicher Bedeutung für Plotins Kosmologie ist darüber hinaus seine Kampfschrift gegen die Gnostiker (enn. 2, 9 [33]), die sich einem speziellen Anlass verdankt. Philosophisch interessierte Gnostiker der valentinianischen Richtung waren zu Plotin gestoßen, hatten sich aber nach einiger Zeit wieder von ihm getrennt, weil sie auf ihren gnost. Überzeugungen beharrten. Daraufhin verfasste Plotin den besagten Traktat, den er nicht an die Gnostiker (hier sieht er keine Hoffnung mehr), sondern an seinen Schülerkreis richtete, um die Freunde gegen derartige Irritationen gefeit zu machen u. ihnen von der Warte des Platonismus aus die prinzipielle Unvereinbarkeit der gnost. Anschauungen mit dem griech. Weltempfinden zu erweisen (2, 9 [33], 10; vgl. Porph. vit. Plot. 16). Die Schrift, die in scharfem, erbittertem Ton gehalten ist u. nicht da-

vor Halt macht, die persönliche Integrität der Gegner in Zweifel zu ziehen, folgt keinem systematischen Aufriss. Weltentstehung, die Wertung des K. u. die Stellung des Menschen in ihm sind die wesentlichen Kontroverspunkte.

β. Ablehnung des gnostischen Mythos u. der Vorstellung von der Vergänglichkeit der Welt. Der in zwei längeren Argumentationsgängen durchgeführte Hauptangriff richtet sich gegen den als besonders anstößig empfundenen Mythos vom Fall der Σοφία bzw. der Allseele (beides in Verbindung gebracht enn. 2, 9 [33], 10): Eine gefallene, vom oberen Bereich abgetrennte Hypostase vermag überhaupt nicht schaffend tätig zu werden (2, 9 [33], 4f. 10/2). Implizit ist damit bereits das gnost. Verständnis der Weltschöpfung insgesamt kritisiert. Die Zurückweisung der gnost. Gestalt des Demiurgen (2, 9 [33], 10. 12) u. die Polemik gegen die für Plotin absurde Auffassung vom zeitlichen Entstehen u. absoluten Vergehen der Welt (2, 9 [33], 4. 8) sowie gegen die ihm nicht nachvollziehbare Vorstellung einer ‚neuen Erde‘ (2, 9 [33], 5. 11) knüpfen sachlich daran an. – Ferner verurteilt Plotin die Vermehrung der oberen Hypostasen in der gnost. Äonenreihe. Während er bei einigen Themen Gemeinsamkeiten der Gnostiker mit Platon konstatiert, erblickt er darin eine die platonische Tradition verfälschende Neuerung, mit der sich die Gegner nur interessant machen wollen, die aber die Wahrheit verfehlt (2, 9 [33], 6; am Schluss des Kapitels eine Aufzählung von sechs Kritikpunkten).

γ. Die Schönheit der Welt. Breiten Raum nimmt die Widerlegung der gnost. Weltverachtung ein. Die Gnostiker verkennen das Wesen des K., der, zwar nicht mit jener identisch, aber doch das notwendige Abbild der geistigen Welt ist; ein schöneres Abbild als diese maßhafte, wohlgeordnete u. vernunftgeregelte Welt (Weltkugel, Sternenhimmel, Sonne, Erde) könne es nicht geben. Voller Lebewesen, ist der K. selbst ein hierarchisch gegliederter, lebendiger Organismus, dessen Lebensfülle auf das Geistige zurückweist. Man muss nur auf das Ganze sehen u. bei allem auf die geregelte Stufenfolge achten (2, 9 [33], 4. 8f. 12. 16f). – Eigens hebt Plotin den Vorrang der Gestirne hervor. Im Gegensatz zu den gnost., in der Himmelssphäre angesiedelten Schauerdramen versteht er die feurigen Gestirne entsprechend der griech. Tradition als unvergängliche, sichtbare Götter. Sie haben Anteil an der Allseele; als hohe geistige Wesen besitzen sie selbstverständlich Tugend u. Einsicht in die obere Welt. Sie sind Künder des Jenseitigen u. wirken beim Geschehen in der Natur mit. Sie, die Garanten der unwandelbaren kosmischen Ordnung, dürfen nicht verachtet werden, sie sind die ehrwürdigsten Teile des Alls (2, 9 [33], 5. 8f. 13. 18).

δ. Die Allgegenwart des Göttlichen u. göttliche Vorsehung. Auch die theol. Betrachtung des K. führt auf eine der gnost. Annahme eines Bruches im göttl. Geschehen entgegengesetzte Sicht. Denn für Plotin gibt es eine Kontinuität innerhalb des Göttlichen, die von oben in die hiesige Welt hineinreicht u. noch die Materie erleuchtet. Man darf das Göttliche nicht auf einen Punkt verengen, sondern muss es in seiner ganzen Fülle aufzeigen. Der K. ist nicht abgeschnitten von oben, sondern überall ist das Göttliche gegenwärtig (2, 9 [33], 3. 9. 16). Deshalb bezichtigt er die Gnostiker, das Inadäquate seiner Kritik offenbar realisierend, dass sie die Lehre von der göttl. Providenz verfälschen, wenn sie den Anspruch erheben, Gott kümmere sich allein um sie, aber nicht um den K. Im Gegenteil, die Vorsehung richte sich mehr auf das Ganze als auf die Teile, u. die Weltseele habe mehr Anteil an ihr (2, 9 [33], 9. 15f; in 3, 3 [48], 5 unterscheidet Plotin zwischen einer oberen Providenz in reiner Form u. der unteren, in der die obere mit dem freien Prinzip des menschlichen Handelns verknüpft ist). Dass Plotin dem eigentlichen Anliegen der Gnostiker verständnislos gegenübersteht u. sich ihre Aussagen nur von seinen eigenen platonischen Prämissen aus zurechtlegen kann, dass mithin von einer Gnosisnähe in keinem Fall (auch nicht in einer Frühphase, die er mit enn. 2, 9 [33] überwunden hätte) die Rede sein kann, betont K. Alt, Philosophie gegen Gnosis (1990) 17f.

ε. Der Ursprung des Bösen. In der Spätschrift ‚Woher kommt das Böse‘ (enn. 1, 8 [51]) fühlt sich Plotin zu einer im Vergleich zu früher tiefergreifenden Erklärung des Problems des Bösen in kosmologischer u. ethischer Hinsicht gedrängt, war er doch zuvor u. noch in der Schrift gegen die Gnostiker geneigt, die Existenz des Üblen u. Bösen in der Welt zu bagatellisieren (2, 9 [33], 9. 13: das Böse ist nur ein geringerer Grad des Guten; 3, 2 [47], 4f). Die Materie, obwohl

nach wie vor als letzte Stufe des kosmischen Entfaltungsprozesses angesehen (1, 8 [51], 7), als vollständige Ermangelung des Guten (1, 8 [51], 4f), wird jetzt von ihm als aktive, ursächliche Kraft des Bösen gewertet. Sowohl Wesenheit als auch Materie sind ἀρχαί, die eine Ursache für das Gute, die andere für das Böse (1, 8 [51], 6. 8). Da die Materie in der empirischen Welt notwendigerweise in Erscheinung getreten ist, verdirbt sie hier die geistigen Formen, indem sie ihnen ihre eigene gegensätzliche Natur dazugesellt (1, 8 [51], 8). So ist sie das πρῶτον κακόν (1, 8 [51], 3. 14); was ihrer teilhaftig ist, erweist sich dadurch als ein abgeleitetes, als ein δεύτερον κακόν, wie die Natur der Körper oder gewissermaßen durch Fernwirkung der unvernünftige Seelenteil, der sich auf sie hinrichtet, auf sie im Bereich des Werdens hinblickt (1, 8 [51], 4). – Indessen hält Plotin komplementär daran fest, dass in der empirischen Welt das Böse niemals bloß u. ungemischt böse sein kann, denn es ist wegen der Anwesenheit u. Kraft der Natur des Guten umschlungen von schönen Banden (1, 8 [51], 15). Erst mit den Ausführungen dieses Traktates stellt er sich wirklich dem Zentralproblem seiner Zeit, indem er die Bedrohlichkeit des Bösen in der Welt ernst nimmt u. doch diese Erfahrungen in eine monistische, weltbejahende Gesamtkonzeption zu integrieren sucht. Plotins Grundgedanke, wie das Rätsel des Bösen zu erklären ist, sollte, durch Augustin in nicht unerheblicher Modifizierung vermittelt, bis in die Neuzeit nachwirken (hierzu Schäfer).

b. Nachfolger Plotins. In der Generation der Schüler u. Enkel Plotins, als der Neuplatonismus seine dominierende, alle anderen Schulrichtungen weithin in sich absorbierende Stellung erlangt, zeichnet sich von *Jamblich an die Tendenz ab, im Rahmen der Ableitung der Seinsstufen die Reihe der vermittelnden oberen Potenzen immer höher hinauf in den äußersten jenseitigen Bereich zu vermehren. Im Gegenzug kommen theurgische u. hieratische Praktiken zur Anwendung, die auf magisch-mystischem u. asketischem Weg einen direkten Zugang zum Göttlichen verschaffen wollen. Als heilige Offenbarungsquelle fungiert zu diesem Zweck die aE. des 2. Jh. oder im frühen 3. Jh. entstandene Slg. der Chaldäischen Orakel, die auch kosmogonische Informationen enthalten (dazu R. Majercik, The Chaldean oracles [Leiden 1989] 16/9: sieben κόσμοι?). Einhelliges Einvernehmen herrscht, dank Porphyrios' eindringlicher u. überzeugender Argumentation am Platontext, dass der Entfaltungsprozess zur sichtbaren Welt ein ewiger Vorgang ist, der K. also weder Anfang noch Ende kennt (vgl. die Namensliste bei Dörrie/Baltes 5, 533f). Doch scheint *Porphyrios, obwohl er, maßgeblich für weite Teile der Neuplatoniker, das Christentum scharf ablehnt, Formulierungen gebraucht zu haben, die der christl. Lehre der creatio ex nihilo nahe kommen (Theiler 176/80). Ausdrücklich spricht dann der Neuplatoniker *Hierokles v. Alex. von einer (ewigen) Schöpfung aus dem Nichts (Phot. bibl. cod. 251 [7, 192 Henry]; L. G. Westerink: o. Bd. 15, 111), ohne dass christlicher Einfluss angenommen werden müsste (anders Th. Kobusch, Studien zur Philosophie des Hierokles v. Alex. [1976] 66/72). Überdies hat Porphyrios auch die herkömmliche aristotelisch-stoische Zuordnung von je zwei Grundqualitäten zu den vier Elementen im Interesse der Wahrung der mathematischen Proportionen von Plat. Tim. 32b. 55d um ein anderes Schema erweitert (J. H. Waszink, Studien zum Timaioskomm. des Calcidius [Leiden 1964] 80) u. damit die spätneuplatonische Wiederbelebung der mathematisch-geometrischen Theorie Platons zum Aufbau der Materie eingeleitet. Auf dieser Linie beschreibt Jamblich trotz seiner ganz anders gelagerten Neigung zum Okkulten die Mathematik als primäre Methode, nach der die Erforschung der physikalischen Struktur des K. zu verfahren habe (comm. math. 32).

VI. Fachwissenschaften. a. Kleomedes. Der sich zur Stoa rechnende Astronom Kleomedes verfasste eine Einführung in die ‚Kreisbewegung der Himmelskörper' bzw. ‚Meteora', in der er kompilationsartig das Schulmaterial, streckenweise erklärtermaßen Poseidonios folgend, vermittelt. Eingangs bestimmt er den K. nach der klass., stoisch-physikalischen Definition (Chrys.: SVF 2 nr. 529) als ein begrenztes, alle Materie umfassendes, selbst materielles u. von der Natur planmäßig gelenktes System von Himmel u. Erde, das kein Vakuum enthält (dies würde das Kontinuum durchbrechen, was wegen der kosmischen Sympathie ausgeschossen ist), aber außen vom unbegrenzten, leeren Raum umgeben ist (C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 550f). Dieser K., durch seine innere Kohäsionskraft im umge-

benden Vakuum im Gleichgewicht gehalten (so gegen peripatetische Einwände), hat die Gestalt einer Kugel, in deren Zentrum sich die ebenfalls kugelförmige Erde befindet, die im Vergleich zum Weltganzen die Größe eines Punktes hat. – Behandelt werden im ersten Buch ferner die vier Erdzonen (mit ihren Bewohnern samt den Antipoden), die Tages- u. Jahreszeiten, die Bewegungen des Fixsternhimmels u. der Planeten (die Anomalie der Sonne wird durch Ekzentertheorie erklärt) sowie die Ekliptik. Im zweiten Buch werden zunächst Durchmesser von Sonne, Mond u. Fixsternen bestimmt (hier 19 Argumente gegen Epikurs These, die Sonne sei wirklich so groß, wie sie scheine). Dann folgen Erklärungen über den Mond sowie zu den Mondphasen u. -finsternissen. Am Schluss finden sich nochmals Angaben zu den Planetenbewegungen (R. B. Todd, The stoics and their cosmology in the 1st and 2nd cent. A. D.: ANRW 2, 36, 3 [1989] 1368f). Das Handbuch will nicht der Forschung dienen, sondern das astronomische Elementarwissen zusammenfassend darstellen. Dass es damit einen nicht geringen Erfolg gehabt hat, mag noch Basileios bezeugen, der sich von dem hier vorgetragenen Lobpreis der Sonne (Cleomed. 2, 154/6) inspirieren ließ (vgl. die Stellenbelege bei K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 7/9; s. u. Sp. 746).

b. Manilius. Der Verfasser eines Kaiser Tiberius gewidmeten Lehrgedichts Astronomica (*Lehrdichtung) beabsichtigt mit diesem als eine Art ‚Gegenlukrez', aber komplementär zu Vergils Georgica zu lesenden Werk, eine geschlossene Darstellung der Astrologie einschließlich ihres aus der stoischen Kosmologie übernommenen wissenschaftlichen Fundamentes in dichterischer Form zu geben. Der zentrale, an den Schlüsselstellen des Werkes wiederholte stoische Gedanke ist dabei der, dass der K. ein aus den vier Elementen gebildeter, in sich stabiler, allumfassender Organismus von göttergleicher, d. h. mit sich selbst überall identischer, kugelrunder Gestalt ist (Manil. 1, 147/214), der von Gott belebt, bewegt u. regiert wird (ebd. 1, 247/54), ja der selbst Gott ist (1, 485. 518/23; infusus deus: 2, 61f. 82; 3, 56; 4, 890). Die Frage nach der philosophiegeschichtlichen Herkunft dieser Sicht des K. lässt in erster Linie an Poseidonios denken, doch können auch altstoische Wurzeln in Betracht gezogen werden, zumal der aus der griech. Medizin entlehnte entscheidende Gedanke der kosmischen Sympathie (2, 63. 67. 271) schon in der Alten Stoa belegt zu sein scheint (Chrys.: SVF 2 nr. 475. 534. 546. 1013). Der Gesichtspunkt, dass eintretende Veränderungen an einer Stelle aufgrund der wechselseitigen Verbundenheit aller Teile des K. entsprechende Auswirkungen anderswo nach sich ziehen, also von den Bewegungen der Gestirne Einflüsse auf das Schicksal des Menschen ausgehen (Manil. 2, 82/6. 105. 475/84; 3, 58/74), dient als theoretisch-kosmologische Basis für die Astrologie. Manilius entfaltet in den Büchern 2/5 umfassend das astrologische System, nachdem er im ersten Buch die Himmelsphänomene wissenschaftlich beschrieben hat. – Indessen lässt er die Überzeugung von der Gottes- u. Allverwandtschaft speziell des Menschen noch in einigen berühmten Spitzenaussagen kulminieren. Der Menschengeist darf darauf vertrauen, Einblick in die Zusammenhänge des großen Weltganzen zu erlangen, weil er, selbst gott- u. himmelsverwandt, Gleiches durch Gleiches erkennt (2, 115f; C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens [1965]). Kleinmütige Geringachtung seiner Erkenntnisfähigkeit tut der hohen Stellung des Menschen, in dessen *Brust Gott wohnt u. dessen Seele himmlischen Ursprungs ist, Abbruch, kann er doch als Mikro-K. u. Abbild Gottes im Kleinen (bestehend aus Körper, Blutseele u. lenkendem Geist) das Weltall in seinen Gesetzen erkennen (4, 866/95, bes. 893/5). Es ist die höchste Bestimmung des durch den aufrechten, zum Himmel gerichteten Gang ausgezeichneten (vgl. Plat. Tim. 90a) u. mit sonnenhaften Augen begabten Menschen (Manil. 4, 906f), in das immerwährende Kreisen des Gestirnhimmels, gewissermaßen sich selbst suchend, einzudringen, worin Gott sich zu erkennen gibt u. recht erkannt werden will (4, 901/35).

c. Plinius d. Ä. Seiner enzyklopädischen Naturkunde stellt Plinius in stilisiertem u. von religiösem Pathos getragenem Auftakt ein Buch über die Natur des Universums voran. Dieses wird von Aussagen über die Welt im Ganzen eröffnet, indem das Weltall als göttliches Wesen (numen) gepriesen wird: Es ist ewig, unermesslich, weder erzeugt noch jemals vergehend, heilig, gleichermaßen ein Werk der Natur wie die Na-

tur selbst (so der Beginn n. h. 2, 1f; Buch 1 enthält nur Inhaltsverzeichnisse u. Register der Quellenautoren). Die weitere Disposition orientiert sich an der Vier-Elemente-Lehre (ebd. 2, 10f), insofern nacheinander die *Astronomie, bezogen auf die Sphäre des reinen Feuers (2, 28/88), die Meteorologie, bezogen auf die Region der Luft (2, 102/53), die Geologie (2, 154/211) u. die Hydrologie (2, 217/34) behandelt werden. Das so entstehende Weltbild schulphilosophisch festzumachen, ist indessen nicht möglich, wie sich auch die von Plinius benutzten Quellen nicht exakt identifizieren lassen. – Bisweilen, etwa in der Astronomie, ist er seinem Gegenstand nicht gewachsen, wenngleich er einige wertvolle, für den vorptolemäischen Wissenstand aufschlussreiche Details mitteilt. Es handelt sich offensichtlich um eklektisch zusammengestellte Grundanschauungen, die einem durchschnittlichen Bildungsniveau entsprechen, wo pythagoreische, platonische, peripatetische u. stoische Teilmomente ohne systematische Konsequenz zusammentreffen u. nur der Epikureismus ausgeschlossen bleibt (2, 3f). Auf pragmatischen Nutzen bedacht, schreibt Plinius für ein solcherart gebildetes Publikum, dem er die in allen ihren Bezügen auf den Menschen zielvoll ausgerichtete Natur nahebringen u. Ehrfurcht vor ihr u. ihrem göttl. Prinzip wecken will. – Dem Interesse der gebildeten Kreise an theologischen Fragen kommt er zudem entgegen, wenn er eingangs einen Exkurs zum Gottesbegriff einschaltet (2, 14/27), wo er die bemerkenswerte, offenbar gemeinhin geteilte Feststellung trifft, dass auch für Gott nicht alle Dinge möglich sind. Gott, in monotheistischen Zügen nach Xenophanes (Xenoph.: VS 21 B 24 bei Plin. n. h. 2, 14) beschrieben u. von volkstümlich-religiösen Anschauungen u. Praktiken abgesetzt, ist nicht allmächtig. Weder vermag er, selbst wenn er es wollte, sein Sein noch die Gesetze der Zeit oder der mathematischen Vernunftwahrheiten aufzuheben, ‚denn gerade darin offenbart sich die Macht der Natur, u. dass sie das ist, was wir Gott nennen‘ (ebd. 2, 27; vgl. Sen. nat. quaest. 1 praef. 3; prov. 5, 8). Es muss dahingestellt bleiben, ob dieser Naturbegriff mit dem stoischen wirklich deckungsgleich ist, doch ist grundsätzlich zu beachten, dass damit ein unüberbrückbarer Abstand zum bibl. Gottes- u. Schöpfungsverständnis markiert wird, für das ganz im Gegenteil die an nichts gebundene Souveränität Gottes entscheidend ist (s. o. Sp. 648. 650f).

d. Ptolemaios. Der alex. Astronom ist hier zu erwähnen, weil er mit seinem Almagest das Standardwerk schuf, das das geozentrische Weltbild bis zum Beginn der Neuzeit kanonisch festlegte. Ptolemaios fasste darin die astronomischen Ergebnisse seiner Vorgänger, namentlich des Hipparch, zusammen, u. er verbesserte bzw. erweiterte sie durch eigene Beobachtungen u. Erklärungen. Er gelangte so zu einer Theorie, die sämtliche Erscheinungen der Sonne, des Mondes u. der Planeten zu erklären u. zu berechnen gestattete. Ihr legte er das aristotelische Weltbild mit der unbeweglich im Mittelpunkt des Weltalls (durch die Fixsternsphäre geschlossen, die Gestirne sind Ätherkörper) ruhenden Erde zugrunde (Ptol. Math. alm. 1, 1/7). Das einfachere Modell der homozentrischen Sphären musste jedoch aufgrund von exakten Beobachtungen der Planetenbahnen durch die Annahme von Ekzentern u. Epizykeln modifiziert werden, die Ptolemaios seinerseits als mathematisch gleichwertig erwies u. miteinander kombinierte (ebd. 3, 3; 4, 4). Ganz neu ist seine Planetentheorie, die er später, weiter verbessert u. präzisiert, noch einmal in seiner Schrift ‚Hypothesen der Planeten‘ entwirft. Ausdrücklich lehnt er Aristoteles' Versuch ab, die Bewegungen aller Planeten durch Verkoppelung der Achsen in der jeweils einschließenden Planetensphäre bis hin zur äußersten Fixsternsphäre mechanisch in ein einziges System zu bringen (Ptol. Math. hyp. 2, 6). Statt dessen greift er auf Platons vitalistische Annahme zurück, dass der Ursprung der Bewegungs- u. Lebenskraft eines jeden Gestirns die ihm innewohnende Seele ist, die das Gestirn mitsamt dem ihm verbundenen System von Sphärensegmenten in Bewegung hält. Den Zusammenhang der vielfältigen Gestirnbahnen vergleicht er mit einer Schar von Vögeln, die im freien Rhythmus koordinierte Bewegungen ausführen, wobei jeder Vogel durch seinen eigenen Impuls angetrieben werde (ebd. 2, 7), oder mit dem Bild eines göttl. Reigentanzes (ebd. 2, 8 nach PsPlat. epin. 982c). Die gegenüber dem Modell homozentrischer Sphären sehr viel komplexere Theorie der Ekzenter u. Epizykeln, zu deren Illustration er auch auf die Wirtel aus Platons Er-Mythos (Plat. resp. 10, 616c/d) an-

spielt, findet so eine fortentwickelte, astronomisch passende, aber auch einem gewandelten religiösen Zeitgeist entsprechende Erklärung. Dass er, wie seine ‚Harmonik' u. die Kanobos-Inschrift (2, 149/55 Heiberg; B. L. v. d. Waerden, Art. Klaudios Ptolemaios: PW 23 [1959] 1818/23) bezeugen, auch ein ausgeprägtes Interesse an der Vorstellung von der kosmischen *Harmonie der Sphären besaß, mag ebenso auf eine tiefere spirituelle Dimension seines Denkens weisen. Das ihm gehörige Epigramm (Anth. Graec. 9, 577) vermittelt auf jeden Fall eindrücklich die religiöse Emphase seines astronomischen Forscherdranges.

D. Christentum. I. Neues Testament. a. Verhältnis zum AT. Das NT steht in allen literarischen Schichten fest auf dem Boden des atl.-jüd. Glaubens an Gott den Schöpfer u. der daraus resultierenden Bezeugung der Welt als Gottes Schöpfung. Das schöpfungstheol. Vokabular des NT ist insofern grundlegend bestimmt vom Sprachgebrauch der LXX u. des von ihr geprägten griechischsprachigen Judentums. Im Vordergrund steht κτίζω samt seinen Ableitungen sowie das in Bezug auf Gott besonders partizipial gebrauchte ποιέω, während die im Platonismus beliebten, ursprünglich stärker am Handwerklichen orientierten Ausdrücke δημιουργός (fehlt auf Gott bezogen in der LXX) u. τεχνίτης nur einmal Hebr. 11, 10 begegnen. Andererseits kehren zur Bezeichnung der Schöpfung die aus dem AT bekannten additiven Umschreibungen wie ‚Himmel u. Erde', ‚Himmel u. Erde u. was darinnen ist', ‚Himmel u. Erde u. das Meer' usw. (s. o. Sp. 618) sowie das zusammenfassende, aber auch die Totalität betonende Übersetzungswort τὰ πάντα (aber nie singularisch τὸ πᾶν; s. o. Sp. 617) wieder, woran sich auch popularphilosophische Reminiszenzen stoischer Herkunft anschließen können (vgl. Rom. 11, 36; 1 Cor. 8, 6 mit Marc. Aurel. seips. 4, 23). Überlagert wird dieser traditionsgebundene Sprachgebrauch durch das Wort κ. (s. u. Sp. 706f).

b. Gottes Schöpfungshandeln. Im allgemeinen zeichnet sich ein mythisches Weltbild mit den drei Etagen Himmel (als Wohnstätte Gottes gedacht; Bietenhard aO. [o. Sp. 629] 197/9), Erde u. Unterwelt ab; doch haftet am kosmologischen Vorstellungsgehalt kein Interesse. Weisen die Wendungen ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου (zB. Mt. 25, 34; Hebr. 4, 3), ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (zB. Mc. 10, 6; 2 Petr. 3, 4), ἀπὸ κτίσεως κόσμου (Rom. 1, 20) u. ä. darauf, dass nach dem Verständnis des NT die Welt einen Anfang hat, zumal sich von fern auch die Vorstellung der Schöpfung aus dem Nichts andeuten kann (Rom. 4, 17; zum Gedanken der göttl. Wortschöpfung 2 Cor. 4, 6; Hebr. 11, 3; 2 Petr. 3, 5), so wird Gottes Schöpfungshandeln dennoch nicht nur als ein Akt in der Vergangenheit, sondern stets in seiner Gegenwartsbedeutung als Wirkung der souveränen Allmacht u. Herrschaft des Schöpfers über sein in vollständiger Abhängigkeit ihm gegenüber verharrendes Werk begriffen. Demgemäß macht der Rekurs auf die Schöpfermacht Gottes von Anfang an ein Teilmoment der urchristl. Missionspredigt aus, wenn sie zur Umkehr zum wahren, lebendigen Gott aufruft (1 Thess. 1, 9f; Act. 14, 15; 17, 22/31, hier als weltoffener Typus gegenüber dem schrofferen von Rom. 1, 18/21).

c. Der präexistente Christus als Schöpfungsmittler. Eine abschließende Erweiterung u. grundlegende Näherbestimmung findet dieser atl.-jüd. Glaube im NT durch das Theologumenon der Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Christus. Bildete sich schon in einem sehr frühen Traditionsstadium in Anknüpfung an die zwischentestamentliche Weisheitsspekulation (s. o. Sp. 649f) die Präexistenzchristologie heraus, um die einzigartige Würde Christi in engster Gemeinschaft mit Gott u. in uneingeschränkter Zugehörigkeit zu ihm in den Kategorien der präexistenten Weisheit, nun mit den vollen personalen Zügen Christi, auszusagen, so war damit dank der traditionsgeschichtlichen Vorgaben auch der Gedanke an die Mitwirkung des Präexistenten bei der Erschaffung der Welt gegeben. – Seinen Ausdruck findet dieser Gedankenkomplex im NT in vier literarisch gehobenen Texten, die indessen das kosmologisch-schöpfungstheol. Motiv durchweg mit soteriologischen Aussagen verklammern. Damit hält das NT am atl. Erbe auch in dem Grundsatz fest, dass Schöpfung u. *Erlösung aus einer Hand kommen (vgl. 2 Cor. 4, 6). 1) Die vorpaulinische bekenntnisartige Formel 1 Cor. 8, 6, die in zwei erweiterten Satzgliedern Gott, den Vater, u. den *Kyrios Jesus Christus zusammenstellt, spricht zuerst von Gottes kosmologischem sowie von seinem eschatologischen Handeln, da er der Urheber von allem u. das Ziel der Gläubigen ist, um dem so-

gleich im parallelen Aufbau die kosmologische Schöpfungsmittlerschaft u. die soteriologische Heilsmittlerschaft des Kyrios zuzuordnen. 2) Der Christus-Hymnus Col. 1, 15/20, der die einzigartige Würde des präexistenten u. des erhöhten Kyrios preisen will, entfaltet in seiner ersten Strophe die kosmologische Bedeutung des Präexistenten. Er, die *Eikon des unsichtbaren Gottes, der πρωτότοκος vor aller Schöpfung (s. o. Sp. 665), ist nicht Teil der Schöpfung, sondern der präexistente Schöpfungsmittler, durch den alles (dieses des näheren räumlich entfaltet) geschaffen wurde u. der die Schöpfung trägt u. erhält (Col. 1, 15/8). Die zweite Strophe entfaltet die soteriologische Bedeutung des Erhöhten in kosmischen Dimensionen, insofern durch ihn die Versöhnung als kosmischer Friede gestiftet worden ist (ebd. 1, 18/20). 3) Der Johannes-Prolog (Joh. 1, 1/18), der als Leseanweisung zum Verständnis des folgenden Evangeliums eine geschichtstheol. Ausführung über Sein, Wesen u. Werk des Logos vorausschickt, betont mit Anspielung auf Gen. 1, 1 das uranfängliche Sein des Logos bei Gott (s. o. Sp. 655). Dieser, der präexistente Christus, der selbst Gott heißt (allerdings ohne Artikel), ist der Schöpfungsmittler, wobei umständlich hervorgehoben wird, dass wirklich alles durch ihn geworden ist. Ebenso ist er als das Leben u. Licht der soteriologische Heilsbringer im Sinne einer revelatio generalis (Joh. 1, 1/5. 9f). Während eine weitere Stufe der Offenbarungsgeschichte dadurch markiert ist, dass er in sein Eigentum kam, d. h. im Sinne einer revelatio specialis an seinem Volk Israel handelte (ebd. 1, 11/3), bildet den Höhepunkt des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes die *Epiphanie des Logos in der Inkarnation in Jesus Christus (ebd. 1, 14/8). 4) Das Proömium des Hebräerbriefes (Hebr. 1, 1/4) stellt die Hauptgedanken des ganzen Schreibens prononciert am Anfang voran, wenn es die alles überragende Würdestellung des Sohnes thematisiert, durch den Gott am Ende dieser Tage geredet hat. Die christologischen Hoheitsprädikate ἀπαύγασμα τῆς δόξης (s. o. Sp. 650) u. χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (scil. Gottes) (s. o. Sp. 655) sind eingefasst in vier chiastisch angeordnete Aussagen, die Soteriologie u. Kosmologie sowie Kosmologie u. Soteriologie umspannen. Zielen die kosmologischen Sätze auf die Mittlerschaft des Sohnes bei der Erschaffung der Welt (οἱ αἰῶνες; wie in Hebr. 11, 3 Bezeichnung des Gesamtgefüges der geschaffenen, sichtbaren Welt) u. auf ihre Erhaltung vermöge seines (d. h. des Sohnes) machtvollen Wortes (τῳ ῥήματι), so sprechen die mit besonderem Gewicht versehenen soteriologischen Aussagen von der Einsetzung des Sohnes zum Erben von allem sowie von seinem Sühnetod u. seiner Erhöhung zur Rechten der Majestät Gottes. – Bei allen angeführten Stellen fehlt jedoch eine explizite Erklärung dafür, wie die Schöpfungsmittlerschaft vorzustellen sei, was nochmals zeigt, dass dem NT eigenständige kosmologische Interessen fremd sind (G. H. van Kooten, Cosmic Christology in Paul and the Pauline school [Tübingen 2003]).

d. Der Kosmos als Reich der Sünde. Indessen kommt die im NT anzutreffende Breite der Schöpfungsaussagen erst voll in den Blick, wenn man am Leitfaden des Stichwortes κ. auch die dem NT eigene negative, pessimistische Weltbetrachtung registriert. Neben den im allgemeinen Sprachgebrauch der Zeit vertretenen Aspekten der Welt als Gesamtheit des Vorfindlichen bzw. der Gesamtheit des von Gott Geschaffenen, des Universums, der Welt als Lebensraum der Menschen, der Erde, des Erdkreises u. der Welt als Menschenwelt sowie der Menschheit hat der Begriff κ. vor allem im paulinischen u. johanneischen Schrifttum die bestimmte theol. Bedeutung der von der Sünde beherrschten Sphäre der Gottferne u. Gottesfeindschaft. In diesem Sinn kann das bloße Nomen ὁ κ. gleichbedeutend mit ὁ κ. οὗτος stehen (1 Cor. 7, 31) u. synonym zu der aus der *Apokalyptik bekannten Formel ὁ αἰὼν οὗτος gebraucht werden (ebd. 1, 20f). Demnach bilden einen direkten Gegensatz der Geist der Welt u. der von Gott stammende Geist (ebd. 2, 12; vgl. 2 Cor. 7, 10), die Weisheit dieser Welt u. die Weisheit Gottes (1 Cor. 2, 6. 8; 3, 19), die Dinge der Welt u. die Dinge des Kyrios (ebd. 7, 32/4), das Sein aus der Welt u. das Sein aus Gott (1 Joh. 4, 4/6; vgl. Joh. 8, 23; 15, 18f). Die ganze Welt, verdorben u. unterjocht unter Sünde u. Widerspruch gegen Gott (ebd. 1, 5. 10. 29; Rom. 5, 12; 1 Cor. 5, 10), liegt im Machtbereich des Bösen (Joh. 7, 7; 1 Joh. 5, 19). Sie ist der Herrschaftsbereich dämonischer Mächte, der *Archonten dieser Welt (1 Cor. 2, 6/8; Eph. 6, 12), an deren Spitze Satan, der Gott dieses Äons (2 Cor. 4, 4), der Fürst dieser Welt,

steht (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; Eph. 2, 2: hier wie ebd. 6, 12 sind die Dämonen [*Geister] ganz hellenistisch, aber ebenso wie in der jüd. Apokalyptik, im lunaren u. sublunaren Luftbereich angesiedelt). Hier verdüstern u. bedrohen die Weltelemente der Gestirn- bzw. Engelgewalten den gesamten Lebensraum (Col. 2, 8. 20; Gal. 4, 3. 9), so dass die Menschen von lähmender Weltangst befangen sind (Joh. 16, 33; Rom. 8, 15). Deshalb ist es folgerichtig, dass Gott bzw. Christus die Welt richten wird (ebd. 3, 6. 19; 1 Cor. 11, 32; Joh. 9, 39; 12, 31: das Gericht findet bereits in Jesu Auftreten statt). Die Gläubigen hingegen sind schon herausgerissen aus diesem bösen Äon (Gal. 1, 4), durch die *Taufe sind sie zur neuen Kreatur geworden (1 Cor. 5, 17; Gal. 6, 15). Sie können die Welt u. was in ihr ist nicht lieben (1 Joh. 2, 15f); sie dürfen sich dieser Welt, mit der sie nichts mehr zu schaffen haben, nicht gleichstellen (Rom. 12, 2). Ihre Haltung ist nicht kritische Solidarität, sondern strikte eschatologische Distanz (1 Cor. 7, 29/31), denn die Welt steht nur noch auf Abruf u. wird in allernächster Zukunft zugrunde gehen (ebd. 7, 31; 1 Joh. 2, 17). Wenn Paulus sagt, τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου vergehe (1 Cor. 7, 31), so bedeutet das nicht, dass nur die Gestalt im Unterschied zu einer bleibenden Substanz vergehe, sondern es heißt nach Ausweis des hier vorliegenden Gebrauchs eines Manifestationsbegriffs, dass das Wesen der Welt, die Welt selbst zugrunde gehen wird.

e. Das kosmische Weltende. So erwarten bestimmte Texte des NT im Rahmen apokalyptischer Vorgaben eine von Gott heraufzuführende kosmische Katastrophe, durch die die vorfindliche, sichtbare Welt bei der Parusie des Herrn, wenn Himmel u. Erde vergehen, vernichtet wird (Mc. 13, 24f. 31; Hebr. 12, 26f; Apc. 6, 12/4; 20, 11/5; 21, 1). Auch kann das kosmische Weltende in den stoischen Farben der ἐκπύρωσις (s. o. Sp. 674) beschrieben werden (2 Petr. 3, 7. 10. 12; hier dahingehend umgedeutet, dass es sich dabei um das von Gott gesetzte Ende, nicht um einen natürlichen, periodischen Vorgang handelt). Das sich so ergebende negative, pessimistische Verständnis der vorfindlichen Welt als einer Sphäre der Gottferne u. Gottesfeindschaft belässt die Schöpfungsaussagen in einer tiefen Ambivalenz, die im Kontrast zum griech. Weltverständnis steht, aber auch eine gewisse Distanz zum atl. Schöpfungsglauben verrät. Sie rührt, wie an Zwischenverbindungen zum Vorstellungskomplex der Zwei-Äonen-Lehre ablesbar ist, von apokalyptischen Traditionsbahnen her, wenngleich gewisse dualistisch anmutende Spitzensätze wie 2 Cor. 4, 4, die so in der frühen Apokalyptik noch nicht möglich waren, eine weitere, den Monotheismus freilich nicht beeinträchtigende Radikalisierung markieren u. eine verstärkte Entwertung der Welt bedeuten (*Askese). An gnostische Einflüsse ist hingegen keinesfalls zu denken (C. Colpe: o. Bd. 11, 602/8).

f. Die künftige Neuschöpfung. Aber die kosmische Katastrophe ist nicht das Letzte, wovon das NT spricht, denn dieses weiß um eine heilvolle Zukunft, die Gott den Erlösten bereiten wird u. die die gesamte Kreatur in neuem göttl. Glanz aufstrahlen lassen wird. Der markanteste Ausdruck dieser *Hoffnung ist die Vorstellung von einem neuen Himmel u. einer neuen Erde (Apc. 21, 1; 2 Petr. 3, 13 nach Jes. 65, 17; 66, 22), in deren Zusammenhang auch die vom neuen Jerusalem gehört, das aus dem Himmel von Gott herabkommt (Apc. 3, 12; 21, 2. 10; vgl. Hebr. 12, 28: das unerschütterliche Reich). Indessen bleibt dieses Hoffnungsgut gänzlich unanschaulich (vgl. bes. Rom. 8, 19/22), weil dabei nicht an eine Verwandlung der irdischen Welt, sondern an eine völlige Neuschöpfung von Grund auf gedacht ist, zu der keine Entwicklungslinie hinführt u. die keine Anhaltspunkte im Alten hat. So wie der Begriff κ. im NT niemals für die neue Schöpfung steht, so wird die Kontinuität zwischen der neuen u. der alten Schöpfung allein u. ausschließlich von Gottes eschatologischem Handeln gestiftet. Theologische Dignität jedenfalls hat die Welt, anders als selbst noch in der apokalyptischen Literatur, dem NT zufolge nicht.

II. Apostolische Väter. Nichts veranschaulicht den qualitativen Sprung, der sich zwischen dem im NT bezeugten Urchristentum, der ‚sozusagen paläontologischen Epoche der Geschichte des Christentums' (A. v. Harnack, Einführung in die Alte Kirchengesch. [1929] 6), u. der beginnenden großkirchl. Entwicklung ereignet hat, besser als die Art u. Weise, wie bei den Apostol. Vätern, allen voran im 1. Klemensbrief, vom K. gesprochen u. damit das theol. Profil für die Zukunft bestimmt wird. Nach Ausweis des kosmologisch relevanten Wortmaterials erlangen bei ihnen schöpfungstheologische Aussa-

gen eine neu aufgewertete Bedeutung (G. Lindeskog, Schöpfer u. Schöpfung in den Apostol. Vätern: ANRW 2, 27, 1 [1993] 601/6); der K. selbst gewinnt im Unterschied zu Paulus u. Johannes wieder theologische Dignität.

a. Erster Klemensbrief. 1. Synthese griechischer u. biblischer Kosmosvorstellungen. In paränetischer Absicht hält *Clemens Romanus (I) den angeschriebenen Korinthern in Kap. 20 die Ordnung u. Harmonie des K. (das Stichwort in 1 Clem. 19, 2) in geradezu hymnischem Lobpreis als leuchtendes Beispiel vor Augen, um sie zu Eintracht u. Frieden aufzurufen (vgl. Dio Chrys. or. 40, 35/41; Hen. aeth. 2/5). Bei näherer Analyse erweist sich das hier vorliegende K.verständnis als nahtlose Verschmelzung von griechisch-stoischen mit sprachlich durch die LXX geprägten, bibl.-atl. Elementen. Zu den griech. Anteilen gehören das wissenschaftliche, sphärisch-geozentrische Weltbild, das im Gedankenduktus von den kreisenden Himmelssphären außen nach innen bis zu den kleinsten Lebewesen beschrieben wird (s. o. Sp. 657f), ferner der aus der Stoa übernommene kosmologische Friedens-, Homonoia- u. Ordnungsgedanke im Ganzen sowie die dazugehörige Begrifflichkeit (1 Clem. 20, 1. 9: εἰρήνη; 20, 3: ὁμόνοια; 20, 10f: ὁμόνοια καὶ εἰρήνη; 20, 1: διοίκησις; Bildungen vom Stamm ταγ- in 20, 1/3. 5f. 8. 11; die Ausdrücke δημιουργός, δημιουργέω usw. in 20, 6. 10f.; vgl. auch 19, 2) u. gewisse volkstümliche Anschauungen bzw. Anklänge an dichterische Wendungen. Dem stehen als biblische Elemente die auffällige Nennung von Tag u. Nacht vor der Erwähnung der Sonne gemäß Gen. 1, 5. 14/9, einige LXX-Zitate oder Anspielungen, die Verwendung eines echten Übersetzungswortes der LXX (1 Clem. 20, 5: ἄβυσσος [*Abyssos] für tehom) sowie vor allem die bibl. Umdeutung des stoischen Ordnungsgedankens gegenüber, insofern die kosmische Ordnung nicht im Sinn der immanent sich aufbereitenden Natur, sondern als Willenssetzung des persönlichen, transzendenten Schöpfergottes u. als gehorsame Unterordnung der Schöpfung unter Gottes Befehl verstanden wird.

2. Das Erbe der hellenist. Synagoge. Die Herkunft dieser Weltsicht ist nachweislich in der hellenist. Synagoge zu suchen, für die die konstatierte Synthese in spezifischer Weise kennzeichnend ist, wobei die Doxologie am Schluss (ebd. 20, 12) auf eine liturgische Verankerung des Textes weisen dürfte. Bestätigt wird diese Herkunftsbestimmung durch den Sachverhalt, dass in dem ganzen Kapitel kein christl. Beitrag anzutreffen ist, außer am Ende, wo durch die Hinzufügung ‚durch unseren Herrn Jesus Christus' (20, 11) wie in einem Appendix das Christus-Bekenntnis äußerlich ohne gedankliche Vermittlung an den schon fertigen Gedankenkomplex herangetragen wird. Ein paralleles Gegenstück findet sich in einer späteren Mahnung, diesmal unter gewandeltem Gesichtspunkt, als nicht der K., sondern der Schöpfer selbst Vorbild ist. Wie Gott über seine Schöpfungswerke jubelt, die in geraffter Paraphrase nach dem Schöpfungsbericht von Gen. 1 mit dem Zielpunkt der Erschaffung des Menschen aufgezählt werden, wie er sich mit ihnen geschmückt hat u. sich an ihnen freute, so sollen sich die Gläubigen Gottes Willen fügen, beharrlich Werke der *Gerechtigkeit vollbringen u. sich, mit solchen geschmückt, an ihnen freuen (Kap. 33). Doch auch in diesem sich eng am bibl. Text orientierenden Passus ist in einigen Wendungen das durch die hellenist. Synagoge vermittelte Sprachgut der stoischen Kosmologie präsent (vgl. zu ἀγαλλιᾶται [ebd. 33, 2] bzw. ἐχάρη [33, 7] neben Ps. 103, 31 LXX auch Plat. Tim. 37c), während eine christl. Qualifizierung des Schöpfungsgedankens fehlt. Obwohl Klemens die Präexistenzchristologie selbst bezeugt (1 Clem. 16, 2), ist ihm der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten fremd (dieser fehlt auch ebd. 27, 4).

3. Kosmos als dauerhafte Struktur. Das gegenüber dem Urchristentum veränderte Weltverständnis schlägt sich noch einmal nieder, wenn Klemens, die urchristl. Naherwartung gewissermaßen überspülend, Gott als den preist, der τὴν ἀέναον τοῦ κόσμου σύστασιν durch seine Wirksamkeiten (evtl. nach Sap. 7, 17) offenbar gemacht hat (1 Clem. 60, 1). Man wird Klemens schwerlich eine philosophisch reflektierte Lehre von der Ewigkeit der Welt zutrauen wollen (doch vgl. Sir. 16, 27f; 42, 24; s. o. Sp. 678f. 688f. 693), aber seine Überzeugung ist unverkennbar, dass der geschaffene K. nicht etwa auf Abruf steht, sondern von seinem Schöpfer in einer stabilen, dauerhaften Ordnungsstruktur gehalten wird. Nur einmal, in einem eschatologischen Seitenblick, öffnet sich die Perspektive auf die βασιλεία τοῦ Χριστοῦ, da bei ihrem Erscheinen die in Liebe Vollende-

ten, die jetzt am Ort der Frommen weilen (auch dies eine griech. Vorstellung), offenbart werden sollen (ebd. 50, 3). Damit ist aber auch schon die vordringliche Aufgabe für die theol. Arbeit der Zukunft bezeichnet. Während bei Klemens das so gut wie vollständig vertretene urchristl. Kerygma im Grunde nirgends gedanklich mit dem vorgegebenen Welthorizont vermittelt ist, musste es darum gehen, den als Schöpfung Gottes begriffenen K. von Christus her zu durchdringen, mit anderen Worten, ihn umfassend christologisch zu qualifizieren.

b. Ignatius. Einen ersten Schritt in die angedeutete Richtung vollzieht auf großkirchlichem Boden *Ignatius, der zwar im allgemeinen keine kosmologischen Interessen verfolgt, aber die Bedeutung des Heilswerkes Christi gleichwohl in kosmischen Dimensionen als Äonenwende beschreibt, evtl. in der Absicht, seiner antidoketischen Stoßrichtung einen breiten u. festen Rückhalt zu geben. Zum Abschluss u. Höhepunkt seines Briefes an die Epheser entwirft er, anknüpfend an den mit Christus gleichgesetzten Stern von Bethlehem (Mt. 2, 2. 7/11), in mythischer Rede ein Bild davon, wie das Auftreten des neuen, unvorstellbaren Sternes am Sternenhimmel Irritation hervorruft, wodurch sich die alte kosmische Ordnung auflöst, während gleichzeitig, diese Aussage steht chiastisch in der Mitte, die Gestirne um den einzigartigen Stern herum einen Chor bilden, so dass eine neue Ordnung entsteht (Ign. Ant. Eph. 19, 1/3). Die Erscheinung Christi hat den K. in eine Krisis geführt, aber diese zugleich auch überwunden, da sich dadurch das endzeitliche Heil zu realisieren beginnt u. alles auf das Eschaton hin, auf die Vernichtung des Todes u. das ewige Leben, in Bewegung gesetzt wird (ebd. 19, 3). Indem Christus durch seine Menschwerdung in das Innere der Weltkonstitution eingreift, werden dem K. gewissermaßen heilende Kräfte eingestiftet. So gewichtig der sich hier ausdrückende Gedanke fraglos ist, so nachhaltig er auch verdientermaßen gewirkt hat (Belege: J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 2, 2 [London 1889] 76/84), er ist noch nicht in begriffliche Sprache gefasst u. umgreift noch nicht alle relevanten Aspekte einer christl. Schöpfungslehre.

c. Barnabasbrief. Das auf den Namen *Barnabas abgestellte, tatsächlich aber anonyme Lehrschreiben, das in innerkirchlicher Auseinandersetzung (Ep. Barn. 4, 6) schriftgelehrte Schulmaterialien zusammenstellt u. darüber in schroffe antijüdische Polemik gerät, erwähnt die kosmologische Thematik nur in engster Verbindung mit seinem primären soteriologisch-eschatologischen Anliegen. Immerhin besteht ein wichtiger Beitrag für die Ausbildung eines schöpfungstheol. Lehrganzen darin, dass hier erstmals der Adhortativ Plural des göttl. Schöpferwortes von Gen. 1, 26 als Selbstberatung Gottes mit dem Kyrios, dem Sohn Gottes, gedeutet wird (Ep. Barn. 5, 5; 6, 12; dies bei Philo fug. et inv. 68f; conf. ling. 179; mut. nom. 30f noch auf Gottes Anrede an seine δυνάμεις bezogen). Schöpfer u. Herr der ganzen Welt ist also der Gottessohn nicht weniger als Gott selbst (Ep. Barn. 5, 5. 10; 6, 12 mit 15, 3; 21, 5). Aber der Verfasser trägt diese Auslegung nicht wegen ihrer kosmologischen Implikationen vor, sondern benutzt sie, um einen Schriftbeweis für die Präexistenz u. Gottessohnschaft Jesu Christi anführen zu können. Dass er die bekannte, auf Christus bezogene Allheitsaussage (vgl. Col. 1, 16) als hermeneutisches Prinzip der Schriftauslegung wertet (Ep. Barn. 12, 7), entspricht wiederum seinem schulmäßigen Arbeitsstil mit vorgegebenen Textmaterialien. Mit dem apokryphen apokalyptischen Diktum: ‚Ich mache das Letzte wie das Erste', schlägt er von der Erschaffung des Menschen die **Brücke zur Offenbarung des eschatologischen Heils für die Gläubigen, mit deren Existenz schon die endzeitliche Neuschöpfung begonnen hat (ebd. 6, 13). Wie eine Illustration dieses Diktums liest sich die spekulative Ausdeutung des Sabbatgebotes aus dem Dekalog in Verbindung mit Gen. 2, 2f (Ep. Barn. 15, 1/9; vgl. Iren. haer. 5, 28, 3. 36, 3 [armen.] u. Hen. slav. 32, 2/33, 1). Unter Zuhilfenahme der als prophetisch gewerteten Zeitberechnung, dass 1000 Jahre in den Augen Gottes wie ein Tag sind (Ps. 89, 4; Jub. 4, 30), gelangt der Verfasser zur Vorstellung einer kosmischen Weltwoche, an deren Ende sich nach 6000 Jahren die Ankunft des Sohnes Gottes u. das Ende der Weltzeit unter kosmischen Katastrophen ereignen werden. Das Weltwochenschema besagt weiter, dass am siebten Tag Gott die eschatologische Ruhe u. wahre Sabbatheiligung als Neuschöpfung heraufführen wird, was gemäß judenchristlicher Auferstehungssymbolik gleichbedeutend ist mit dem achten Tag, der der

**Anfang einer anderen Welt sein wird (*Judenchristen). Dieser werde schon jetzt proleptisch in der Freude des Sonntags gefeiert. Es ist bezeichnend für den gewandelten Welthorizont, dass hier abweichend vom Sprachgebrauch des NT der Begriff κ. für die eschatologische Neuschöpfung gebraucht wird (Ep. Barn. 15, 8; 10, 11: ὁ ἅγιος αἰών; zum apokalyptischen Antagonismus in der Zwei-Wege-Lehre vgl. ebd. 18, 1f mit 1QS 3, 25).

d. Hirt des Hermas. Die der Form nach sich als Apokalypse gebende Bußpredigt des *Hermas zeichnet sich durch vielschichtige Verarbeitung heterogener Traditionen aus, unter denen hellenistisch-jüdische u. judenchristliche Einflüsse eine besondere Rolle spielen. Das verschiedenartige Material ist aber, soweit es den kosmologisch-schöpfungstheol. Vorstellungskomplex betrifft, nicht wirklich zu einer gedanklichen Einheit verschmolzen. Mit einem Teil seiner diesbezüglichen Aussagen repräsentiert Hermas in etwa den gleichen Traditionsstand wie der 1. Klemensbrief. Das als Prolog an den Anfang der Mandata gestellte, in katechetischer Tradition wurzelnde Glaubensbekenntnis reiht formelhaft drei Grundelemente des hellenist. Judentums zusammen (mand. 1, 1, 1; vgl. sim. 4, 4; 5, 5, 2): a) den einzigen, monotheistischen Gott, b) den allmächtigen Schöpfer, der alles aus dem Nichts geschaffen hat (wie 2 Macc. 7, 28 [s. o. Sp. 648]; ebenso vis. 1, 1, 6, ohne dass man dahinter eine philosophisch reflektierte Lehre annehmen dürfte) u. c) den majestätischen Erhalter der Schöpfung, der alles umgreift, aber selbst transzendent u. unfassbar ist (hier der griech. Anteil). – In dem als prophetische Offenbarung vorgetragenen hymnischen Lobpreis des Schöpferhandelns Gottes sind neben griechischer Einfärbung stärkere alttestamentliche Anklänge u. die Übereinstimmung mit dem bibl. Weltbild zu notieren; im zweiten Teil der Offenbarungsrede geht es, Schöpfung u. Erlösung verbindend, um die Heilsverheißung an die Erwählten. Die Sprache des Hymnus entstammt offenbar liturgischer Tradition der hellenist. Synagoge (vis. 1, 3, 4). Auf jüdischen Ursprung gehen auch die in die Vision der Kirche eingearbeiteten Aussagen zurück, dass der Himmelsturm durch das Wort des allmächtigen Namens (die Gottesumschreibung) gegründet sei u. gestützt werde von der unsichtbaren Kraft des Herrn (ebd. 6, 3, 5). Darüber hinaus ist zu beachten, dass im Hintergrund für die ekklesiologische Allegorie vom Turmbau (E. Dassmann, Art. Kirche II: o. Bd. 20, 1003) alte mythische Vorstellungen von der Kosmologie stehen, was noch in der unvermittelt eingebrachten klass. Vier-Elemente-Lehre nachklingen dürfte (vis. 3, 13, 3). – Eine christologische Verknüpfung geschieht in allen diesen Texten nicht; nur dadurch, dass als Ziel der Weltschöpfung die Kirche (statt Israel) benannt wird (ebd. 1, 1, 6. 3, 4; anders mand. 12, 4, 2: die Welterschaffung um des Menschen willen), gibt sich der christl. Charakter zu erkennen. Wenn Hermas' Aussagen diesen Traditionsstand überschreiten, komplizieren sich aufgrund seiner sonderbaren u. unausgeglichenen Christologie die Dinge u. führen zu unlösbaren Spannungen. Dass es einerseits heißt, der Sohn war bei der Schöpfung Ratgeber des Vaters (sim. 9, 12, 2), u. andererseits, der vorweltliche Hl. Geist habe die Schöpfung geschaffen (ebd. 5, 6, 5), soll sich unbeschadet aller damit gegebenen Fragen so erklären, dass ausdrücklich Sohn u. Geist mit dem präexistenten Christus zu identifizieren sind (ebd. 9, 1, 1). Wenn es ferner im Hinblick auf die Erhaltung der Welt einmal heißt, der Name des Gottessohnes trage den ganzen K. (9, 14, 5), u. ein andermal, die sechs ersterschaffenen Engel seien von Gott mit der Zuständigkeit für Bestand u. Wachstum der Schöpfung betraut (vis. 3, 4, 1; sim. 5, 5, 3), so wird man nicht sagen können, dass Hermas über eine profilierte Konzeption zur Schöpfungslehre verfügt.

III. Apologeten. Dank jüdischer Vorgaben u. im Gefolge der urchristl. Missionspredigt verfügte die frühchristl. *Apologetik über einen gemeinsamen Grundbestand an Glaubenssätzen, die in der Polemik gegen Heidentum, Mythologie, Polytheismus u. Kreaturvergötterung aufgeboten werden konnten. Die auf Plausibilität rechnende antipagane Kritik, die das apologetische Schrifttum (zB. Aristid. apol. 1, 1/5; 15, 1/3; Athenag. leg. 8; PsClem. Rom. hom. 4, 13, 3; 7, 2, 1; recogn. 8, 20, 1/24, 4) sowie einzelne Martyriumsberichte (Mart. Pion. 8, 3; 16, 3 [146. 156 Musurillo]; Mart. Apollon. 2. 8 [90 Mus. mit weiteren Parallelen 91_3]) durchzieht, pflegt dabei als verbindendes Wahrheitskriterium einen aus popularphilosophischer Betrachtung des K. erhobenen *Gottesbegriff zugrunde zu legen: Der wahre Gott ist Schöpfer u. Erhalter der Welt. Wichtiger ist, dass von der eigen-

ständigen theol. Reflexion der Apologeten die entscheidenden Anstöße zu einer schöpferischen Vermittlung zwischen dem aus dem hellenist. Judentum überkommenen Welthorizont u. dem urchristl. Kerygma ausgingen. In erster Linie ist hier Justin zu nennen, der eine Pionierrolle einnimmt. Er überragt seine Vorgänger weit, u. alle Späteren haben von ihm gelernt.

a. Justin. In seinem Bildungsgang hatte *Iustinus Martyr Anschluss an den Mittelplatonismus gefunden, doch erst die Begegnung mit der christl. Botschaft gab seiner rel. Wahrheitssuche Erfüllung u. Gewissheit, ohne einen Bruch mit seiner früheren philosophischen Haltung hervorzurufen (Iustin. dial. 1/8). Insofern ist Justins geschichtliche Stellung noch nicht adäquat damit umschrieben, dass er einer außenstehenden Öffentlichkeit den christl. Glauben verständlich u. akzeptabel machen möchte. Zuvor u. primär geht sein Bemühen darum, sich selbst geistig-denkerisch, nicht bloß in kerygmatischen Sätzen, sondern in philosophischen Kategorien deutlich zu machen, was es heißt, dass der jenseitige, ferne Seinsgrund sich in Christus den Menschen zugekehrt hat (D. Wyrwa: ZThK 88 [1991] 53/67).

1. Transzendenz Gottes u. Schöpfungsmittlerschaft des Logos. In dieser für griechische Ohren unerhörten Gedankenbewegung, die Justins Theologie insgesamt heilsgeschichtlich zusammenhält, markiert die Schöpfungslehre das erste Grunddatum, insofern sie davon handelt, dass der transzendente Gott durch die Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Logos-Christus die Welt um der Menschen willen geschaffen hat u. erhält. Wie aus dem hellenist. Judentum bekannt, beschreibt Justin die Transzendenz des bibl. Gottes in der schulphilosophischen Begrifflichkeit der platonischen Seinsmetaphysik u. Timaiosexegese unter gleichzeitiger Betonung der Allmacht Gottes (Iustin. apol. 1, 13, 4. 18, 6. 19, 5f. 20, 2; 2, 10, 6; dial. 84, 4; weitere Belege zum philosophischen Gottesbegriff o. Bd. 19, 829/32). – Entsprechend dem Gesamtaufriss seines Denkens kommt der Logoschristologie ein besonderes Gewicht zu, die Justin in Analogie zur jüd. Weisheitsspekulation (dial. 61, 1. 3; 129, 3f mit Prov. 8, 21/36; dass er die Schriften Philons gekannt habe, lässt sich nicht nachweisen; Runia, Literature 97/105) im Sinne einer von Gott gezeugten, eigenen Hypostase mit pluralistisch-subordinatianischen Merkmalen konzipiert (S. Heid: o. Bd. 19, 835/7). Ähnlich wie Ep. Barn. 5, 5 (s. o. Sp. 712) sieht Justin in dem Plural von Gen. 1, 26 einen Schriftbeweis für die Logoschristologie (dial. 62, 1/4). Demgemäß ist der präexistente Logos-Christus Diener u. Vollstrecker des väterlichen Willens u. als solcher Schöpfungsmittler (apol. 1, 20, 4. 59, 5. 64, 5; 2, 6, 3). In der Entfaltung der Kosmologie ist dieses Lehrstück allerdings nicht sonderlich exponiert.

2. Rezeption platonischer Vorstellungen. Enger hält sich Justin an die schulplatonische Rezeption des Timaios (erstmals in der christl. Literatur ausdrücklich mit dem bibl. Schöpfungsbericht in Parallele gesetzt: ebd. 1, 59, 1/5. 60, 1/7), wenn er als Motiv für Gottes Schöpferhandeln seine Güte nennt (ebd. 1, 10, 2. 16, 7), im Sinn des wörtlichen Timaiosverständnisses einen realen Anfang der Welt lehrt (dial. 5, 4; apol. 1, 10, 2. 59, 1) u. weiter erklärt, dass Gott die Welt aus ungestalteter Materie (diese parallelisiert mit Gen. 1, 2) gebildet habe (apol. 1, 10, 2. 59, 1/5; vgl. ebd. 1, 67, 8; so auch Athenag. leg. 15, 2f; 19, 4; Görgemanns aO. [o. Sp. 656] 417f). – Zwar äußert sich Justin über den ontologischen Status der Materie nicht näher, aber vermutlich hat er sie ganz unreflektiert als vorgegebene Bedingung der Welt angenommen, ohne an ein ursprüngliches Prinzip neben Gott, dem allein Ungewordenen (apol. 1, 14, 1; dial. 5, 4), denken zu wollen. Die *Ideen-Lehre (ebd. 2, 6; vgl. apol. 1, 64, 5) hat er nicht integriert, doch sind im Hinblick auf die Welterhaltung zwei andere platonische Konzepte eingegangen, der königliche Geist, der das All regiert (dial. 4, 2; apol. 1, 12, 7 nach Plat. Phileb. 30d), u. die Weltseele mit ihrer Gestalt eines aus Himmelsäquator u. Ekliptik gebildeten Chi (apol. 1, 60, 1/5 nach Plat. Tim. 34b. 36b, später ebenso Iren. haer. 5, 18, 3; demonstr. 34, woran sich auch das griech., sphärisch-geozentrische Weltbild ablesen lässt; dieses auch bei Athenag. leg. 16, 1). Beide bezieht er auf den Logos Christus, der die Welt in ihrer geregelten Ordnung u. Harmonie erhält. Die Elementenlehre wird dial. 62, 2 erwähnt. Wenn Justin in Einklang mit dem hellenist. Judentum (s. o. Sp. 658 [Philon]. 665 [Hen. slav.]. 668 [4 Esr.]) wie die Alte Stoa (vgl. auch Seneca: o. Sp. 675) hervorhebt, dass die Welt um der Menschen willen geschaffen (apol. 1, 10, 2; 2, 4, 2; dial. 41, 1) u. ihre gesetzmäßige Ord-

nungsstruktur zielgerichtet auf den Menschen hin orientiert ist (apol. 2, 5, 2; hier auch der platonisch inspirierte Gedanke der den Engeln anvertrauten πρόνοια; vgl. Celsus: Orig. c. Cels. 7, 68; 8, 28), dann spricht sich darin sein schöpfungstheologisch begründeter Weltoptimismus aus, der durch den Hinweis auf das Wirken der Dämonen (zu deren Entstehung apol. 2, 5, 3f entsprechend Hen. aeth. 6/16) u. das Fehlverhalten der Menschen zwar relativiert, aber nicht grundsätzlich außer Kraft gesetzt wird.

3. Eschatologie. In heilsgeschichtlicher Perspektive erklärt Justin deshalb, dass wegen der Christen die Welt nach Gottes Erhaltungswillen (dial. 5, 4) weiterhin Bestand hat, dass um ihretwillen bzw. wegen derer, die noch zum Glauben kommen werden, Gericht u. Weltende aufgeschoben werden (apol. 1, 28, 2. 45, 1; 2, 7, 1f; dial. 39, 2). Was die Eschatologie betrifft, so weist Justin die Lehre der Stoiker von der periodischen Weltvernichtung u. -erneuerung (s. o. Sp. 764) wegen ihrer Theorie des weltimmanenten Gottes u. mitsamt dieser entschieden zurück (apol. 1, 20, 2; 2, 7, 3. 8f). Seine eigenen diesbezüglichen Anschauungen entsprechen den urchristl. Aussagen, wenngleich er mehrere Traditionen, inklusive des *Chiliasmus, unausgeglichen nebeneinander stehen lässt. Hervorzuheben ist seine Überzeugung, dass in die Abfolge der Endereignisse ein als Strafgericht Christi (dial. 36, 1; 46, 1; 49, 2; 58, 1) verstandener Weltbrand gehört, ebenfalls ἐκπύρωσις genannt (s. o. Sp. 674. 707), da das Feuer des Gerichts auf die Erde herabkommen u. den ganzen K. zerstören wird wie einst in den Tagen Noahs die Flut (apol. 1, 20, 4; 2, 7, 1/3). Ewiges, unauslöschliches Feuer wird der Strafort sein für den Teufel, die Dämonen u. alle, die ihm folgen (ebd. 1, 19, 8. 28, 1; 2, 7, 5; dial. 120, 5). – Andererseits spricht Justin bzgl. der Erneuerung des Himmels u. der Erde in Verbindung mit der eschatologischen Jerusalemtradition (Jes. 60, 19f) davon, dass von Christus an u. durch Christus Gott Himmel u. Erde zu erneuern im Begriff steht (μέλλες καινουργεῖν) u. Christus seine ewige Herrschaft im neuen Jerusalem ausüben wird (dial. 113, 5). Zu beachten ist auch hier die Verknüpfung der endzeitlichen Weltperspektive mit der Christologie. Mit seinem Grundgedanken, dass die Wirklichkeit des K. im Ganzen u. in allen heilsgeschichtlichen Phasen im Logos Christus verfasst ist, hat Justin, wenn auch in manchem noch tastend u. undeutlich, den zukunftsweisenden Anstoß gegeben.

b. Tatian. Im weiteren Sinn kann er zum Schülerkreis Justins gerechnet werden, an dessen kosmologische Aussagen er anknüpft. Aber wie er, philosophisch ebenfalls dem Mittelplatonismus verpflichtet, sich durch strengere Reflexionskraft auszeichnet, so entwickelt er Justins Position eigenständig weiter, während er dessen heilsgeschichtliche Verklammerungen ganz ausblendet. Um den strengen transzendenten Monotheismus mit der überkommenen Lehre der Schöpfungsmittlerschaft des Logos zum Ausgleich zu bringen (so explizit or. 5, 1), nimmt er eine Umformulierung der justinischen Logoschristologie vor, indem er zwei Phasen in der Existenz des Logos unterscheidet. Vor der Welterschaffung war Gott allein, während er, weil er der Grund von allem ist, den Logos vermöge seiner λογικὴ δύναμις in strukturierter Einheit in sich trug. Doch gemäß einem göttl. Willensentschluss tritt der Logos in über der Zeit erhabener Transzendenz (ebd. 4, 3) aus der Einfachheit Gottes in einer realen göttl. Selbstentfaltung heraus u. wird zur δύναμις τοῦ λόγου, einer selbständigen Hypostase, die im Sinne eines kosmologischen Prinzips der Ursprung der Welt ist (ebd. 5, 1; 7, 1. 3f; vgl. Athenag. leg. 10, 2f; Theophil. Ant. ad Autol. 2, 10, 3f. 22, 3f: λόγος ἐνδιάθετος u. λόγος προφορικός; Tert. adv. Prax. 5; Hippol. ref. 10, 33, 1/3). – Ferner weist Tatian, die diesbezügliche Unklarheit Justins überwindend, eindeutig die Auffassung zurück, dass die Materie anfangslos u. von gleichem Rang wie Gott wäre. Sie wurde vielmehr von Gott, damit die innerzeitliche Dimension eröffnend, in noch unbestimmtem u. gestaltlosem Zustand hervorgebracht (or. 5, 7; 12, 2), u. erst die demiurgische Aufgabe des Logos ist es, sie in den geordneten u. geformten Zustand zu überführen (ebd. 12, 2; vgl. 5, 6; 7, 1). Um diesen Gedanken zu entfalten (dies geht über Justin hinaus), spricht Tatian eigenwillig vom πνεῦμα ὑλικόν (4, 3f; 12, 3f). Der Terminus erklärt sich aus der Notwendigkeit, dieses von Gott geschaffene Pneuma zu unterscheiden von dem Pneuma, welches die Substanz Gottes ist (4, 1); der Sache nach entspricht es dem stoischen, das All durchdringenden u. dank seiner Spannkraft den Weltaufbau strukturie-

renden Pneuma (s. o. Sp. 672f; vgl. H. Crouzel, Art. Geist [Heiliger Geist]: o. Bd. 9, 513). Mit Hilfe des Mikro- u. Makro-K.-Vergleiches (12, 3; vgl. Aristid. apol. 7, 1; s. o. Sp. 664f. 700) arbeitet er heraus, wie die Vielfalt der Erscheinungswelt durch unterschiedliche Teilhabe am hylischen Pneuma bei gleicher, aus Materie gebildeter Grundbeschaffenheit aller Glieder verursacht ist (or. 12, 2f). Möglicherweise liegt das stoische Pneumakonzept bei Tatian in einer platonisierenden Interpretation vor, denn er kombiniert die hylischen Pneumata unmittelbar mit ebenfalls von Gott selbst geschaffenen σχήματα (ebd. 4, 3).

c. Theophilos. 1. Kosmologische Kontroversen. Mit zwei verlorenen antihäretischen Werken gegen Hermogenes u. Markion bezeugt Theophilos, dass zu seiner Zeit in kirchlichen Kreisen lebhafte theologische Kontroversen über das christl. Verständnis schöpfungstheologisch-kosmologischer Fragen geführt wurden. In seiner erhaltenen Schrift ‚An Autolykos‘ spiegelt sich diese Auseinandersetzung mit Hermogenes wider, der im Sinn des Platonismus Gen. 1, 1. 2a auf die ungewordene, präexistente Materie bezog, von der sich die Übel in der Welt herleiten würden (vgl. auch die Kampfschrift Tert. adv. Hermog.). Hier greift Theophilos in einem doxographischen Überblick (ad Autol. 2, 4, 1/3; vgl. 2, 8, 2) vor allem Platon u. seine Schule an (Hermogenes ist mitgemeint), indem er drei geradezu klassisch gewordene Argumente gegen die Annahme einer ungewordenen Materie lanciert: In einem solchen Fall wäre das absolute Schöpfer-Sein Gottes, seine Monarchie, preisgegeben; die Materie wäre ebenso unwandelbar wie Gott (offenbar liegt in der Aufdeckung dieses Selbstwiderspruches die Pointe) u. damit gottgleich; schließlich würde Gott, wenn sein Schöpferhandeln nach Art eines Handwerkers gedacht wird, seiner Allmacht beraubt, die sich gerade darin zeigt, dass er aus Nichts schafft, was er will (ebd. 2, 4, 4/9). Damit gelingt es Theophilos, die beiden bisher getrennt voneinander verlaufenden Linien, einerseits diejenige der traditionellen, philosophisch nicht reflektierten Bekenntnisaussage der Schöpfung aus dem Nichts u. andererseits diejenige der bei Tatian entgegentretenden philosophischen Reflexion, zum Postulat der Geschaffenheit der Materie zusammenzuführen u. mit dem Gedanken der Allmacht Gottes (2, 13, 1) zu begründen. Dass dafür von *Basilides wesentliche Impulse ausgegangen wären, ist nicht anzunehmen, weil das in Frage kommende Referat Hippol. ref. 7, 21f, das ohnehin in eine andere Richtung weist, nicht als authentisch anzusehen sein dürfte (W. A. Löhr, Basilides u. seine Schule [1996] 306/23).

2. Exegese des bibl. Schöpfungsberichts. Theophilos bekräftigt seine Auffassung am Bibeltext, indem er eine zusammenhängende Auslegung der Anfangsverse der Genesis unterbreitet. Dies ist, obschon Bearbeitung jüdischer Vorlagen, die älteste erhaltene fortlaufende Kommentierung des Schöpfungsberichts u. der Urgeschichte aus christlicher Hand (ad Autol. 2, 10/33). Theophilos' eigenstes Anliegen ist dort zu erblicken, wo er die ἀρχή (Görgemanns aO. [o. Sp. 656] 417f) von Gen. 1, 1 auf den Logos in seiner aus dem Vater herausgetretenen Existenzweise als Schöpfungsmittler bezieht (ad Autol. 2, 10, 2/4. 8. 13, 2 in Verbindung mit Ps. 44, 2; Prov. 8, 27/30; ad Autol. 2, 13, 2. 22, 3/6 in Verbindung mit Col. 1, 15; Joh. 1, 1/3) u. wo er die unsichtbare u. ungeordnete Erde, die Chaoswasser u. den darüber schwebenden Geist nach Gen. 1, 1f auf die durch Gott entstandene Materie deutet, aus der Gott den K. schuf u. gestaltete (ad Autol. 2, 10, 9f. 13, 1). In der Erklärung der ersten Genesisverse lässt sich das altoriental. Weltbild wiedererkennen, das sich Theophilos nach Ausweis seiner anderweitigen Polemik gegen das griech. sphärische Erklärungsmodell zu eigen gemacht hat (ebd. 2, 13, 3/9. 32, 4; vgl. Melito Sard. pasch. 96 mit frg. 864; später ebenso Novatian. trin. 44 [72 Weyer]; Lact. inst. 3, 24; zu Antiochenern u. orientalischen Autoren Inglebert 40/2; Wolska-Conus 173/7). – Die Gen. 1, 1f genannte Erde versteht er wie einen klumpenartigen Sockel, der vom Abgrund der Chaoswasser umspült u. bedeckt u. deshalb unsichtbar ist. Die Finsternis erklärt er damit, dass der ersterschaffene Himmel wie ein Deckel die Wasser mit der Erde verdunkelt (zum doppelten Himmel Lumpe aO. [o. Sp. 690] 204). Der über den Wassern schwebende Geist ist für ihn nicht Gottes eigener, sondern ein von Gott geschaffener Geist, der zwei Aggregatzustände aufweist: Gemischt mit dem Wasser ist er die von Gott gegebene Lebenskraft, die die ganze Schöpfung durchdringen wird (hier liegt ein stoisierender Gedanke vor), u. für

sich allein bildet er, indem er eine Spur von Licht an sich hat (womöglich ist das feurige Pneuma der Stoiker assoziiert; s. o. Sp. 672f), eine Trennscheide zwischen der Finsternis der Wasser u. dem ersterschaffenen Himmel. Dieser ist nach Theophilos' Erklärung nicht das sichtbare Sternenfirmament, sondern ein anderer, unsichtbarer Himmel, der näher bei Gott ist, d. h. zur Sphäre Gottes gehört, u. der wie ein Gewölbe über die Materie gespannt ist. Erst mit der Erschaffung des Lichts (Gen. 1, 3) beginne die Welterschaffung im engeren Sinn (ad Autol. 2, 11, 1).

3. Logos u. Weisheit als präexistente Hypostasen. Schließlich ist noch auf Theophilos' Deutung des Plurals von Gen. 1, 26 hinzuweisen, den er, wohl ebenfalls seiner jüd. Quelle folgend, als Anrede Gottes an den Logos u. die Weisheit, seine Gehilfen bzw. seine eigenen Hände, interpretiert (ad Autol. 2, 18, 1f). Logos u. Weisheit sind deutlich als je eigene, präexistente Hypostasen neben Gott unterschieden (ebd. 1, 3, 2; vgl. o. Sp. 715f); dementsprechend können die drei ersten Tage des Schöpfungsberichtes als Typos auf diese Dreiheit gewertet werden (2, 15, 4). Insgesamt ist der Logos aktiver gedacht u. steht enger in Beziehung zum göttl. Schöpferhandeln (1, 7, 3), die Weisheit ist mehr immanent ausgerichtet u. stellt Ordnung u. Harmonie der Welt sicher (1, 6, 3; 2, 16, 1). Aber die Weisheit ist bei Theophilos in aller Regel nicht mit dem Hl. Geist identisch, die τριάς ist also nicht die Trinität im Sinne der späteren christl. Lehre.

4. Fazit. Auf seine Weise wird daran der durchgängig zu erhebende Befund erkennbar, dass die gedankliche Durchdringung des verarbeiteten Materials mit dem urchristl. Glaubensgut noch nicht wirklich tiefgreifend u. umfassend gelungen ist. Den Inbegriff seines apologetisch-missionarischen Anliegens kann Theophilos auf die Grundformel bringen, dass der unsichtbare, transzendente Gott (1, 3, 1/4, 3; 2, 3, 6f) die Welt um der Menschen willen aus dem Nichts geschaffen hat, um sich ihnen an seinen Werken zu erkennen zu geben (1, 4, 5; 1, 5, 2. 5; 2, 10, 1. 8). Zu diesem Zweck ruft er, im Sinne des kosmologischen Gottesbeweises, in einem langen, rhetorisch gestalteten Passus zur Betrachtung der Schöpferwerke Gottes auf (1, 6, 1/7, 4). Wie dieses Textstück, obwohl griechischer Einschlag nicht fehlt, partienweise ein reiner *Cento aus in erster Linie Hiob- u. Psalmenzitaten ist (womit der ursprüngliche Skopus der Zitate umgebogen wird, wodurch aber andererseits das eigene Weltbild dynamischere u. numinose Züge erhält), so finden sich zu ihm die nächsten Parallelen in jüdischen Gebeten, die in nur leichter christl. Überarbeitung in die Apostol. Konstitutionen Eingang gefunden haben (Const. apost. 7, 34f; 8, 12, 8/15 [SC 336, 70/4. 182/4]).

IV. Gefährdungen des christl. Glaubens. a. Gnosis (Gnostizismus). An der Wende zum 2. Jh. werden deutliche Anzeichen für das Auftreten gnostischer Gedanken innerhalb eines christl. Umfeldes greifbar, die in stürmischer Entwicklung zu einer existenzbedrohenden Gefährdung der Kirche in der 2. H. des 2. Jh. anwachsen (für eine genetische Strukturanalyse des Gnostizismus einschließlich seiner hauptsächlichen kosmologischen Aspekte C. Colpe, Art. Gnosis II: o. Bd. 11, 537/659). Was dieser Bewegung ihre Brisanz verleiht, ist ihr soteriologischer Impetus, der die Erlösung als Zentrum religiöser Erkenntnis in einer solchen Weise thematisiert, dass dadurch das sich herausbildende christl. Welt- u. Menschenbild mitsamt seiner bibl. Fundierung negiert wird. Nach wie vor sind in der gegenwärtigen Forschungslage die entscheidenden religionsgeschichtlichen Fragen nach begrifflicher Bestimmung der gnost. Bewegung, nach ihrer Herkunft, ihrer Vorgeschichte u. ihren Metamorphosen sowie die historisch-philologischen Fragen nach Interpretation, Gruppierung u. Zuweisungen des Quellenmaterials im Einzelnen umstritten. Doch hat sich ein Konsens in der Formulierung gewisser Strukturphänomene herausgebildet, die für den ausgebildeten Gnostizismus als konstitutiv anzusehen sind. Im Kern gehören dazu a) ein akosmisches bzw. antikosmisches Wirklichkeitsverständnis, das die Welt in ihrer Materialität als finstere, böse Schöpfung unter der Herrschaft feindlicher Mächte ansieht, b) die Erfahrung eines ganz u. gar jenseitigen, fernen u. höchsten Gottes, der im Gegensatz zum Demiurgen steht, dem niederen, unwissenden bzw. bösen Weltschöpfer, c) die Überzeugung von der Konsubstantialität des zu erlösenden inneren Selbst des Gnostikers mit dem aus der göttl. Sphäre entstammenden u. dorthin zurückkehrenden Erlöser, d) die Erklärung des gegenwärti-

gen, elenden Zustands des eingekerkerten Selbst in der feindlichen Welt durch den Mythos eines gewaltigen, präkosmischen Dramas sowie e) die Gewissheit, dass in der Erkenntnis dieser Sachverhalte die Erlösung bereits eröffnet ist. Unschwer lässt sich an diesen phänomenologischen Zügen ablesen, dass der Gnostizismus an den durch die Frage nach dem Bösen wachgerufenen Beunruhigungen u. geistigen Spannungen der Kaiserzeit teilhat (s. o. Sp. 670), ja dass er selbst ein früher u. markanter Exponent dieser übergreifenden Wogen der Weltangst u. Weltverachtung ist, auch wenn von Fall zu Fall der Druck der Empfindung eines dualistischen Bruches variieren kann. Entsprechend vielfältig u. heterogen sind die Vorstellungsmaterialien, die die Gnostiker als Ausdruck ihrer sich in Entfremdung wissenden Daseinshaltung heranziehen u. synkretistisch einschmelzen. Sie reichen von orientalisch Mystischem u. Dichterischem bis zu philosophischen, speziell platonischen Formelementen, von allegorischer Bibelauslegung bis zu apokryphen Jesusworten. Wenn gnostische Texte oder Referate von Entstehung u. Wesen des K. in zT. durchaus beachtlichem Umfang sprechen, dann geschieht das nicht aus einem rationalen, naturkundlich-philosophischen Interesse am Aufbau der Welt u. den Naturgesetzen, es geschieht überhaupt nicht um einer selbständigen kosmologischen Bedeutung willen, sondern steht allein im Dienst der soteriologischen Überwindung des K.

b. Markion. Obwohl er nichts anderes beabsichtigt, als dem paulinischen Evangelium wieder Geltung in der, wie er meint, judaistisch deformierten Kirche seiner Zeit zu verschaffen, gerät ihm, da er nicht über die jüd. Denkvoraussetzungen des Apostels verfügt, die paulinische Dialektik von Gesetz (*Nomos) u. Evangelium zum unüberbrückbaren Gegensatz. Konsequent schließt sich daran die weitere Entgegensetzung zwischen dem gerechten Gott des AT, dem Schöpfer u. Gesetzgeber einerseits u. dem fremden u. guten Gott, dem Vater Jesu Christi andererseits an, der aus reiner Barmherzigkeit die Erlösung der Menschen bewirkt. Diese Zwei-Götter-Lehre scheint Markion mit 2 Cor. 4, 4 begründet zu haben (Iren. haer. 3, 7, 1; 4, 29, 1 mit Tert. adv. Marc. 5, 11, 9/12. 17, 9 [CCL 1, 697f. 714]). – Gleichzeitig ist er von leidenschaftlicher Weltverachtung erfüllt, was signalisiert, dass die zeitgenössischen gnost. Strömungen u. dualistischen Tendenzen trotz seiner ganz ungnostischen, rationalen Art (auch fehlt offenbar bewusst der für gnostisches Denken konstitutive Gedanke des inneren göttl. Funkens des Gnostikers) nicht spurlos an ihm vorübergegangen sind. Die Schöpfung verfolgt er so rigoros, dass er Christen verbietet, dem Schöpfergott Nachkommen in der Welt zu hinterlassen (Clem. Alex. strom. 3, 12, 2. 25, 1f; Tert. adv. Marc. 1, 24, 4. 29, 7/9 [467. 474]), während er sich mit Ekel über die Umstände der Fortpflanzung äußert (ebd. 1, 29, 1f; 3, 11, 7; 4, 21 [472f. 522. 597/600]). Grundsätzlich ist für ihn die gewordene Welt, die der minderwertige, gerechte Schöpfergott aus ihm vorgegebener, ewiger, schlechter Materie geschaffen hat, ein missratenes Produkt, das überall die Kennzeichen seiner Unvollkommenheit u. Schlechtigkeit an sich trägt (Clem. Alex. strom. 3, 12, 2; Tert. adv. Marc. 1, 2, 2. 15, 4f [443. 456f]). – Der vorliegende Gedanke einer ungewordenen, ewigen Materie (ebd. 1, 15, 5 [457]) ist natürlich in einem weiteren Sinn philosophischer Diktion entliehen. Dass unter den Mittelplatonikern darüber hinaus Kelsos auch von einer sich fehlerhaft verhaltenen Materie (Orig. c. Cels. 4, 65 nach Plat. Theaet. 176a; 6, 42 nach Plat. polit. 273b) u. Numenios von einer schlechten Materie (frg. 52, 298 Des Places mit weiterer Affinität in einer Zwei-Götter-Lehre; s. o. Sp. 689f) sprechen, berechtigt nicht dazu, eine spezifische philosophische Abhängigkeit Markions anzunehmen, zumal diese Autoren, die schon aus chronologischen Gründen als Quellen ausscheiden dürften, jeweils ein bestimmtes Konzept der Platonauslegung damit verbunden haben, was bei Markion nicht der Fall ist. Es wird sich eher um einen Ausdruck allgemein dualistischer Weltstimmung handeln, die eine negative Hintergrundfolie seines Denkens bildet. Auch ist diese Aussage gedanklich nicht aus seinem paulinischen Ansatz hergeleitet. Interessanterweise nimmt Markion an, dass auch der unbekannte, gute Gott seine Schöpfung hat, denn dieser habe den unsichtbaren Himmel, aus dem Christus herabgestiegen ist, bzw. den dritten Himmel, in den Paulus entrückt wurde, geschaffen (Tert. adv. Marc. 1, 15, 1. 16, 1; 4, 7, 1 [456f. 553]). Doch hat Markion über diese unsichtbare Schöpfung anscheinend kaum spekuliert; auch dient sie im Wesentlichen nur der

Negation der vorfindlichen, empirischen Welt.

c. Syrischer Synkretismus. In Nordwest-Syrien mit seinem Zentrum *Edessa, wo sich syrisch-mesopotamische, iranische, jüdische u. hellenistische Kultureinflüsse kreuzten, scheint das Christentum ursprünglich in einer synkretistische Züge aufweisenden Gestalt vertreten gewesen zu sein. Die hier anzutreffenden heterogenen Strömungen haben auch *Bardesanes (Bardaisan) berührt, den ersten namentlich bekannten christl. Lehrer, der in Edessa in der Landessprache wirkte. Die Grundlage seiner zumeist in Hymnen vorgetragenen Lehre bildet eine in vielem rätselhafte Kosmologie, die sich nur bruchstückhaft aus späteren polemischen Berichten rekonstruieren lässt (Quellen zur Kosmologie mit Übers. u. Analysen: H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa [Assen 1966] 96/126; hierzu L. Cerfaux, Art. Bardesanes: o. Bd. 1, 1182f). Obwohl Bardesanes als Bekämpfer der Markioniten u. Chaldäer bekannt u. anerkannt war, hat gerade seine Kosmologie in späterer Zeit zu seiner Verketzerung als Gnostiker geführt. Demzufolge habe er in seiner Welterklärung ein präkosmisches Stadium vorausgesetzt. Ursprünglich befanden sich die ungeschaffenen Urwesenheiten Licht, Wind, Feuer u. Wasser, die er u. a. auch nach atomaren Qualitäten von leicht/schwer oder fein/grob beschrieben haben soll, im Zustand harmonischer, wenn auch instabiler Ruhe auf einer Ebene nach Kardinalpunkten geordnet. Über ihnen hatte Gott, ihr Haupt u. Herr, seinen Ort, darunter die als schlafend, kraftlos u. bewegungslos charakterisierte, ebenfalls ungewordene Finsternis, die das Böse symbolisiert. Alle diese ungewordenen Wesenheiten befanden sich in einem nach außen begrenzten Raum. Doch wurde dieser vorkosmische Zustand anfänglicher Harmonie gestört. Durch einen Zufall blies der Wind zu kräfig, so dass es zu Grenzüberschreitungen kam u. eine Vermischung der reinen Urwesenheiten mit der Finsternis erfolgte, die deren ursprüngliche Kraft erschütterte. Da sich in dem nun entstandenen Chaos die Urwesenheiten nicht mehr aus eigener Fähigkeit zu befreien vermochten, riefen sie Gott um Hilfe an, der sein Wort des Denkens, d. h. den Logos-Christus (?), herabsandte. Durch die Intervention dieses Wortes wurden die vermischten Urwesenheiten zum größeren Teil voneinander gesondert u. die Finsternis in die Tiefe verbannt. Doch ein Teil des Gemisches blieb bestehen, aus dem in einem langwierigen, sich über mehrere Phasen erstreckenden Schöpfungsprozess das Wort den sichtbaren K. erschuf. Als erstes wurden die am wenigsten Finsternis enthaltenden Astralmächte gebildet, die, als *Archonten u. Lenker bezeichnet, selbst aktiv am Schöpfungsvorgang beteiligt waren. Sie haben nach dem Modell der göttl. Weisheit den menschlichen Körper geschaffen, während das Wort des Denkens nur geistige Dinge wie die menschliche Vernunft hervorbrachte. Die völlige Ausscheidung der noch übrig gebliebenen Anteile der Finsternis ist Sinn der Weltschöpfung u. Ziel der Weiterentwicklung. Astrologische Berechnungen führten Bardesanes zu der Annahme, dass nach 6000 Jahren die Welt zu ihrer Vollendung gelangt, wenn der unvermischte, harmonische Zustand des Ursprungs wiederhergestellt sein wird. – Diese weder strikt monistische noch eindeutig dualistische Weltsicht traditionsgeschichtlich schlüssig herzuleiten, ist bislang noch nicht restlos gelungen. Es ist offensichtlich, dass Bardesanes griechisch-philosophische Elemente verarbeitet hat, wie er sich auch in anderen Punkten, zB. zum Problem von *Fatum u. *Freiheit, philosophisch gut informiert zeigt. Beachtliches Gewicht scheint für ihn auch iranisches Gedankengut u. astrologisches Material gehabt zu haben. Daneben lassen sich jüdische bzw. judenchristliche Einflüsse u. Übereinstimmungen mit der hermetischen Literatur erkennen. Aber es bleiben offene Fragen; strittig ist etwa, ob seine kosmologischen Anschauungen auf dem Hintergrund des Gnostizismus gesehen werden müssen (H. J. W. Drijvers, Bardaisan v. Edessa als Repräsentant des syr. Synkretismus im 2. Jh. nC.: A. Dietrich [Hrsg.], Synkretismus im syr.-pers. Kulturgebiet [1975] 109/22). Auf jeden Fall haben sich die Daisaniten, eine Gruppe seiner Anhänger, trotz seiner Verketzerung durch *Ephraem u. die syr. Orthodoxie noch bis ins 8. Jh. halten können, u. es herrscht weitgehend Übereinstimmung, dass ‚Mani durch die Tür schritt, die von Bardesanes geöffnet worden war' (ebd. 111; vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 22, 17 [CSCO 170/Syr. 77, 81]; c. Man.: Ch. W. Mitchell, S. Ephraim's prose refutations 2 [London 1921] *91/*108; Cerfaux aO. 1183). Mani dürfte zur Ausbildung sei-

nes konsequent dualistischen Weltmythos von Licht u. Finsternis neben anderem auch Anregungen aus Bardesanes' Kosmologie bezogen u. verarbeitet haben (B. Aland, Mani u. Bardasanes. Zur Entstehung des manichäischen Systems: Dietrich aO. 123/43).

V. Heidnische Kritik am bibl.-christl. Schöpfungsverständnis. a. Galen. Der Arzt u. Philosoph kommt mehrmals auf Juden u. Christen zu sprechen, zwischen denen er in seiner Kritik offensichtlich keinen Unterschied macht; er wirft ihnen Unwissenschaftlichkeit u. unkritischen Dogmatismus vor. Sie verfehlen ein wissenschaftliches, philosophisches Niveau, weil sie, statt auf überprüfbare Beweisführungen zu setzen, sich in bloßem Glauben auf die Autorität ihrer Schulgründer verlassen (R. Walzer, Art. Galenos: o. Bd. 8, 779/83). Besonders bemerkenswert ist seine Stellungnahme zum bibl. Schöpfungsverständnis, weil er hier einen grundsätzlichen Unterschied zum griech. Denken bemerkt hat. Zwar scheint ihm die Auffassung Moses, dass die Entstehung u. Ordnung der Welt von Gottes allmächtigem Willen herzuleiten sei, immer noch besser als die Epikurs, aber den philosophischen Kriterien, die Platon u. die naturwissenschaftlich Gebildeten unter den Griechen aufgerichtet haben, entspricht sie nicht. Es reiche nicht, den bloßen Willen des Schöpfers zur Erklärung der Welt anzuführen, als wäre für Gott alles möglich; man müsse auch das Materialprinzip beim Schöpfungsvorgang veranschlagen. Nach griechischem Verständnis gibt es Dinge, die von Natur aus unmöglich sind, u. der Weltschöpfer versucht sich an solchen gar nicht, sondern wählt das aus, was möglich ist, u. von allen Möglichkeiten wählt er stets das Beste (Galen. us. part. 11, 14 [2, 153/62 Helmreich]; Walzer aO. 780f).

b. Kelsos. Im Unterschied zu Galens sachlich nüchternem Ton ist die Kritik des Mittelplatonikers *Celsus polemisch gehalten. In seinen Augen ist der bibl. Schöpfungsbericht, auf den sich, wie er weiß, Juden u. die von ihnen abgefallenen Christen gemeinsam stützen (Orig. c. Cels. 5, 59), schlichtweg einfältig (ebd. 6, 49. 51). Mose habe sich offensichtlich nichts dabei gedacht, als er ihn niederschrieb, wirkliche Kenntnisse von der Natur der Welt u. des Menschen hatte er nicht (ebd. 6, 49f), u. allegorische Umdeutungen des Textes sind unstatthaft (1, 20; 4, 49. 87). Kelsos beanstandet daran die anthropomorphen Züge des Gottesbildes (4, 36. 59; 6, 61f), u. er bemängelt den Widerspruch, dass der bibl. Bericht die Welterschaffung nach Tagen einteilt, ehe überhaupt die Sonne vorhanden war (6, 50. 60). Außerdem reibt er sich an der Annahme, der K. sei noch nicht einmal 10 000 Jahre alt (1, 19), während er selbst von der Ewigkeit der Welt überzeugt zu sein scheint (4, 79; 6, 52). Deshalb greift er die Erwartung einer apokalyptischen Weltvernichtung durch Feuer an (4, 11), die er als Missverständnis der Sagen von der deukalionischen Flut u. des Phaethonbrandes erklärt (1, 19f nach Plat. Tim. 22bc). Zwischen häretischen Lehren zur Kosmologie u. solchen der Großkirche macht er keinen Unterschied (5, 61f. 64; 6, 51f. 74). – Besonders anstößig ist ihm der jüd.-christl. Anthropozentrismus, hinter dem er die Anmaßung eines besonderen Erwählungsbewusstseins sieht (4, 23; 5, 50), ohne zu reflektieren, dass die Lehre an sich genauso gut alt-stoisch ist. Lächerlich sei es anzunehmen, dass alles um des Menschen willen geschaffen ist. Der Mensch stehe nicht höher als die Tiere (4, 74f. 78/81. 88), er ist nur ein Teil des K., u. Gott kommt es ausschließlich auf die Vollkommenheit des Ganzen u. nicht bloß eines Teiles an (4, 99). So erwähnt er zustimmend, dass die Männer der Vorzeit den K. Sohn Gottes genannt hätten (6, 47; vgl. 5, 6). Eher beiläufig kommt sein kosmologisches Grundaxiom zur Sprache, dass Gott die von Anfang an fehlerhafte Materie in die kosmische Ordnung eingebunden habe (6, 42 nach Plat. polit. 273b). Derart Ungebildeten wie den Christen das Problem des Bösen in der Welt philosophisch näher darzulegen, lehnt er ab; es genüge, zur Erklärung auf die Materie zu verweisen, an der das in der Gesamtheit konstante Böse hafte (4, 62. 65. 69f nach Plat. Theaet. 176a; A. Magris, Aufklärerischer Rationalismus. Kelsos u. Origenes: Chartulae, Festschr. W. Speyer = JbAC ErgBd. 28 [1998] 228/43).

VI. Der Abschluss der theol. Arbeit des 2. Jh. a. Irenäus. (Wacht 85f.) Mit seinem Hauptwerk Adv. haereses (SC 100; 153; 211; 264; 294) steht *Irenaeus an vorderster Front des kirchl. Abwehrkampfes gegen die Häresie, in erster Linie gegen die Valentinianer, mit Seitenhieben auch gegen Markion u. andere, deren Irrlehren er auf voller Breite aufdeckt u. widerlegt. Ganz unpolemisch da-

gegen ist seine später verfasste Demonstratio (SC 62) gehalten, die eine kurze, gemeindegemäße Zusammenfassung der christl. Lehre nach den gleichen theol. Leitgedanken bietet. Was Irenäus zu sagen hat, geht ersichtlich nicht in der polemischen Reaktion auf. Sein theol. Denken, gespeist aus der kirchl. Tradition der geschätzten Presbyter u. von der auf großkirchlichem Boden verpflanzten Wirkung des Apostels Paulus, weist Konturen eigenständiger Reflexionskraft auf, die für sich in eigener Form stehen; es ist aber nicht von der antihäretischen Frontstellung, in der er steht, abhängig. Indem Irenäus die seit Clemens Romanus zur Aufgabe gestellte christologische Qualifizierung des Welthorizontes (s. o. Sp. 710f) nach den noch tastenden u. unsicheren Versuchen seiner Vorgänger erstmals sicher u. umfassend reflektiert, fasst er die Bemühungen der theol. Arbeit des 2. Jh. zusammen u. bringt sie wirkungsvoll zum Abschluss. Dass er die Schöpfungswirklichkeit im Ganzen als von Christus durchdrungen u. in Christus rekapituliert zu denken lehrt, macht seine herausragende theologiegeschichtliche Bedeutung aus.

1. Schöpfergott u. Schöpfungsmittler. Gestützt auf Schrift u. Tradition u. im Einklang mit der Glaubensregel (haer. 1, 22, 1), hält Irenäus entgegen jedweder Zwei-Götter-Lehre der Häretiker strikt am Glauben an den einen, einzigen Gott, den Schöpfer u. Erlöser, fest (ebd. 2, 1, 1. 30, 9; demonstr. 6). Der Schöpfergott ist für ihn der trinitarische Gott. Möglicherweise hat er in dem ἐν ἀρχῇ von Gen. 1, 1 (die Transliteration des hebr. Wortlautes des Verses stammt aus judenchristlichem Schulbetrieb) eine prädikative Aussage auf den Sohn Gottes, den Schöpfungsmittler, gesehen (demonstr. 43); den Plural von Gen. 1, 26 versteht er als Anrede Gottes an den Logos u. die nun ausdrücklich mit dem Hl. Geist identifizierte Weisheit (haer. 4 praef. 4; 4, 7, 4; 4, 20, 1. 3; 4, 38, 3; demonstr. 10) als an seine beiden Hände (haer. 5, 3, 1. 5, 1. 6, 1). Mit Bezug auf das trinitarische Schöpferhandeln nimmt Irenäus bisweilen gewisse Appropriationen vor, dahingehend dass Verben wie facere, condere oder confirmare für Gottes Handeln durch den Sohn (ebd. 1, 22, 1; 2, 24, 6. 30, 9; 3, 24, 2; 4, 20, 2; demonstr. 5) u. Verben wie aptare, ornare, formare oder compingere für sein Handeln im Hl. Geist (haer. 2, 30, 9; 3, 24, 2; 4, 20, 2. 4; demonstr. 5) stehen. – Dieser eine u. einzige Gott, dessen allmächtige u. souveräne Weltüberlegenheit von Irenäus emphatisch mit biblischen Anklängen betont wird (haer. 2, 13, 3. 30, 1; 4, 19, 2; daneben auch Attribute des philosophischen Gottesbegriffes sowie Anspielungen an Xenoph.: VS 21 B 24 in haer. 1, 12, 2; 2, 13, 3. 8. 28; 4, 11, 2), ist der Schöpfer von allem, u. zwar im vollen Sinn des Wortes, d. h. er ist Schöpfer sowohl der unsichtbaren, geistigen, himmlischen Sphäre der Erzengel, Engel, Throne usw. (ebd. 2, 30, 6) als auch Schöpfer der irdisch-materiellen Welt, des K. hier bei uns (ebd. 1, 22, 1). Warum ein u. derselbe Gott diese beiden Wirklichkeiten geschaffen hat, ist für Irenäus eine legitime u. wichtige Frage (1, 10, 3), aber in seinen schöpfungstheol. Aussagen konzentriert er sich unter bewusstem Verzicht auf weitergehende Spekulationen auf die hiesige Welt (aber Rede von sieben Himmeln: demonstr. 9f).

2. Schöpfung aus dem Nichts. In der näheren Entfaltung der Schöpfungsthematik verarbeitet er die seit Justin erreichten Fortschritte der theol. Reflexion. So sieht er den Grund für die Existenz der Welt nicht mehr in der platonisch verstandenen neidlosen Güte des Schöpfers, so gewiss er gerade auch diesen Satz polemisch den Gnostikern entgegenhalten kann (3, 25, 5 mit Plat. leg. 4, 715e u. Tim. 29e), sondern in der durch nichts bedingten, freien u. souveränen Willenssetzung Gottes (haer. 2, 1, 1. 30, 9; 3, 8, 3; 4, 20, 1. 38, 3). Dass die Welt besteht, ist von Gott aus gesehen überhaupt nicht notwendig, sondern hat einzig u. allein in Gottes souveränem u. allmächtigem Willen seinen kontingenten Grund. Folgerichtig schließt Irenäus den Lehrsatz der Schöpfung aus dem Nichts an (ebd. 1, 22, 1; 2, 10, 2; 4, 20, 2. 38, 3; demonstr. 4), den er hinsichtlich der Rolle der Materie in der gedanklich vermittelten Form vertritt, dass Gott in einem einzigen Schöpfungsakt die empirische Körperwelt zusammen mit der ihr zugrundeliegenden Materie geschaffen hat (haer. 2, 10, 3f. 28, 7). In komprimierter Dichte kann er auch sagen, dass Gott seinen Willen u. seine Macht als Substanz für alles gebraucht hat (ebd. 2, 10, 2. 30, 9).

3. Biblische Traditionen u. philosophische Teilmomente. Nicht eindeutig lässt sich die darüber hinausgehende, sicher trinitarisch verstandene Aussage klären, dass Gott aus

sich selbst die Substanz der geschaffenen, das Modell der gewordenen u. die Gestaltung der geordneten Dinge genommen hat (ebd. 4, 20, 1; vgl. 2, 7, 5. 16, 1. 3). Es scheint, dass Irenäus an einen Schöpfungsplan Gottes (2, 2, 4. 3, 1f. 4, 1) auf der Linie weisheitlicher Traditionen gedacht hat, aber die im Mittelplatonismus geläufige Vorstellung von den Ideen als Gedanken Gottes ist ihm nicht bekannt (s. o. Sp. 654). Auf jeden Fall hat die Welt einen zeitlichen Anfang (2, 28, 3: was Gott tat, ehe er die Welt schuf, geht uns nichts an; 2, 34, 2), ist deshalb grundsätzlich vergänglich (2, 3, 2; 4, 4, 1) u. besteht nur dank Gottes Erhaltungswillen dauerhaft fort (2, 34, 2; 4, 38, 3). In der konkreten Ausgestaltung des Weltbildes begegnet erneut die schon bekannte Verschmelzung biblischen Kolorits, hervorgerufen durch Zitate u. Anspielungen (2, 30, 1. 3; 4, 19, 2), mit philosophischen Elementen, die freilich nur in Spuren präsent sind (2, 26, 3. 30, 3: die rationale Ordnungsstruktur; 2, 2, 4. 7, 3. 25, 1f: die Harmonie in Gegensätzen; 2, 7, 3: Differenzierung der Lebewesen nach den natürlichen Orten der vier Elemente; 2, 25, 1. 26, 3; 3, 25, 1: Gottes Providenz; 2, 6, 1. 9, 1. 27, 2; 3, 15, 1. 5; 4, 6, 2: Gotteserkenntnis aus der Natur; haer. 1 praef. 1; 2, 7, 5. 25, 1; 4, 36, 6f: die aus der stoischen Kosmologie vertrauten Leitverben wie ornare, disponere usw.; haer. 5, 18, 3; demonstr. 34: das Chi der Weltseele).

4. Christozentrisches Weltbild. Insgesamt überwiegt der Eindruck der rationalen, zweckgerichteten u. eigengesetzlichen Ordnung u. Schönheit des von Gott um des Menschen willen geschaffenen K. (haer. 4, 7, 4. 20, 2; 5, 29, 1; demonstr. 11). Das innere Ziel u. eigentliche Zentrum von Irenäus' Theologie wird indessen erst berührt, wenn die christologische Verklammerung u. Verfugung des Welthorizontes in den Blick kommt, die er mit dem Gedanken der Rekapitulation von allem in Christus (nach Eph. 1, 10 in haer. 5, 20, 2; demonstr. 30) zum Ausdruck bringt. Dieses Konzept, das in seiner engeren systematischen Struktur an der paulinischen Adam-Christus-Antitypik abgelesen ist u. im Kern bereits bei Justin Anhaltspunkte hat (haer. 4, 6, 2; O. Skarsaune, The proof from prophecy [Leiden 1987] 234/42), besagt, dass Christus, weil er Gott u. Mensch in sich vereint, die Wiederherstellung des in Adam verlorenen Urstandes u. die Vollendung der geschöpflichen Bestimmung des Menschen bewirkt. Es greift aber in weitester Dimension auch ins Kosmische aus, insofern Christus dadurch seine Herrschaft über alle Bereiche der geschaffenen Wirklichkeit, über die unsichtbare, pneumatische Engelwelt, über die sichtbare, körperliche Welt auf Erden u. über das Unterirdische manifestiert u. dadurch alles unter sich als dem Haupt vereint (haer. 1, 10, 1; 3, 16, 6; 4, 20, 2; 5, 20, 2; demonstr. 30. 39). – Zu beachten ist, dass nicht der Mensch wie etwa an manchen Stellen bei Philon als Grenzgänger zwischen dem Intelligiblen u. dem Körperlichen (opif. m. 135; mut. nom. 118; somn. 2, 230. 234; decal. 107; spec. leg. 2, 225; virt. 9) die verbindende Klammer des K. darstellt (s. o. Sp. 655. 661), sondern erst der *Gottmensch Jesus Christus die Einheit mit dem Ziel des ewigen Lebens u. der Schau Gottes stiftet.

5. Eschatologie. Doch ist die Wirklichkeit der Rekapitulation aller Dinge in Christus in der Gegenwart noch nicht endgültig durchgesetzt. Sie harrt noch der Vollendung bei der Wiederkunft Christi (haer. 1, 10, 1), wenn in der Abfolge der Endereignisse das tausendjährige Reich des Sohnes aufgerichtet wird. Irenäus' Unterscheidung zweier Schlussetappen im göttl. Heilsplan, des zeitlich begrenzten Reiches des Sohnes u. des definitiven, ewigen Reiches des Vaters, ist auch für die Zukunft der Schöpfung von direktem Belang. Im Reich des Sohnes, das der Einübung in die Unverweslichkeit u. der Gewöhnung, Gott zu erfassen, dient, hebt auch die Erneuerung der Schöpfung u. ihre Restituierung in ihren heilen Urzustand an, zum Zeichen der Befreiung der Erde von dem Fluch, der seit der Sünde Adams auf ihr lastet (ebd. 5, 32, 1. 33, 4. 34, 2. 35, 1f). Die alte, zeitlich verfasste Schöpfung kann nun in der Teilhabe an der Freiheit der Gotteskinder gewissermaßen noch einmal von vorn anfangen (ebd. 5, 12, 1). Am Schlusspunkt der ungehinderten Wachstumsentwicklung im Reich des Sohnes steht der Übergang in das definitive eschatologische Ziel der Erneuerung im Reich des Vaters, das mit der Erscheinung des neuen Himmels u. der neuen Erde u. der Herabkunft des himmlischen Jerusalem verbunden ist (5, 35, 2. 36, 1). Das Alte vergeht in der Tat, aber Irenäus erwartet keine völlige Neuschöpfung, keinen Weltenbrand, auch kein rein geistiges Himmelreich (was mit seiner Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches unvereinbar

wäre), sondern eine allmähliche qualitative Verwandlung der Schöpfung zu einem neuen, ewigen Bestand. Höchst aufschlussreich zeigt sich noch einmal der auf großkirchlichem Boden erwachsene Perspektivwechsel, wenn Irenäus sein Verständnis mit einer Auslegung von 1 Cor. 7, 31 (s. o. Sp. 706f) begründet, die der ursprünglichen Aussageintention des Apostels entgegensteht (haer. 4, 3, 1; 5, 35, 2. 36, 1). Mit den aus der Stoa übernommenen aristotelischen Kategorien von Substanz u. Qualität im Hintergrund (ebd. 5, 10, 2) entnimmt er dem Vers, dass gerade nicht die Substanz, das Wesen der Welt, vergehen werde, sondern lediglich ihre alte, von der Sünde Adams gezeichnete Gestalt. Der die Kontinuität wahrenden Substanz der Schöpfung eignet (ähnlich wie im Kontext der Auferstehungshoffnung dem Fleisch des Menschen) eine unverlierbare Dignität, für die die Wahrheit u. Treue des Schöpfers selbst bürgt.

b. Ad Diognetum. Der anonyme, an einen hochgestellten Diognet gerichtete Protreptikos, der nach wahrscheinlichster Datierung an der Wende vom 2. zum 3. Jh. anzusetzen sein dürfte (Ch. Riedweg, Art. Iustinus Martyr II: o. Bd. 19, 853/8), dokumentiert noch einmal, wie der großkirchl. Prozess der christologischen Durchdringung der Weltwirklichkeit zu einem gewissen, ersten Abschluss gelangt ist. In einem durch Anaphern hymnisch gestalteten Passus (Ep. ad Diogn. 7, 2) begegnet dasselbe kosmologische Grundgerüst wie in 1 Clem. 20, wiederum mit der charakteristischen Verschmelzung von biblischen u. griechisch-philosophischen Elementen (s. o. Sp. 709). Aber an die Stelle, wo bei Clemens Romanus noch der Wille des atl. Gottes stand, ist nun der präexistente Logos-Christus als Schöpfungsmittler getreten. Zugleich ist er, das Sein der Christen in der Welt für sich reklamierend, in die Herzen der Menschen eingepflanzt (Ep. ad Diogn. 7, 2), so dass die urchristl. Existenzdialektik des ‚in der Welt, aber nicht von der Welt' auf voller Höhe rezipiert werden kann (ebd. 5, 1/17).

c. Hippolyt v. Rom. Auf der Linie von Irenäus' Rekapitulationslehre bewegt sich der kurze dogmatische Abriss der wahren Lehre, den *Hippolyt am Ende seiner ‚Widerlegung aller Häresien' bietet (ref. 10, 32/4). Mit einigen philosophischen Einzelaussagen geht er über dessen kosmologisch-schöpfungstheol. Rahmen hinaus (ebd. 10, 32, 2. 4: Aufnahme der Vier-Elemente-Lehre; ebd. 10, 33, 2: die im Logos zusammengefassten Ideen als Gedanken Gottes; ebd. 10, 32, 4 findet sich ein Rückverweis auf seine nur fragmentarisch erhaltene Schrift De universo).

VII. Alexandriner. Mit *Clemens u. Origenes beginnt eine neue Epoche in der Geschichte der christl. Schöpfungstheologie. In ihrem Denken gerät die in Christus stabil nach Raum u. Zeit verfasste Welt in eine bisher ungeahnte dynamische, alles ergreifende Aufwärtsbewegung. Der ganze K. wird von einem intensiven geistigen Auftrieb erfasst u. in intelligible Höhen hinaufgeführt, so dass zuletzt unter eschatologischer Perspektive alles auf eine Entmaterialisierung der Schöpfung drängt. Ein äußeres Indiz für den hier vorliegenden Neuansatz mag der traditionsgeschichtliche Befund sein, dass nun eindeutig u. in breitem Umfang die christl. Rezeption Philons einsetzt, die sich von Anfang an dessen spirituellem Impetus im kontemplativen Aufschwung zu Gott nicht verschließt (Runia, Literature 132/83). Doch steht die theol. Arbeit der Alexandriner unter der entscheidenden, explizit reflektierten Voraussetzung, dass der Logos Gottes in Christus nahe gekommen ist u. die Welt Schritt um Schritt ergreift u. durchstrahlt.

a. Klemens v. Alex. Die wesentlichen Elemente, die diesen neuen Gedankenduktus konstituieren, finden sich bereits in seinem Werk, dessen geistige Kontur ohne das alex. Milieu des gärenden Platonismus gar nicht denkbar ist. Ein schönes Beispiel für den älteren Traditionsstand liefert er in protr. 5, 1/3 mit Parallelen zu Philo plant. 8f, wo die kosmologische Bedeutung des Logos nach Art des stoischen Gedankens der Mischung u. Harmonie unter den vier Elementen einschließlich des Makro-Mikro-K.-Schemas dargelegt wird. Doch hängt es mit der Eigenart seines literarischen Konzeptes, wonach er nur Arbeitsanweisungen unterbreiten will, zusammen, dass die neue, ins Intelligible drängende Weltsicht so gut wie niemals im Zusammenhang entwickelt u. in kein fertiges dogmatisches Gesamtsystem eingezeichnet wird. Einschlägige Stellen: S. Lilla, Clement of Alex. (Oxford 1971) 163/9. 189/211.

b. Origenes. (Wacht 86/90.) Er ist in erster Linie bewusst Bibeltheologe gewesen, der mit wissenschaftlichem Ernst u. angestrengter Energie in die geistige Wahrheit der göttlich inspirierten Schrift u. so auch in die

Geheimnisse des Schöpfungsberichtes einzudringen bemüht war. Dreimal hat er sich dieser Aufgabe unterzogen: Mit einem Gen.-Kommentar (die ersten acht Bücher sind noch in Alexandrien entstanden, nur wenige Frg. erhalten), mit den Homilien zu Gen. (aus caesareischer Zeit, erhalten in Rufins Übersetzung) u. mit Gen.-Scholien (nicht erhalten, Abfassungszeit unbekannt). Aber Origenes wollte auch, auf der Grundlage der Hl. Schrift u. gebunden an die Glaubensregel, ein schlüssiges systematisches Gesamtbild der christl. Weltsicht entwerfen, das sich den Herausforderungen der Zeit (den Gefährdungen durch die gnost. Krise, den Denkanstößen des entstehenden Neuplatonismus, den bewegenden Problemen des Bösen u. der Theodizee) stellt u. dadurch den Glaubensinhalt gedanklich transparent machen u. vor Verfälschungen sichern würde. Tatsächlich steht er mit seiner systematischen Gesamtdarstellung De principiis dem Begründer des Neuplatonismus, dem um 20 Jahre jüngeren Plotin, selbständig u. gleichrangig gegenüber. Welche strukturbildende Bedeutung die Kosmologie innerhalb dieses Systementwurfs hat, erhellt aus einer genaueren Analyse des Aufbaus des Werkes (dazu M. Harl, Structure et cohérence du περὶ ἀρχῶν: H. Crouzel [Hrsg.], Origeniana [Bari 1975] 11/32; G. Dorival, Remarques sur la forme du περὶ ἀρχῶν: ebd. 33/45). In zwei auf das Proömium folgenden Durchgängen, einmal grundlegend (princ. 1, 1/2, 3), einmal problemorientiert zu strittigen Einzelfragen (ebd. 2, 4/4, 3) sowie einer vervollständigenden Zusammenfassung (ebd. 4, 4) werden jeweils dieselben drei Themenkomplexe erörtert: Gott, die geistige Schöpfung u. die materielle Welt. Die zentrale, alles verklammernde Fragestellung ist die, in welchem Verhältnis die in die Vielheit u. Verschiedenartigkeit entfaltete sichtbare Welt zwischen ihrem Anfang u. Ende zu Gott, zu ihrer ἀρχή u. ihrem τέλος steht (1, 6, 2. 4; 2, 1, 1. 3; 3, 5, 4; 3, 6, 3. 8). Die sich derart in gegenläufiger Verspannung bewegende Gedankenführung nimmt unverkennbar philosophische Fragestellungen wie die nach Einheit u. Vielheit, Ursprung u. Ziel auf, sie ist aber nicht weniger apokalyptischen Traditionen verpflichtet wie der *Analogie von Schöpfung u. Eschaton, von Erstem u. Letztem oder dem Gedanken, Gott sei **Anfang u. Ende (vgl. Apc. 1, 8 u. ö.: Alpha u. Omega; *A und O).

1. Exegese des bibl. Schöpfungsberichts. Die genannten drei Themenkomplexe erweisen darüber hinaus, wie eng der Systementwurf von De principiis mit dem gleichzeitig entstandenen Gen.-Kommentar zusammenhängt. Soweit sich dieser rekonstruieren lässt (c. Cels. 6, 49), hat Origenes dort die drei Größen (Gott, geistige Schöpfung, materielle Welt) in seiner Auslegung schon in den ersten beiden Versen verankert. Gott, der Schöpfer, ist schon als Subjekt von Gen. 1, 1 gegeben; ἐν ἀρχῇ versteht er nicht zeitlich, sondern bezieht es, gestützt auf die bekannten Weisheitstexte u. Joh. 1, 1, auf den ewigen Logos (in Joh. comm. 1, 17, 101f; vgl. Chalc. comm. 276). Die Präposition ἐν interpretiert er als καθ' ὅ im Sinne der Bezeichnung für das εἶδος bzw. das Modell (in Joh. comm. 1, 17, 104f), d. h. der Logos gilt ihm als Inbegriff der platonischen Ideen (c. Cels. 6, 64). ‚Himmel u. Erde' bezeichnen nicht das sichtbare Himmelsfirmament u. das Trockene wie in Gen. 1, 6/10, sondern einen anderen, jenseits dessen befindlichen Himmel u. eine andere Erde, die durch die Vernunftwesen (νόες oder λογικά) als Ensemble konstituiert werden, d. h. sie sind die geistige Schöpfung (princ. 2, 3, 6. 9, 1; in Gen. hom. 1, 2 [GCS Orig. 6, 2/5]: omnis spiritualis substantia). Es handelt sich hier um eine Origenes eigentümliche Annahme, die aus dem platonischen Konzept der intelligiblen Welt (bei Platon aber die Ideenwelt) u. der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seelen erwachsen ist, die aber andererseits die frühjüd.-urchristl. Engel- u. Dämonenvorstellung unabdingbar voraussetzt. Origenes meint damit die präexistent geschaffene intelligible Substanz der Engelwesen, der Gestirnseelen, der Dämonen u. Menschenseelen in einem. Dass die Erde unsichtbar u. ungeordnet war, bezieht er mit den, wie er bemerkt, meisten Auslegern auf die qualitätslose Materie (princ. 4, 4, 6), insistiert aber nachdrücklich darauf, dass diese nicht ewig ist, sondern von Gott aus dem Nichts geschaffen wurde (bei Eus. dem. ev. 7, 20; Orig. in Joh. comm. 1, 17, 103; princ. 2, 1, 4f mit 2 Macc. 7, 28 u. Herm. mand. 1). – Damit hat Origenes gedanklich den Übergang zur Erschaffung der materiellen Welt vorbereitet, auch wenn der Schöpfungsbericht noch nicht sogleich davon spricht. Die Finsternis über dem Abgrund wird auf den Satan bezogen (in Joh. comm. 32, 24, 313; in Gen. hom. 1, 1 [1f]),

die unteren Wasser auf die bösen Geister (ebd. 1, 2 [2/5]) u. der Geist über den Wassern auf den Hl. Geist (princ. 1, 3, 3). Indem Origenes nun diese Themenkomplexe in De principiis in eine logische Verknüpfung zu bringen beabsichtigt, wo eins sich notwendig aus dem anderen ergibt, u. dabei das Recht zum gedanklichen Experimentieren in Anspruch nimmt, zeichnet er das Bild eines grandiosen Weltendramas, das oben bei Gott als dem einen Ursprung von allem beginnt, dann in einer gewaltigen Abwärtsbewegung die Vielheit u. Mannigfaltigkeit der irdischen Wirklichkeit durchmisst, um von da die soteriologische Rückwendung nach oben anzutreten, bis schließlich Gott wieder alles in allem sein wird (1 Cor. 15, 28).

2. Transzendenter Gott, Logos u. Hl. Geist. Gottes Güte u. Gerechtigkeit sowie die Freiheit der Geschöpfe sind in diesem Bild die Gestalt gebenden Faktoren. Der absolut transzendente Gott, dessen Allmacht nur von seinem eigenen Wesen begrenzt ist (princ. 2, 9, 1; 4, 4, 8; c. Cels. 3, 70), ist die einfache, geistige μονὰς καὶ ἕνας, aus deren Quelle jede geistige Natur ihren Ursprung hat (princ. 1, 1, 6). Um sich in seiner Güte mitzuteilen (Gottes Güte als Motiv der Schöpfung: ebd. 2, 9, 6; 4, 4, 8), bringt er in ewiger Zeugung (ebd. 1, 2, 2/4. 9) seinen Logos-Sohn, den zweiten Gott (in Joh. comm. 6, 39, 202; c. Cels. 5, 39; 6, 61; 7, 57), als Schöpfungsmittler hervor, der zwar zu Gott gehörig ist (princ. 1, 1, 8; 4, 4, 4; in Joh. comm. 20, 18, 153/5), doch schon die Vielheit der Urbilder der zu schaffenden Gattungen, Arten u. evtl. Individuen, d. h. die platonischen *Ideen, in sich enthält (princ. 1, 2, 2. 4, 5) u. ebenso eine Vielfalt von Aspekten (ἐπίνοιαι) in sich birgt, wie der göttl. Ursprung des Lebens der vielfältigen u. zusammengesetzten Schöpfung mitgeteilt wird (in Joh. comm. 2, 9, 64/9. 12, 89f). Als kosmologisches Weltprinzip ist der Logos-Sohn inferioristisch konzipiert (princ. 1, 3, 5), während die Hypostase des Hl. Geistes als des ersten durch den Logos gewordenen Wesens nochmals weiter abgestuft ist (ebd. 1, 3, 3; in Joh. comm. 2, 10, 75; 13, 25, 151). Dem alten philosophischen Problem, dass Gottes ewige Eigenschaften der Allmacht u. Güte, wenn anders er unveränderlich ist, die ewige Existenz dessen erfordern, an dem er seine Allmacht u. Güte erweist, sieht Origenes in doppelter Weise Genüge geleistet, weil sich Gottes Allmacht auf die ewigen Ideen, die im Logos-Sohn enthalten sind, bezieht (princ. 1, 2, 10. 4, 5; so schon bei Attikos [s. o. Sp. 684f]) u. weil es die geistige Schöpfung, der seine Schöpfermacht, Güte u. Fürsorge gilt, immer gab (princ. 1, 4, 3; 3, 5, 3).

3. Geistige Schöpfung u. Seelenabfall. Die immaterielle, geistige Schöpfung, aus einer begrenzten Zahl ursprünglich gleicher Vernunftwesen bestehend (ebd. 2, 9, 1. 6; 3, 5, 4; 4, 4, 9), ist von Gott durch den Logos in der Ewigkeit präexistent geschaffen (2, 9, 2) u. zur gnadenhaften Teilhabe an allem, was Gott seinshaft ist, berufen (1, 3, 8. 6, 2. 8, 3; 4, 4, 9). Doch liegt ihre wesentliche Auszeichnung in ihrer Freiheit, womit freilich Wandelbarkeit u. die Möglichkeit der Wendung zum Guten oder Bösen gegeben sind (1, 5, 2f; 2, 9, 2; 4, 4, 8). Der Missbrauch der Freiheit trat wirklich ein; aus Übersättigung an der Schau Gottes (1, 3, 8) bzw. aus Nachlässigkeit (2, 9, 2) wandten sich alle Geistwesen (mit der einen Ausnahme Jesu Christi) in einem vorzeitlichen Geschehen von Gott ab u. wurden zu Seelen abgekühlt (2, 8, 3), worauf ihnen durch Gottes Gericht (1, 8, 1) je nach Schwere ihres Falles verschiedene Körper zugeteilt wurden.

4. Materielle Welt. Aufgrund von Phil. 2, 10 rechnet Origenes hauptsächlich mit drei durch fortschreitende Verdickung nach unten charakterisierten Formen körperlicher Existenz, die das All in seinem gesamten Umfang abstecken: Im Bereich der caelestia existieren die Engel u. Himmelskörper, im Bereich der terrestria das Menschengeschlecht u. im Bereich der inferna die Dämonen u. der Satan (princ. 1, 6, 2f. 7, 2/8, 4; 2, 3, 6. 9, 7). Die materielle Welt in ihrer ganzen Vielfalt ist im strikten Sinn des Wortes Schöpfung, keineswegs evolutionäre Emanation (hierzu J. Ratzinger: o. Bd. 4, 1223), aber dass Gott sie aus dem Nichts geschaffen hat (mit einem zeitlichen Anfang: princ. 3, 5, 1/3; hierzu differenzierend Görgemanns aO. [o. Sp. 656] 418), ist direkte Folge des Abfalls in der geistigen Sphäre, wo anstelle ursprünglicher Einheit u. Eintracht eine chaotische Vielheit eingetreten war (princ. 2, 1, 1. 4; 3, 5, 4f). Die Erschaffung der materiellen Welt bedeutet zugleich, dass Gott, um die völlige Auflösung zu verhindern, diese chaotisch gewordene Vielheit vermöge seiner πρόνοια in die geordnete Vielfalt des geschaffenen materiellen K. überführt u. vermittels der ge-

staffelten Einkörperungen in die Harmonie einer einzigen Welt zusammenbindet, wo alles zum spirituellen *Fortschritt des Menschen beitragen soll (ebd. 2, 1, 2f). Der vorfindliche K. ist also einerseits ein Strafort, an dem die abgefallenen Geistwesen die verdienten Peinigungen ereilen (c. Cels. 7, 50 mit Ps. 43, 20), was in Origenes' Augen immer heilsam ist, er ist aber zugleich im göttl. Erziehungsplan der Läuterungsort für die mit Vernunft u. *Freiheit ausgestatteten Geschöpfe, von wo aus sie, geleitet von Gottes *Erziehung, in Erleuchtung u. Geistwerdung zu ihm zurückkehren sollen (princ. 2, 3, 2: nostra haec in corpore eruditio; 3, 5, 4; c. Cels. 5, 32).

5. Das Böse. Die materielle Leiblichkeit ist demgemäß für Origenes keineswegs böse oder schlecht, wie auch die Materie nicht Ursache des Bösen ist, eine Annahme, die er energisch zurückweist (ebd. 3, 42; 4, 66). Das Böse hat seinen Sitz im verkehrten, von Gott abgewandten Willen (ebd. 4, 65f; 6, 53/6), wohingegen die Körperlichkeit nicht mit der Sünde verbunden ist (3, 42), sondern mit der Vielheit in der bunten Mannigfaltigkeit der sichtbaren Welt (princ. 2, 1, 4); insofern ist sie ein relatives Gut. Vom gnostischen Daseinsverständnis unterscheidet sich diese Konzeption trotz scheinbarer, oberflächlicher Ähnlichkeiten ganz erheblich, weil die körperliche Existenzweise nicht als entfremdete, dumpfe Knechtschaft aufgrund eines unpersönlichen Verhängnisses, sondern als Ergebnis einer freien, persönlichen, wenn auch in der Präexistenz getroffenen Willensentscheidung gewertet wird (ebd. 1, 8, 2) u. weil zum anderen das gnost., auf der Kritik an der Güte u. Gerechtigkeit des Schöpfergottes beruhende Auseinanderreißen in eine Zwei-Götter-Lehre überwunden ist (ebd. 2, 4, 1/4. 5, 1/4. 9, 5f) u. der göttl. Schöpfungs- u. Erziehungsplan unter Wahrung der Freiheit der Geschöpfe als Einheit begriffen wird (3, 5, 5).

6. Rezeption philosophischer Vorstellungen. So überrascht es nicht, dass Origenes Aufbau u. Verfasstheit der sichtbaren Welt in den stoischen, zum allgemeinen Bildungsgut gewordenen weltbejahenden Konturen unter Einschluss der platonischen Ideen beschreibt, die indessen nicht sonderlich exponiert sind. Die Lehre von den vier Elementen ist in den Grundzügen vollständig rezipiert (zu ihrer Konstituierung durch die von Gott von Anfang an geschaffene Verbindung der Materie mit den Qualitäten ebd. 2, 1, 4; 4, 4, 7; c. Cels. 4, 56; zu den natürlichen Orten mit der kugelförmigen Erde im Zentrum in Joh. comm. 13, 30, 266; zu ihrem stetigen Übergang ineinander princ. 2, 1, 4; 4, 4, 6; zur Ablehnung des fünften Elements ebd. 3, 6, 6; c. Cels. 4, 56). Die Elemente bedingen ihrerseits in ihrer verschiedenen Mischung die nach den intelligiblen Vorbildern der Ideen geprägte Vielheit der Arten der Körper. – Bekannt ist Origenes die Stufenordnung des Seienden (ἕξις, φύσις, ψυχή, λόγος: princ. 3, 1, 2f). Die Luft zwischen Himmel u. Erde ist angefüllt von Lebewesen (ebd. 2, 11, 6); auch die Gestirne sind beseelte u. vernünftige Wesen (ebd. 1, 7, 3/5; 2, 11, 7; c. Cels. 5, 10). Zusammengehalten wird das ganze Universum vom *Logos, dem Schöpfungsmittler, der als kosmisches Prinzip alles durchdringt. Wie eine Seele, nicht wie das stoische Pneuma auf stoffliche Weise, bindet er alles durch seine geistige Kraft zu einer harmonischen Einheit zusammen (princ. 2, 1, 2f. 9, 6. 11, 6; c. Cels. 4, 54; 6, 71; das philonische Konzept des Logos als Zerteiler [s. o. Sp. 656] klingt an princ. 4, 4, 8), so dass die Welt ein großes Lebewesen ist (ebd. 2, 1, 2; ein einziges Haus: ebd. 2, 9, 6; ein Tempel: c. Cels. 7, 44). – Teleologisch geordnet, ist der K. um der Vernunftwesen, letztlich um des Menschen willen geschaffen, für den Gottes Vorsehung in allen Einzelheiten sorgt (ebd. 4, 29f. 54f. 74/6; 8, 67). Ähnlich wie die Stoa, aber deutlich weniger scharf durchgeführt, kann Origenes gelegentlich das Problem der physischen Übel in der Welt behandeln (princ. 2, 9, 4f; c. Cels. 6, 44. 53/5; 7, 68). Im Grunde richtet sich aber sein Erkenntnisstreben nicht auf die Schönheit u. Zweckmäßigkeit der vorfindlichen Welt, für die er kaum einen Sinn hat, sondern auf das *Jenseits. Keinesfalls sind der K. u. die Gestirne göttlich, keinesfalls dürfen sie angebetet werden (ebd. 5, 6/13).

7. Bedeutungen des Begriffs κόσμος. Schließlich gibt Origenes einen Überblick über verschiedene gebräuchliche Bedeutungen von κ., die er teils mit Beispielen aus dem bibl.-christl. Sprachgebrauch illustriert, teils distanzierend registriert (princ. 2, 3, 6). Er kommt zu folgender Aufstellung: a) Schmuck; b) die bewohnte Erde (mit den Antipoden); c) die Gesamtheit von Himmel u. Erde (eine stoische Definition; vgl.

Chrys.: SVF 2 nr. 527/9); d) ein anderer K., abgesehen von unserem sichtbaren, aber von ihm nicht abgetrennt, der sich, keinesfalls mit dem platonischen Ideen-K. zu identifizieren, in Herrlichkeit u. Beschaffenheit von dem unseren unterscheidet u., über der Fixsternsphäre gelegen, die Gesamtheit dessen, was existiert, des Himmlischen u. Überhimmlischen (d. h. offenbar die Engelwelt), des Irdischen u. Unterirdischen als ein einziger u. vollkommener K. (wie ein Ring) umfasst; e) die Planetensphären, einschließlich Sonne u. Mond; f) die Fixsternsphäre (Origenes notiert hier einen Verweis auf sieben κόσμοι bzw. οὐρανοί in der Baruchapokalypse; c. Cels. 6, 21 weist er darauf hin, dass sieben Himmel in den kanonischen Schriften nicht begegnen, mit dem Übersetzungsplural οὐρανοί der LXX seien entweder die Planetensphären der Griechen oder etwas Geheimnisvolleres, wohl wie 2 Cor. 12, 2 gemeint); g) eine über den Fixsternen gelegene Sphäre von unermesslicher Ausdehnung, worunter wohl das astronomische Postulat einer rückläufigen, sternenlosen neunten Sphäre, die zur Erklärung der Präzession des Fixsternhimmels dienen soll, gemeint ist (Theiler 7. 280) u. die von Origenes auf den Ort der Seligen bezogen wird.

8. Heilswerk Christi u. Aufstieg der Erkenntnis. Mit dem Heilswerk des nahe gekommenen Logos-Christus, dem zentralen Mysterium in Origenes' Denken, setzt die Peripetie des großen Weltendramas u. seines Systementwurfes ein. Wenngleich dieses nicht nur den Menschen, sondern allen Geistwesen zugute kommt (princ. 1, 6, 1; 3, 5, 6; in Joh. comm. 1, 35, 255), so entscheidet sich doch das gesamte kosmische Geschehen an der Erlösung der Menschen. Indem der Logos-Christus sich der Fassungskraft der an die Sinnenwelt Gebundenen anpasst u. in die Welt eingeht, führt er die Menschen aus der Tiefe ihrer Verlorenheit wieder hinauf u. versetzt sie in schrittweiser Ablösung von der Körpersphäre zurück zu ihrem geistigen Wesen in die Gemeinschaft mit Gott (ebd. 19, 6, 35/9; c. Cels. 6, 68). In der pneumatischen Auslegung der Schrift u. im kontemplativen Aufschwung des Gebets wird dank der unmittelbaren Berührung durch den Logos-Christus im Hl. Geist die immer aufs Neue erprobte Wahrheit, dass Gott Geist ist, zur existentiellen Erfahrung (ebd. 7, 44). So begegnet an einer Reihe von Stellen eine mehr oder weniger ausführliche Beschreibung des Erkenntnisaufstiegs zu Gott (in Num. hom. 27 [PG 12, 656/66]; in Joh. comm. 2, 28, 171/4). Die drei Salomo zugeschriebenen biblischen Bücher betrachtet er als eine zusammengehörige Abfolge, die drei Stufen des geistlichen Fortschritts in sittlicher Lebensführung (Prov.) u. Gotteserkenntnis in der Natur (Koh.) zur geistigen Schau des Göttlichen (Cant.) zum Inhalt hat (in Cant. comm. prol. 3, 1/16 [SC 375, 128/38]). – Indessen sind solche Augenblicke spiritueller Erfahrung ein antizipatorischer Vorgriff auf das eschatologische, Anfang u. Ende zusammenschließende Geschehen im Ganzen. Nach dem Tod wird die Menschenseele am Tag des Gerichts (in Entsprechung zum vorkosmischen Gericht) an den ihr gebührenden Ort im Hades temporär verwiesen (princ. 2, 9, 8; 4, 3, 10), wo sie dem Läuterungsfeuer des Gewissens unterworfen wird (ebd. 2, 10, 4; c. Cels. 5, 15; 6, 25f).

9. Wandlung der Seelen zu Geistwesen. Aber Gottes Erziehung reicht weiter, auch wenn sie sich über sehr lange Zeiträume bei wechselnden Fortentwicklungen u. Rückschritten erstreckt. Die gereinigten Seelen werden in das irdische Paradies wie in eine Seelenschule gelangen, wo sie den Zusammenhang aller irdischen Dinge begreifen (princ. 2, 11, 6). An diesem Punkt hat Origenes den *Chiliasmus des 2. Jh. definitiv überwunden (ebd. 2, 11, 2f; c. Cels. 2, 5). Die Seelen werden, Jesus folgend, in den Luftraum bzw. in die Himmel emporsteigen (princ. 2, 3, 6f; 3, 6, 8; c. Cels. 7, 29), wo sich ihnen die dortigen Geheimnisse enträtseln u. die Ordnung der Sternenwelt im Ganzen erschließen wird. Wenn sie so durch alles hindurchgehen, gelangen sie, indem sie das Seelische ablegen u. reine Geistwesen werden, in die Gemeinschaft der intelligiblen Wesen, um zusammen mit ihnen durch die unaussprechliche Speisung der Schau u. Erkenntnis Gottes genährt zu werden (princ. 2, 11, 7; 3, 6, 8f). Zuletzt werden auf langen u. beschwerlichen Wegen auch die unreinen Geister, der Teufel u. die Dämonen, von der Dynamik der erlösenden Rückführung ergriffen, bis fortschreitend die ἀποκατάστασις πάντων (Act. 3, 21; *Apokatastasis), die Wiederbringung bzw. Wiederherstellung aller, erreicht sein wird, da Christus in sich u. mit sich alles Gott zu Füßen legen wird, auf dass Gott alles in

allem sei (princ. 1, 6, 3; 2, 3, 5; 3, 6, 5; die Stelle 1 Cor. 15, 28 wird in princ. neunmal zitiert).

10. Deutung der Auferstehung. Die innere Logik eines solchen systematischen Aufrisses, der zwangsläufig die kirchl. *Eschatologie sprengen muss, stellt Origenes vor die schwierige Frage, wie sich in dieses Bild die Hoffnung auf die leibliche Auferstehung einpassen lasse u. ob überhaupt mit einem endzeitlichen Verbleib der materiellen Körperlichkeit gerechnet werden könne. Seine Erörterungen dazu lässt er unentschieden; sie münden gleichwertig in die offene Alternative aus, dass entweder die materielle Stofflichkeit völlig vergehen wird u. die hl. Wesen ganz körperlos existieren werden oder dass die körperliche Substanz, wenn sie durch u. durch gereinigt ist, in die äußerste Feinheit eines himmlischen Äthers verwandelt wird (princ. 1, 6, 4; 2, 3, 7; 3, 6, 9; 4, 4, 8; vgl. 2, 2, 1f. 3, 2, zu beachten ist jeweils die Parallelüberlieferung). Aus gewissen Andeutungen ist jedoch wahrscheinlich zu entnehmen, dass Origenes selbst der Annahme einer völligen Körperlosigkeit im Stand der Endvollendung zuneigte (in Joh. comm. 1, 26, 177f; 6, 14, 87; 20, 22, 183; c. Cels. 4, 57. 60; 8, 5). Doch kann dies für ihn nicht das definitiv Letzte sein. Da den geistigen Kreaturen auch im vollendeten Zustand die Freiheit eignen wird, sieht er sich gezwungen, mit einem erneuten Abfall zu rechnen, der das Weltendrama wieder von vorn beginnen lässt. Ein neuer Zyklus hebt an, so wie dieser Welt andere vorausgegangen sind u. jener unendliche andere folgen werden (princ. 1, 6, 3; 2, 1, 3. 3, 3; 3, 6, 3; 4, 4, 8).

11. Nachwirkung. Obwohl Origenes die theol. Arbeit weit über seine Zeit hinaus ungemein befruchtet u. ihr einen ungeahnten Auftrieb vermittelt hat, bleibt sein Systementwurf im Ganzen ein Solitär. Er hat begeisterte Anhänger u. Schüler gefunden, doch geht die Theologie der Folgezeit, einsetzend mit der Kritik des Methodios, auf Distanz zu seinen spekulativen Lehren (gegen die origenistische Auferstehungslehre: Phot. bibl. cod. 234; gegen die Annahme einer ewigen geistigen Schöpfung: ebd. 235 [5, 83/116 Henry]). Zu Methodios vgl. Wacht 90f; eine Zusammenfassung seiner auf der stoischen Vier-Elemente-Lehre basierenden kosmologischen Grundanschauungen einschließlich der Makro-Mikrokosmos-Analogie (s. o. Sp. 664f. 700. 719. 734) bietet Method. res. 1, 34, 1; 2, 10, 1/5 (GCS Method. 271. 349/54); ebd. 1, 35, 4 (275) heißt der Mensch ὁ κ. τοῦ κόσμου. Während noch bei Euseb die kirchlich korrekte Schöpfungslehre in eine apologetische Zielsetzung eingegliedert ist u. auch Athanasios über das kosmologische Schulgut verfügt (namentlich in seinem apologetischen Doppelwerk, das ohne direkte Abhängigkeit Berührungen mit Euseb aufweist; Athan. c. gent. 27f; 35/40; 42/4 [SC 18bis, 136/44. 166/88. 190/2]; incarn. 2f. 17. 41 [SC 199, 262/74. 324/8. 410/4]; das origenistische Motiv des kontemplativen Aufschwungs: c. gent. 2 [52/6]), tritt in den Erschütterungen des arianischen Streites die Frage nach der Kosmologie deutlich zurück. Es ist die Zugehörigkeit des Logos zu Gott, um die wegen der Soteriologie leidenschaftlich gerungen wird. In einem weiteren Sinn ist von den dogmatischen Entscheidungen zur Christologie auch die Schöpfungslehre mitbetroffen, zumal Arius selbst die Logoslehre in den Kategorien der mittelplatonischen Kosmologie bestimmt hat u. die Korrektur daher an diesem Punkt ansetzen musste (Wacht 91/5).

VIII. Kappadokier. a. Nizänische Modifikation des Origenismus. Unter den Theologen, die im 4. Jh. das origenistische Erbe weiterführten, kommt den Kappadokiern die größte geschichtliche Bedeutung zu. Allerdings ist es ein modifizierter, gereinigter Origenismus, der bei ihnen entgegentritt. Stillschweigend (eine Ausnahme macht Greg. Nyss. hom. opif. 28 [PG 44, 229B]) eliminiert sind die kirchlich anstößigen Lehren der ewigen Schöpfung, der Präexistenz der Seelen u. des Seelenfalls sowie der zyklischen Wiederholung des Weltendramas; zurückgenommen sind die Spiritualisierung der Auferstehungshoffnung u. die Vorstellung von der Wiederbringung aller bzw. Wiederherstellung von allem (*Apokatastasis). Vor allem ist, wie es bei den Vätern der neunizänischen Orthodoxie nicht anders zu erwarten steht, jeder Anschein eines Subordinatianismus in der Trinitätslehre beseitigt. Indem sie die volle Gottheit des Sohnes u. des Geistes in dem einen Wesen Gottes lehren, ist die Hypostase des Logos nicht mehr kosmologisches Weltprinzip (Entsprechendes gilt für den Hl. Geist), sondern als trinitarische Entfaltung in den innergöttl. Wesenszusammenhang der göttl. Seinsrelationen hineingenommen. Auf einer anderen Ebene erscheint das

göttl. Handeln nach außen nun nicht mehr als ein durch untergeordnete Hypostasen vermittelter, gleitender Übergang zur Welt; vielmehr handelt der trinitarische Gott gemäß seiner Wesenseinheit u. aufgrund seiner stets identischen gemeinsamen Wirkkraft immer nur als ganzer in untrennbarer Gemeinschaft von Vater, Sohn u. Geist zusammen, wodurch eine scharfe Abgrenzung von Gott u. Schöpfung markiert wird.

b. Basileios v. Kaisareia. 1. Unterscheidung der trinitarischen Personen im Schöpfungswerk. Die prägnanten Formeln für diese trinitätstheol. Verankerung der Schöpfungslehre finden sich bereits bei *Basilius. Nachdem er den Rekurs der Anhomöer auf die präpositionalen Prinzipienreihen der griech. Metaphysik biblisch außer Kraft gesetzt hat (spir. 2, 4/8, 21 [SC 17bis, 260/321]), erklärt er, dass im Hinblick auf die Schöpfung, d. h. auf das grundlegende Datum der opera ad extra, der Vater die προκαταρκτικὴ αἰτία, der Sohn die δημιουργικὴ αἰτία u. der Geist die τελειωτικὴ αἰτία ist, die indessen nicht als drei ursprüngliche Prinzipien anzusehen sind, sondern als die eine ἀρχή, die durch den Sohn wirkt u. sich im Hl. Geist vollendet (Letzteres auf die Erschaffung der Engelwelt bezogen: ebd. 16, 38 [376/8]). Gemäß dieser Grundvoraussetzung legt Basileios in neun Homilien, mit denen die christl. *Hexaemeron-Literatur beginnt (hex.: GCS NF 2; van Winden 1260/2), Gen. 1 aus. Den Plural von Gen. 1, 26 bezieht er in Übereinstimmung mit der Tradition auf Gottvater u. Sohn (hex. 9, 6; zur jüd. Deutung s. o. Sp. 655), ebenso erklärt er die Abfolge von Wortbericht u. Tatbericht im Hinblick auf die Kooperation der beiden trinitarischen Personen (hex. 2, 7; 3, 2. 4; 6, 2; vgl. Orig. c. Cels. 2, 9), u. den über den Wassern schwebenden Geist deutet er im Anschluss an einen ‚Syrer' (vermutlich *Ephraem; in bemerkenswerter Nähe zu Theophil. Ant. ad Autol. 2, 13, 3, aber nicht identisch) auf den dem Wasser Lebenskraft spendenden Hl. Geist, so dass auch ihm die schöpferische Wirksamkeit nicht fehlt (hex. 2, 6). Nicht christologisch dagegen versteht Basileios das ἐν ἀρχῇ in Gen. 1, 1, für das er fünf andere Deutungsmöglichkeiten bereithält (van Winden 1260f).

2. Zeitliche u. überzeitliche Schöpfung. Da Moses Schöpfungsbericht nach dem geforderten strikt wörtlichen Verständnis des Basileios ausschließlich von der materiellen, sichtbaren Welt handelt, sieht er sich durch das anderweitige Offenbarungszeugnis der Schrift genötigt, einen älteren, vor der empirischen Welterschaffung liegenden Zustand der Schöpfung zu erschließen, der den überkosmischen Potenzen angepasst ist, aber menschliche Fassungskraft übersteigt. In dieser überzeitlichen u. immerwährenden (doch nicht mit Gott gleichewigen: spir. 19, 49 [SC 17bis, 418]) Sphäre wurden nach Col. 1, 16 das geistige Licht, die geistigen u. unsichtbaren Naturen (d. h. Engel) u. die Ordnung der intelligiblen Dinge (die Ideenwelt als Gedanken Gottes) geschaffen (hex. 1, 5; 2, 2; spir. 16, 38). Basileios geht darauf nicht weiter ein, denn ihn interessiert die sichtbare Welt.

3. Sinnhorizont des Schöpfungsberichts. Wenn er bei seinem eigentlichen Thema auf philosophisch-kosmologische Fragen zu sprechen kommt, darf der oftmals punktuell isolierte u. hypothesenhafte Charakter seiner Erörterungen nicht übersehen werden, in deren Verlauf er wiederholt mehrere Erklärungsmodelle in Erwägung zieht, ohne eine endgültige Festlegung zu treffen. Auch kann er sich pauschal vom beklagten Vorwitz der Weltweisheit absetzen u. davor warnen, die dem menschlichen Erkenntnisvermögen gesetzten Grenzen zu missachten (hex. 1, 3f. 8/11), obschon er selbst auf der Höhe der paganen *Bildung steht u. diese in reichem Maße einbringt. Er ist überzeugt, dass der Schöpfungsbericht zwar nicht der Erfahrung widerspricht (ebd. 4, 4), aber eine naturwissenschaftliche Beschreibung von Aufbau u. Struktur des K. nicht beabsichtigt (ebd. 9, 1). Er wolle der Erbauung dienen sowie zur Erkenntnis Gottes u. zum Lobpreis des Schöpfers führen, wie denn die Welt in erster Linie eine Lehr- u. Erziehungsstätte für den Menschen sei (1, 5f, ein origenistisches Motiv), die Gott geschaffen habe, um sich zu erkennen zu geben (1, 7. 11; 3, 10; 5, 2; 7, 6).

4. Auseinandersetzung mit philosophischen Kosmosvorstellungen. Diese Zielsetzung macht sich Basileios in seinen Predigten zum Hexaemeron zu eigen. Scharf weist er deshalb die Theorien der Ewigkeit der Welt u. der Präexistenz der Materie zurück, indem er die nun schon traditionelle Lehre der Schöpfung aus dem Nichts anführt (hex. 1, 2. 7; 2, 2f) u. auch den Gedanken an Weltgericht u. Weltende sowie die eschatologische Hoffnung anklingen lässt (1, 3f). Doch

unwillkürlich steht ihm, wenn er vom K. spricht, das griech.-sphärische Weltbild mit der unbewegten kugelförmigen Erde im Zentrum vor Augen, das er für das wahrscheinlichste hält (1, 9f; vgl. 3, 3f). Ebenso integriert er das voll entwickelte System der stoischen Elementenlehre (4, 5) einschließlich des Gedankens der alle Teile verbindenden Gemeinschaft, Harmonie u. Sympathie (2, 2; s. o. Sp. 658. 693. 700). Zwar habe Mose die vier Elemente (die quinta essentia wird abgelehnt: 1, 11) nicht eigens erwähnt, doch seien sie implizit bei der alles umfassenden Nennung von Himmel u. Erde mitgemeint (1, 7; 2, 2).

5. Firmament, Gestirne u. Himmel. Andererseits stellen sich in einigen exegetischen Details zu Gen. 1, 1f Berührungen mit Theophilos ein (hex. 2, 1: inwiefern die Erde unsichtbar u. ungestaltet war; 2, 3: inwiefern sie vom Chaoswasser überspült war; 2, 4f: Erklärung der Finsternis; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 23, 3. 8f). Darüber hinaus betont Basileios, dass die Finsternis keine dualistische, böse Macht ist; das Böse kommt nur ethisch in Betracht (hex. 2, 5; weitere Berührung mit Theophilos auch im Folgenden). Besondere Aufmerksamkeit zieht die bibl. Erwähnung eines Firmamentes auf sich. Dieses ist nach Auslegung des Basileios zu unterscheiden vom ersterschaffenen Himmel, der aus feinstem Stoff besteht u. die Grenze unseres K. bildet (ebd. 1, 8. 11; 3, 3). Das Firmament dagegen liege wie eine osmotische Membran zwischen der dichteren Luft unter ihm u. der feurigen Ätherzone darüber. Seine stoffliche Beschaffenheit lässt Basileios offen, ausschließen will er nur, dass es kristallisiertes Wasser ist (3, 4), doch sei seine Festigkeit derart, dass das Licht von oben u. feinste Teile von unten durchdringen können, während ein Eindringen der dichteren Teile von unten verhindert wird (3, 7). Die Wasser über dem Firmament dienen dazu, die Hitze der oberen Feuerregion zu kühlen u. einen Weltenbrand zu verhindern (3, 5. 7). – Die Gestirne hat Basileios anscheinend in der Ätherzone oberhalb des Firmamentes lokalisiert. Er unterscheidet zwischen der am ersten Schöpfungstag geschaffenen Lichtsubstanz, die von der Luft aufgenommen u. in alle Richtungen ausgesandt wurde (2, 7), u. den am vierten Schöpfungstag geschaffenen Gestirnkörpern, die seither als Träger des ersterschaffenen Lichtes fungieren (6, 2f). Dabei werden die sieben Planeten jeweils eigenen Sphärenschalen zugeordnet, so dass ihre Bewegungen mechanisch vermittelt zu denken sind (3, 3; zur Bedeutung der Ekliptik 6, 8). – Basileios äußert sich auch zur Zahl der Himmel. Aufgrund von Bibelstellen wie 2 Cor. 12, 2/4 u. Ps. 148, 4 sind ihm mindestens drei gewiss (hex. 3, 8; 8, 7), aber auch eine größere Zahl hält er für möglich (ebd. 3, 3).

6. Naturgesetz. Wichtig wegen der Rezeption des Gedankens durch Gregor v. Nyssa ist nicht zuletzt, dass Basileios das stoische Konzept der Keimkräfte u. des Naturgesetzes in dem Sinn adaptiert, dass sie Resultat u. Manifestation der vitalen Kraft des am Anfang gegebenen Schöpferwortes sind, das seither der Schöpfung innewohnt u. ohne zusätzliche göttliche Intervention bis zum Weltende fortwirkt (5, 1. 5. 10; 7, 4f; 9, 2). – Auf die Fülle naturkundlicher Sachverhalte aller Art, die Basileios in seine Auslegung von Gen. 1, 9 an einfließen lässt u. die seinem Werk einen geradezu enzyklopädischen Charakter verleihen, kann hier nicht eingegangen werden (zur Kleomedes-Rezeption s. o. Sp. 698f). Sie erweisen in seinen Augen eindrücklich die Großartigkeit, Zweckmäßigkeit u. Wohlgeordnetheit sowie die besonders empfundene Schönheit der Werke Gottes.

c. Gregor v. Nyssa. 1. Verhältnis zu Basileios. Er nimmt mit zwei Traktaten die Schöpfungsthematik seines Bruders kurz nach dessen Tod noch einmal auf, weil im Freundeskreis kritische Rückfragen zur Schlüssigkeit der Gesamtkonzeption der Auslegung laut geworden waren u. Basileios seine Ausführung zur Erschaffung des Menschen nicht mehr, wie angekündigt, zum Abschluss gebracht hatte (H. Dörrie, Art. Gregor III: o. Bd. 12, 890/2). Die Einwände richteten sich darauf, dass in der Exegese des Basileios die innerlich notwendige Verknüpfung der Schöpfungsanordnung nicht erkennbar geworden sei, u. sie betrafen im Einzelnen Unklarheiten, die bei der Frage stehen geblieben waren, wie sich Tag u. Nacht während der ersten drei Schöpfungstage zur Erschaffung der Sonne am vierten Tag verhalten, sodann bei dem Problem, wie sich der dritte Himmel bei Paulus u. die zwei Himmel im Schöpfungsbericht zueinander verhalten (damit verbunden die Frage nach dem Wasser über dem Firmament) u. schließlich bei dem Problem, wie die Erde

am Anfang, obwohl doch geschaffen, noch ungeordnet sein konnte. Gregor will mit der Apologia in hexaemeron (hierzu van Winden 1262f) u. der Schrift De hominis opificio die Position seines Bruders präzisieren, vertiefen u. vervollständigen, aber nirgends kritisieren oder korrigieren, auch dort nicht, wo er sich trotz aller gewahrten Treue von ihm unterscheidet. Insgesamt erweist er sich, indem er ein geschlossenes Gesamtkonzept der Kosmologie entwirft, als ein selbständiger Denker, der im Vergleich mit seinem Bruder viel spekulativer u. philosophischer veranlagt ist.

2. Immaterieller Gott u. materielle Welt. Gregor geht es darum, die gottgewollte notwendige Kohärenz der Schöpfung, die in Moses bildlicher Einkleidung der Schöpfungsgeschichte angedeutet ist, herauszuarbeiten; schon seine Auslegung der ersten beiden Verse weist das Gesamtkonzept in nuce auf (hex.: PG 44, 68D/72C). ‚Am Anfang schuf Gott Himmel u. Erde' bedeute: Simultan, zusammen auf einmal (ἐν ἀρχῇ also nicht christologisch gedeutet) schuf Gott außerhalb der Zeit in einem Moment des göttl. Wollens die Totalität aller Dinge, die von Himmel u. Erde, den äußersten Punkten der sinnlichen Welt, umfasst werden. Gott, in dessen Natur Wille, Macht, Weisheit, Erkennen u. Sein der Dinge ungeschieden zusammen sind, gründete zur Erschaffung der Dinge nur die Qualitäten wie leicht, schwer, dicht, dünn, feucht, trocken, Farbe, Gestalt, Umriss, Ausdehnung usw., die an sich immateriell, bloße Konzepte bzw. reine Gedanken sind u. die erst in ihrem Zusammentreffen zu materiellen Substanzen werden (hex.: 69CD; hom. opif.: ebd. 212D/3C). Gregor löst auf diese Weise erklärtermaßen das Problem, wie es möglich ist, dass Gott, der immateriell ist, eine materielle Welt schafft. Außerdem führt er damit implizit die theol. Reflexion in zweifacher Hinsicht weiter. Zum einen unterzieht er die alte mittelplatonische Theorie der Ideen als Gedanken Gottes einer Neuformulierung, insofern das Denken Gottes nun nicht mehr einen abgesonderten Ideen-K. beinhaltet, sondern vermöge seines Gegenstandes, der von Gott gedachten intelligiblen Qualitäten, direkt in die Schöpfung eingeht. Zum anderen gibt er der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts eine sehr bestimmte Interpretation, insofern die Materie sich erst sekundär aus dem Zusammenkommen der geistigen Qualitäten konstituiert u. damit im Effekt das philosophische Postulat der Materie als etwas, was allen Dingen vom Ursprung her zugrunde liegt, negiert u. durch Gottes Schöpferwillen ersetzt wird (der Gedanke schon diskutiert bei Orig. princ. 4, 4, 7; angedeutet auch bei Basil. hex. 1, 8).

3. Prozesshafte Entfaltung der Schöpfung. Der Ansatzpunkt von Gregors kosmologischem Konzept ist indessen noch zu präzisieren. Denn ihm zufolge hat Gott im ersten Schöpfungsakt nicht alles so geschaffen, dass damit schon die konkreten Wesenheiten vollständig realisiert worden wären, sondern er schuf die Antriebe (ἀφορμαί), die Ursachen (αἰτίαι) u. die Kräfte (δυνάμεις) aller Dinge als geistig verstandene samenhafte Anlagen (σπερματικὴ δύναμις; Greg. Nyss. hex.: 77D), aus denen sich die Körperwelt nach einer Ordnung u. Verknüpfung, die in Gottes Plan vorgesehen ist, sukzessive entwickeln sollte. Dieses Verständnis sieht Gregor durchweg im zweiten Vers, der sachlich zur Thematik der prozesshaften Entfaltung der Schöpfung überleitet, bestätigt (ebd. 77D/80C). ‚Die Erde war unsichtbar u. ungestaltet': Das bedeute soviel wie, sie war u. war nicht, bezogen auf die gesamte Schöpfung. Sie befand sich im Zustand reiner Potentialität, ihr fehlten noch die körperlich verdichteten Qualitäten, bzw. ihr fehlten, da der Zustand der Qualitäten noch verworren war, ihre für sich ausgeprägten Eigenqualitäten (80A/C).

4. Elemente u. Firmament. Es erhellt erneut die Kohärenz des bibl. Schöpfungsberichtes wie den Einklang mit der Schöpfungswirklichkeit, dass sich als erstes Element in der zeitlichen Sukzession das durch seine schnelle u. bewegliche Natur ausgezeichnete Feuer manifestierte, das Mose mit dem Licht in Gen. 1, 3 meinte (Greg. Nyss. hex.: 72D/4A. 74D/7C). Dieses sammelt, dadurch in den übrigen Bereichen Finsternis bewirkend, alle verstreuten lichtartigen Feueranteile in sich, erhebt sich hinauf bis zur höchsten Himmelsregion der sichtbaren Welt, wo es eine Kreisbewegung vollzieht, u. differenziert sich dort nach drei Tagen in die Gestirne mit ihren festen, geordneten Bahnen aus (113B/21A). Darauf folgt nach Moses Bericht die Konstitution der Elemente Wasser u. Erde, während die Luft in Gedanken zu ergänzen ist (85D/8C). Mose beschreibe das alles als direkten Befehl Gottes, damit

deutlich wird, dass die natürliche Abfolge von Gottes Leitung abhängt. – Das Firmament ist nach Gregors Auslegung (hier liegt der deutlichste Unterschied zur Auffassung des Basileios) mit dem ersterschaffenen Himmel identisch (84D/5C). Es ist die äußerste Grenze der sichtbaren Welt (80D), die Trennscheide zwischen den Wassern oben u. den Wassern unten nach Gen. 1, 7, die nicht vermischt waren. Denn das Wasser über dem Firmament ist gar kein physikalisches Element (84CD), sondern repräsentiert die geistige Schöpfung, d. h. die Engelwelt (81C/5A).

5. Himmel u. Unterwelt. Indem sich Gregor ausführlich mit den physikalischen Implikationen von Basileios' anderslautender Erklärung auseinandersetzt, lenkt er an diesem Punkt zur alex. Tradition zurück (Pépin 390/417). Der dritte Himmel, in den der Apostel Paulus entrückt worden ist, werde zwar im Schöpfungsbericht als solcher nicht aufgeführt, er sei jedoch mit dieser Sphäre der intelligiblen Natur, die auch als Paradies zu bezeichnen ist, identisch (hex.: 120D/1D). Das entspricht der von Gregor stets vorgenommenen Unterscheidung der Schöpfung in den materiellen κ. einerseits, zu dem die beiden ersten Himmel, d. h. der obere Luftbereich u. die Gestirnregion, gehören, u. in die unsichtbaren, geistigen ὑπερκόσμια bzw. ὑπερουράνια andererseits, die die Engelwelt (vor dem K. geschaffen: or. catech. 6, 5 [GregNyssOp 3, 4, 22]) u. ihren Raum bezeichnen (infant.: ebd. 3, 2, 78f) u. wofür eben auch der dritte Himmel steht. Die Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers, dagegen ist transzendent, weshalb Gregor den über den Wassern schwebenden Geist von Gen. 1, 2, in dem er wie Basileios den Hl. Geist erblickt, noch oberhalb der Wasser über dem Firmament ansiedelt, d. h. jenseits der intelligiblen Schöpfung (hex.: 81B. 84C). Eine Unterwelt im räumlichen Sinn lehnt er ab, weil sie seinem wissenschaftlichen Weltbild widerspricht u. er eine solche Annahme für überflüssig erachtet (anim. et res.: PG 46, 68B/9B; hier klar das Weltbild Gregors, vgl. auch den kosmologischen Gottesbeweis ebd. 25A/8A). Beginnend mit dem Eintritt in die trinitätstheologischen Streitigkeiten arbeitet er explizit die bis dahin ungenannten christologischen Aspekte seiner Schöpfungslehre heraus. Wie er nun immer wieder betont, dass alle Werke des Vaters in gleichem Maße auch Werke des Sohnes sind (c. Eunom. 3, 4, 34; 5, 47; 6, 10 [GregNyssOp 2, 147. 177. 189] u. ö.), so bezieht er auch den ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes ausdrücklich auf Christus (perf.: ebd. 8, 1, 182f). Den geläufigen Gedanken, dass die göttl. δύναμις den K. durch die gegensätzlichen Wirkungen der in der Mitte ruhenden Erde u. der Kreisbewegungen der Himmelssphäre wie ein Band zusammenbindet u. festigt (hom. opif. 1 [128CD]), vertieft er christologisch zum Symbol des kosmischen *Kreuzes, das das den K. immanent durchdringende u. ihn erfüllende Walten Christi repräsentiert (c. Eunom. 3, 3, 40 [2, 122f]; or. catech. 32, 6 [3, 4, 79f]; res.: GregNyssOp 9, 301f).

6. Doppelte Schöpfung des Menschen. Als letztes der Geschöpfe tritt der Mensch in Erscheinung, auf den das Entwicklungsgesetz der Schöpfung zuläuft. Aufgrund von Gen. 1, 26f nimmt Gregor eine doppelte Schöpfung des Menschen an, eine als Hypothese vorgetragene Auffassung, die traditionsgeschichtlich eine Umdeutung der entsprechenden Theorien Philons u. Origenes' darstellt u. die strukturell zur eigenen Lehre von der Simultanschöpfung der samenhaften Anlagen parallel läuft (hom. opif. 16 [177D/85D]). Die erste Schöpfung nach Gen. 1, 26/7a umfasst die gesamte Menschheit in ihrer von Gott bestimmten u. begrenzten Summe der Individuen im Sinne eines Allgemeinbegriffs. Sie stellt sicher, dass alle Menschen an der Gottesebenbildlichkeit Anteil haben, die die Fülle aller göttl. Güter ausmacht, sowohl der geistigen als auch der sittlichen einschließlich der Freiheit, nur mit dem Unterschied, dass Gott allein unwandelbar, das Geschöpf aber wandelbar ist. Als solche hätten sie, darauf liegt Gregors ganzer Nachdruck, geschlechtslos u. engelgleich in der Gemeinschaft der intelligiblen Wesen vor Gott verharren können (hom. opif. 17 [189AB]).

7. Der geschichtliche Mensch als Geschlechtswesen. Da aber Gott die freie Abwendung des Menschen von der göttl. Ordnung, wodurch das Böse in die Welt kommen würde, voraussah, hat er gemäß Gen. 1, 27b in einer zweiten Schöpfung dem rein geistigen Ebenbild die Geschlechtsdifferenzierung in männlich u. weiblich hinzugefügt (*Geschlechter), die nicht in Beziehung zu Gott steht u. nicht zur *Ebenbildlichkeit gehört, sondern eine Verwandtschaft mit der vernunftlosen Natur begründet (hom. opif. 16

[185A/D]). Mit dieser leibseelischen Erschaffung als Geschlechtswesen beginnt die geschichtliche Existenz des Menschen in der empirischen Welt u. in der Zeitdimension, wo sich das Menschengeschlecht anstelle der verstellten engelhaften Vermehrung durch geschlechtliche Fortpflanzung in die Vielzahl der Individuen entfaltet, bis die von Gott festgesetzte Anzahl der Seelen erreicht ist (ebd. 17. 22 [189CD. 205C]). – Der geschichtliche Mensch erweist sich mithin als ein Zwischenwesen, das einerseits gemeinsam mit den Engeln eine geistige Natur hat, das aber andererseits aufgrund der Geschlechtlichkeit mit den vernunftlosen Tieren verwandt ist u. das zudem vermöge der Ebenbildlichkeit in besonderer Beziehung zum transzendenten Gott steht (ebd. 2. 16 [133B. 181BC]). Wie Philon kann Gregor die Seele als Grenzgängerin zwischen der geistigen u. materiellen Realität beschreiben (in Cant. hom. 11 [GregNyssOp 6, 333f]; in inscr. Ps. 1, 7 [ebd. 5, 45]) u. von daher Rückwirkungen auf die Schöpfung im Ganzen annehmen. Beide Teile der Schöpfung, der intelligible u. der irdische, werden dadurch, dass sie gemeinsam im Menschen anwesend sind, in wechselseitige Zugehörigkeit versetzt (or. dom. 4 [ebd. 7, 2, 48f]) u. gewissermaßen wie durch eine Klammer zur harmonischen Einheit der Schöpfung verbunden (or. catech. 6 [3, 4, 21/3]). Deshalb kritisiert Gregor den Vergleich des Menschen mit dem Mikro-K., weil er der hohen Auszeichnung des Ebenbildes Gottes nicht gerecht wird (hom. opif. 16 [177D/80A]; neutral: in inscr. Ps. 1, 3 [5, 30. 32]). In der Tat basiert auf der durch Christus erneuerten Gottesebenbildlichkeit der für Gregors Spiritualität insgesamt zentrale Aufstiegsgedanke mit seiner K. u. Überkosmisches übersteigenden Dynamik, indem die Seele in einem den Menschen umwandelnden, beständigen, niemals endenden Fortschritts- u. Wachstumsprozess Stufe um Stufe hinaufgeführt wird zur Angleichung an Gott u. zur Vollkommenheit in der Schau Gottes, dessen Wesen die grenzenlose Unendlichkeit ist.

8. Die eschatologische Wiederherstellung aller Dinge. Ziel aller geschaffenen Dinge ist in dezidiert rückläufiger Bewegung die durch Christi Heilswerk inaugurierte u. am Ende der Zeiten sich endgültig durchsetzende ἀποκατάστασις πάντων (Act. 3, 21), die universale Wiederherstellung aller Dinge in den heilen Zustand, den Gott nach seinem Schöpfungsplan von Anfang an gewollt hat u. von dem der Mensch durch die Sünde abgefallen ist (c. Eunom. 3, 51 [2, 21]; in inscr. Ps. 2, 14 [5, 155]). Das Böse wird dann in jeder Hinsicht restlos überwunden werden. Himmel u. Erde vergehen, d. h. sie werden, wie Gregor es versteht, verwandelt (virg. 4 [GregNyssOp 8, 1, 270]); der Mensch wird infolge der leiblichen Auferstehung, die im engeren Sinn ἀποκατάστασις heißt (anim. et res.: 148A. 156C), zum himmlischen Ort der ungeschmälerten Gemeinschaft mit den Chören der Engelwesen zurückkehren (or. dom. 4, 3 [7, 2, 49]). – Aber der Auferstehungsleib wird nicht etwas rein Geistiges, sondern in verklärter Gestalt u. ohne geschlechtliche Differenzierung mit dem individuellen irdischen Leib identisch sein (hom. opif. 27 [225C/8B]; anim. et res.: 144CD. 148B/9A). Indessen erwartet Gregor die eschatologische Wiederherstellung in wahrhaft universalem Maßstab, so dass nach Phil. 2, 10 auch die Unterirdischen, d. h. die Dämonen (anim. et res.: 72A/C) u. der Urheber des Bösen, Satan (or. catech. 26 [3, 4, 66f]), nicht ausgeschlossen bleiben (zu Origenes o. Sp. 738). Aufgrund des Heilswerkes Christi werden auch sie, wenn sie in langen Zeiträumen vom Bösen gereinigt sind, schließlich einmütig die Herrschaft Christi bekennen u. in die sich aus der ganzen Schöpfung erhebende Danksagung einstimmen. Dann wird die definitive Vollendung dessen, was im Schöpfungsplan Gottes lag, erreicht sein. Ein erneuter Abfall der Geschöpfe, eine zyklische Wiederholung des Weltgeschehens, ist wegen des niemals zum Stillstand gelangenden Fortschritts in der Liebe zu Gott ausgeschlossen.

IX. Antiochener. a. Charakteristika. Obwohl die literarische Hinterlassenschaft der Gründungsväter der antiochen. Schule nur trümmerhaft überliefert ist, lässt sich das Weltbild, das sie vertraten u. das sich nicht nur im engeren Schulrahmen, sondern weit darüber hinaus dominierend durchsetzen sollte, einigermaßen deutlich rekonstruieren. Sie repristinieren in Abkehr vom griech.-wissenschaftlichen Weltbild ein atl.-bibl. Modell, das an der als kosmologischer Nachbildung gewerteten Stiftshütte abgelesen ist u. das sich am Schöpfungsbericht exegetisch bestätigen soll. Das Weltall hat demnach in etwa die Gestalt eines Hauses, wobei die rechteckige, flache Erde die Basis bildet, das Firmament ein starr eingeschobener Zwi-

schenboden ist, der die himmlischen Wasser von den irdischen trennt, u. der Himmel wie ein tonnenartiges Gewölbe den oben abschließenden Deckel darstellt. Die Gestirne werden von Engeln angetrieben, u. die Bahnen, die sie beschreiben, verlaufen wie im äthiop. Henochbuch (Wolska-Conus 173/7; s. o. Sp. 629/31).

b. Theodor v. Mops. Die spezifisch theol. Dimension, die die Sicht der Antiochener vom K. ausmacht, wird indessen in den spärlichen Resten ihrer Hexaemeron-Auslegung kaum greifbar, sondern tritt repräsentativ u. maßgeblich in der Paulusexegese des Theodor v. Mops. entgegen. Indem dieser die Zwei-Äonen-Lehre in stark modifizierendem Anschluss an Paulus mit Grundmomenten von Irenäus' Rekapitulationslehre verbindet (s. o. Sp. 731f), gelangt er zu einer proleptisch vorwärts auf die eschatologische Zukunft drängenden Weltdeutung, die als ebenbürtiges Gegenstück zu Origenes' entweltlichender, zum geistigen Ursprung zurückkehrender Welterklärung zu stehen kommt.

1. Grundkonzeption des Kosmos. Theodor entwickelt seine Konzeption in der Auslegung zu Rom. 8, 19 (in Rom. frg. 8, 19 [137f Staab], parallel die Auslegung zu Eph. 1, 10 [1, 128/31 Swete]). Gott hat den K., zusammengesetzt aus den Sphären des Sichtbaren u. Unsichtbaren, zu einem einzigen Ganzen geschaffen; das Sichtbare steht für die materielle, aus den vier Elementen bestehende, vernunftlose Schöpfung, das Unsichtbare für die intelligible Engelwelt. Den Menschen, der mit Körper u. Seele an beiden Bereichen teilhat, hat er dabei zum verbindenden Band wie zu einem Unterpfand der Freundschaft für das All bestimmt (zum gleichen Gedanken bei Gregor v. Nyssa s. o. Sp. 753; vgl. Nemes. Em. nat. hom. 1 [5, 5 Morani]). Er gab Adam zudem das für den Fall der Übertretung die Todesstrafe androhende Gebot, das die Ordnung des K. in einem inneren Zusammenhang mit der Bewährung des Menschen begründen sollte. Doch durch seine Gebotsübertretung ist Adam selbst sterblich geworden u. das durch ihn gewirkte Band der Schöpfung zerrissen. Theodor denkt nicht daran, dass Gott den Menschen von Anfang an vollkommen gewollt habe u. die Unsterblichkeit zum Urstand gehört hätte; vielmehr habe Gott von Anbeginn für die menschliche Geschichte zwei Katastasen geplant, das gegenwärtige, Wandelbarkeit u. Sterblichkeit unterworfene Leben in diesem (zum Zweck der Erziehung) u. das künftige Leben der Unsterblichkeit u. Vollkommenheit im kommenden Äon (in 1 Cor. frg. 15, 45/7 [195 Staab]; zur Definition von ‚Äon': in Gal. 1, 3 [1, 5/7 Swete]).

2. Adams Fall u. Heilswerk Christi. Doch ist mit der Übertretung Adams, die ihn zum Fremden gegenüber der Schöpfung u. zum Feind Gottes machte, ein abgründiger Bruch im K. eingetreten, der nur von Gott aus behoben werden konnte. Wie verheißen, setzt Gott in Christus die Überwindung des Schadens ins Werk. Theodor beschreibt das in kosmischer Weite verstandene Heilswerk Christi als zweite Schöpfung (in Col. 1, 16 [1, 269 Sw.]; auf den Menschen beschränkt ist der Gebrauch des Ausdrucks in Eph. 2, 8/10 [1, 146 Sw.]) oder wie Irenäus als Rekapitulation von allem (ebd. 1, 10 [1, 130]; in Col. 1, 16 [1, 267/9]; zu Irenäus s. o. Sp. 731/3), das sowohl Wiederherstellung als auch Vollendung in einem bedeutet. – In seinem Heilswerk, zumal durch die Auferstehung, versetzt Christus, dogmatisch genau gesprochen: versetzt der angenommene Mensch dank der Einwohnung des Logos den menschlichen Leib in die Unsterblichkeit u. schenkt der Kreatur das fürderhin unzerreißbare kosmische Band der *Freundschaft zwischen der intelligiblen u. der sinnlichen Welt (in Eph. 1, 10 [1, 130]). Damit hat Christus die eschatologische Vollendung antizipiert u. in sich proleptisch die Welt bereits in den künftigen Zustand der Herrlichkeit hineinverwandelt; die Welt ist, im Stand der Hoffnung, auf dieses Ziel hin in Bewegung versetzt. Der gläubige Christ befindet sich deshalb in einem eigentümlichen Zwischenzustand zwischen den Äonen (in Gal. 2, 15f; 3, 20 [1, 30. 49]). Er ist noch diesseits des endgültigen Zieles, weil er durch die Fesseln des Leibes zurückgehalten u. durch die Sterblichkeit in die gegenwärtige Katastase eingebunden ist, aber im Glauben an den Auferstandenen ist er schon jetzt in das neue Leben der zukünftigen Welt versetzt.

X. Lateinische Autoren. a. Traditionsgebundenheit. Sie stehen unbeschadet der Einbindung traditioneller römischer, besonders juristischer Denkformen in den hier anstehenden Fragen weitgehend im Windschatten der griech. Theologie. Hervorzuheben ist das Motiv des mundus senescens (s. o. Sp. 669. 674; Cypr. mortal. 25; Demetr. 3 [CCL 3A,

30f. 36f]; wiederkehrend bei Lact. inst. 7, 14, 16f; epit. 66, 6; Greg. M. in ev. 1, 1, 1. 5 [PL 76, 1077f. 1080f]; moral. 34, 1, 1 [CCL 143B, 1733]) u. die eigentümliche, an apokalyptische (oder gnostische?) Vorgaben erinnernde dualistische Lehre von zwei von Gott hervorgebrachten Geistern (Lact. inst. 2, 8, 3/9*). Zu Tertullian Wacht 85f; zur Hexaemeron-Auslegung des Ambrosius van Winden 1263f. – Die in den Mithrasmysterien zu konstatierende ‚kosmische Frömmigkeit' (o. Sp. 618) findet entfernte Anklänge bei Boethius (Merkelbach aO. [o. Sp. 618] 228f. 242/4). Im Anschluss an Platons Phaidros beschreibt er, wie die Seele ihren im Phaidros beschriebenen Sturz rückgängig macht, indem sie mit neuen, geistigen Flügeln die unteren Elemente verlässt u. zum feurigen Äther emporsteigt. Sie durchmisst die Planetensphären, folgt zusammen mit dem Sonnengott dem Weg der Sonne u. durchstößt schließlich die Schale des Fixsternhimmels, von dessen anderer Seite sie einen Blick auf das Ewige hat, d. h. auf den Herrn der Dinge, der die platonische Idee des Guten vertritt (cons. 4, 1 [CSEL 67, 79f]).

b. Augustinus. Er fügt der Tradition ein weiteres, eigenständig profiliertes Grundmodell hinzu. Indem er fünfmal Anlauf nimmt, den bibl. Schöpfungsbericht auszulegen (Gen. c. Manich.; Gen. ad litt. imperf.; conf. 11/3; Gen. ad litt.; civ. D. 11, 1/12, 21), gelangt er im Wechselspiel von Abwehr u. Synthese gegenüber Manichäismus u. Neuplatonismus zu einer Sicht der Welt u. der Schöpfung, die sich derart komplex von der Erschaffung bis zur Vollendung, von der Transzendenz bis in die Weltgeschichte erstreckt, dass sie mit den Konturen des Gesamtverständnisses seiner Theologie (einschließlich der Überlagerung der Ontologie durch eine Willensmetaphysik u. der durch die Begriffe mundus/saeculum gegebenen Einbeziehung der voll ausgebildeten Sünden- u. Gnadenlehre) kongruent ist; vgl. A. D. Fitzgerald (Hrsg.), Augustine through the ages (Grand Rapids 1999), darin jeweils mit Lit.: L. C. Ferrari, Cosmology (246/8); R. Williams, Creation (251/4); R. J. Teske, Genesis account of creation (379/81); M. T. Clark, World (892/4); des Weiteren van Winden 1266/8; zur Plotinrezeption Schäfer.

XI. Spätantike. Die weitere Beschäftigung der Väter mit kosmologisch-schöpfungstheologischen Fragen erfährt Vertiefungen der Problemschärfe, Präzisierung der Terminologie, im Einzelfall auch Anreicherungen des Materials, sie nimmt wechselnde Frontstellungen ein u. führt zu stärkeren Ausdifferenzierungen von Schulprofilen untereinander, aber sie eröffnet gegenüber dem nunmehr im griech. wie im lat. Sprachbereich erreichten Stand keine grundsätzlich neuen Horizonte.

a. Schule von Gaza. Zunächst scheint die antiochen. Kosmologie über längere Zeit im Osten den Ton anzugeben, wie im syr. Bereich der Einfluss der Antiochener ohnehin dominierend ist (van Winden 1264/6). Als ein eigenes Zentrum, wo die einschlägigen Fragestellungen traktiert werden, bildet sich in *Gaza ein Kreis christlicher Rhetoren heraus, die philosophisch in Kontakt zu Alexandrien stehen. Aeneas v. Gaza u. Zacharias Rhetor nehmen in Dialogen, ersterer mit ‚Theophrast', letzterer mit ‚Ammonios', die kritische Auseinandersetzung mit *Proklos, dem Schulhaupt des Athener Neuplatonismus, auf, der den breitesten u. schärfsten Angriff gegen die christl. Schöpfungslehre gerichtet hatte. Sie weisen die von ihm vertretene Lehre der Weltewigkeit zurück (M. E. Colonna, Zacaria Scolastico. Il suo Ammonio e il Teofrasto di Enea di Gaza: Annali della fac. di lett. e filos. dell'Univ. di Napoli 6 [1956] 107f; N. Aujoulat, Le De providentia d'Hiéroclès d'Alex. et le Théophraste d'Énée de Gaza: VigChr 41 [1987] 55/85; Wacht 95/8). Andererseits wird von ihnen die Kampffront gegen den Manichäismus eröffnet (zu Ephraem o. Sp. 726f). Zu diesem Kreis gehört auch Prokop v. Gaza, der eine Hexaemeron-Auslegung verfasst hat, in der er dem antiochen. Weltmodell folgt, aber auch Basileios' einschlägiges Werk benutzt.

b. Joh. Philoponos. 1. Grundsätzliches. Am ehesten könnte *Joh. Philoponos den Anspruch erheben, der Schöpfungstheologie neue Perspektiven eröffnet zu haben. Er ist der Richtung des aristotelisierenden Neuplatonismus zuzurechnen, doch hat er in einzelnen Punkten einen Bruch mit der schulphilosophischen Tradition vollzogen, weil er eine Umorientierung in kosmologischen Grundbegriffen u. Grundaxiomen herbeizuführen suchte. Anstelle der Annahme einer ersten, formlosen Materie setzte er das Postulat der dreidimensional-körperlichen Ausdehnung, wobei er die aristotelischen Definitionen von Ort u. Raum sowie dessen Annahme der Gesetzmäßigkeit der Fallbewegung kritisierte (K. Verrycken, Art. Joh. Philoponos: o. Bd.

18, 545). Sein wichtigster Beitrag ist die zur Erklärung von Projektilbewegungen eingeführte Impetus-Theorie, mit deren Hilfe er die aristotelische Lehre der Kreisbewegung des Äthers sowie dessen Konzeption der Ewigkeit von Zeit u. Bewegung außer Kraft setzte (M. Wolff, Gesch. der Impetustheorie [1978]; R. Sorabji [Hrsg.], Philoponus and the rejection of Aristotelian science [Ithaka 1987]).

2. Synthese von philosophischer u. biblischer Tradition. Diese philosophischen Erkenntnisse hat Philoponos namentlich mit zwei Werken für die christl. Schöpfungstheologie fruchtbar gemacht. In seiner Schrift De aeternitate mundi hat er Proklos' Lehre von der Weltewigkeit in geschliffener Argumentation mit einem hoch spezialisierten, rein philosophischen Instrumentarium widerlegt (C. Scholten, Verändert sich Gott, wenn er die Welt erschafft?: JbAC 43 [2000] 25/43). – Eine andere Fragestellung nimmt er mit seiner Auslegung des Hexaemerons in De opificio mundi auf. Mit ihr will er nach eigenem Bekunden zeigen, dass Moses Weltbeschreibung mit den erkennbaren Naturphänomenen u. ihren Gesetzmäßigkeiten, einschließlich der neu gewonnenen kosmologischen Grundlagen, übereinstimmt. Man mag zunächst die Adressaten unter neuplatonischen Philosophen suchen, doch erweist sich das Werk des Näheren als latente Auseinandersetzung mit *Kosmas Indikopleustes (anders o. Sp. 611). Dieser hat in seiner etwa gleichzeitig im Entstehen begriffenen Topographia Christiana im christl. Bereich die vollständigste Beschreibung der Erde vorgelegt, wobei er, gestützt auf die Vorgaben der Antiochener, das bibl. Weltbild zugrunde legte u. sich polemisch gegen das mit dem Glauben für unvereinbar erachtete ptolemäische Erklärungsmodell wandte (Wolska-Conus 185/7). – Dem begegnet Philoponos ganz gezielt in Form eines *Kommentars, indem er den Schöpfungsbericht nach den strengen Standards wissenschaftlicher Textkommentierung der Zeit, wie sie bei den philosophischen Fachkollegen geübt wurden, auslegt (K. Verrycken: o. Bd. 18, 537). Auf der Grundlage der universalen Gültigkeit des Bibeltextes geht es ihm darum zu zeigen, dass ein christl. Verständnis der Welt entwickelt werden kann, das sich, anders als es die Antiochener wollen, mit dem naturphilosophischen Kenntnisstand der Zeit deckt (Scholten). Indessen ist Joh. Philoponos ein Außenseiter geblieben; unter den theol. Zeitgenossen vermochte er keine nennenswerte Wirkung hervorzurufen. Die spätere griech. Theologie verfolgt eher mystische Tendenzen, während den späten lat. Autoren an der Bewahrung des Bildungswissens gelegen ist (Aufstellung von Schöpfungsaussagen in kirchlichen Bekenntnissen: H. Pinard, Art. Création: DThC 3, 2 [1923] 2076/9). – Das Corpus Dionysiacum ist vielleicht gerade ein Jahrzehnt älter als die Werke des Joh. Philoponos (zum K.-Begriff ausführlich R. Roques, Art. Dionysius Areopagita: o. Bd. 3, 1086/105; Schäfer). Bemerkenswert ist, dass in dieser späten Zeit die ausgeweitete Vorstellung der Engelwelt aus dem Frühjudentum (s. o. Sp. 627/46. 661/9) wiederkehrt.

M. Albani, Astronomie u. Schöpfungsglaube. Unters. zum astronomischen Henochbuch = WissMonogrATNT 68 (1994). – M. Alexandre, Le commencement du livre Genèse 1/5. La version grecque de la Septante et sa réception = Christianisme antique 3 (Paris 1988). – H. Armstrong (Hrsg.), The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy (Cambridge 1970). – J. F. Callahan, Greek philosophy and the Cappadocian cosmology: DumbOPap 12 (1958) 29/57. – A. Y. Collins, Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism = JournStudJud Suppl. 50 (Leiden 1996). – J. Daniélou, Histoire des doctrines chrét. avant Nicée 1/3 (Tournai / Paris 1958/78). – H. Dörrie / M. Baltes, Der Platonismus in der Antike 4/5 (1996/98). – A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 (Paris 1949). – A. Hamman, L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrét.: RevScRel 42 (1968) 1/23. 97/122. – M. Hengel, Judentum u. Hellenismus^3 = WissUntersNT 10 (1988). – H. Inglebert, Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs dans l'antiquité chrét. 30/630 ap. J.-C. = Coll. Étud. Aug. Sér. Ant. 166 (Paris 2001). – In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse (ebd. 1973). – O. Keel / S. Schroer, Schöpfung. Bibl. Theologien im Kontext altoriental. Religionen (2002). – J. Kerschensteiner, K. Quellenkritische Unters. zu den Vorsokratikern = Zetemata 30 (1962). – W. Kranz, K. = ArchBegriffGesch 2 (1958). – M. Lapidge, Stoic cosmology and Roman literature 1st to 3rd cent. A. D.: ANRW 2, 36, 6 (1989) 1379/429. – G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo = ArbKirchGesch 48 (1978). – P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen v. Andronikos bis Alexander v. Aphrodisias 2 =

Peripatoi 6 (1984). – R. A. NORRIS, God and world in early Christian theology = Studies in Patristic Thought 1 (London 1966). – F. OHLY, Art. Haus III (Metapher): o. Bd. 13, 905/1063. – J. PÉPIN, Théologie cosmique et théologie chrét. (Paris 1964). – F. E. ROBBINS, The hexaemeral literature. A study of the Greek and Latin comm. on Genesis, Diss. Chicago (1912). – D. T. RUNIA, Philo of Alex. and the Timaeus of Plato = PhilosAnt 44 (Leiden 1986); Philo in early Christian literature = CompRerIudNT 3, 3 (Assen 1993). – S. SAMBURSKY, Das physikalische Weltbild der Antike = Bibl. d. alten Welt 7, 3 (Zürich 1965). – H. SASSE, Art. K.: ThWbNT 3 (1938) 867/96; 10, 2 (1979) 1147f. – CH. SCHAFER, Unde malum? Die Frage nach dem Woher des Bösen bei Plotin, Augustinus u. Dionysius (2002). – L. SCHEFFCZYK, Schöpfung u. Vorsehung = HdbDogmengesch 2, 2a (1963). – C. SCHOLTEN, Antike Naturphilosophie u. christl. Kosmologie in der Schrift De opificio mundi des Joh. Philoponos = PTS 45 (1996). – H. SCHWABL, Art. Weltalter: PW Suppl. 15 (1978) 783/850; Art. Weltschöpfung: ebd. 9 (1962) 1433/582. – R. SORABJI, The philosophy of the commentators 200/600 AD. Physics (London 2004). – M. SPANNEUT, Le stoïcisme des pères de l'église[2] = Patr. Sorbon. 1 (Paris 1969). – W. SPOERRI, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter = SchweizBeitrAltWiss 9 (Basel 1959). – W. THEILER, Forschungen zum Neuplatonismus = Quellen u. Stud. zur Gesch. der Philos. 10 (1966). – M. WACHT, Aeneas v. Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus = Theophaneia 21 (1969). – U. WICKERT, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselbeziehung von Christologie, Kosmologie u. Eschatologie in der Alten Kirche: Kerygma u. Logos, Festschr. C. Andresen (1979) 461/81. – J. C. M. VAN WINDEN, Art. Hexaemeron: o. Bd. 14, 1250/69. – W. WOLSKA-CONUS, Art. Geographie: o. Bd. 10, 155/222. – M. R. WRIGHT, Cosmology in antiquity (London 1995).

Dietmar Wyrwa.

Kostüm s. Kleidung I: o. Bd. 20, 1263/74; Ornat.

Kot (Latrine).

A. Grundlegende Terminologie. I. Griechisch. (Olck 1756.) Die gebräuchlichsten Begriffe sind κόπρος u. κοπρία sowie zahlreiche Ableitungen; sie bezeichnen jede Art menschlichen oder tierischen Unrates u. Abfall. Daneben treten u. a. das Lallwort κακ(κ)άω (κάκκη), σκῶρ (Gen. σκατός, ,K.'), χέζω (vgl. dt. ,scheißen'), βόλ(β)ιτον (bes. tierischer K.; zur möglichen Verwandtschaft mit βολβός, ,Zwiebel', u. βάλλω Frisk, Griech. etym. Wb. 249), βόρβορος (,K.'), das geläufige σκύβαλον (,Unrat, K.') u. die euphemistischen Ausdrücke ἀπόπατος (zu πατέω ,treten'), ἀφόδευμα mit ihren Ableitungen u. προχώρημα (vgl. dt. ,austreten', ,abtreten', ,Abort').

II. Lateinisch. (Olck 1756.) Mit griech. κακ(κ)άω ist lat. caco (mit Ableitungen) verwandt; unsicher ist das Verhältnis zu griech. κακός (Walde / Hofmann, Wb.[3] s. v.). Der geläufigste Ausdruck für K. ist hingegen stercus (,K.'; zahlreiche Ableitungen), neben fimus / -um (,K.'); beide Begriffe bedeuten auch ,Dünger' (s. u. Sp. 772f; zu fimus = fu-

mus R. B. Onians, The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate [Cambridge 1951] 510f). Zu weiteren, auch obszön konnotierten Ausdrücken J. N. Adams, The Latin sexual vocabulary (London 1982), etwa merda (ebd. 233f), laetamen (238f), cunire (239f), foriolus (240f) u. crepo (249f); zu Umschreibungen für Exkremente I. Opelt, Art. Euphemismus: o. Bd. 6, 952.

III. Hebräisch. Es gibt zahlreiche Begriffe für K. Gängig ist im AT ṣo'ah, das vornehmlich Menschen-K. bezeichnet (Dtn. 23, 14; 2 Reg. 18, 27 u. ö.; K.-M. Beyse: ThWbAT 6 [1989] 856/8). Das Wort ṭiṭ meint sowohl den ‚K.' auf der Straße (2 Sam. 22, 43; Ps. 18 [17], 43 u. ö.) als auch den ‚Schlamm' des Meeres, in Brunnen usw. (A. S. Kapelrud: ThWbAT 3 [1982] 343f). Sehr geläufig ist ga'al; das Wort, im AT zwölfmal belegt, meint vor allem den K. im übertragenen Sinn (= ‚Wertloses'; H. F. Fuhs: ebd. 2 [1977] 47/50). Der Euphemismus ‚seine Füße bedecken' (le-hasek et-raglaw) steht für ‚austreten' (Iudc. 3, 24; 1 Sam. 24, 4; T. Kronholm: ThWbAT 5 [1986] 846; H. J. Stoebe, Das erste Buch Samuelis = KommAT 8, 1 [1973] 434).

IV. Schwierigkeit der Abgrenzung. Viele weitere Begriffe haben zwar nicht die Bedeutung ‚K.', finden jedoch nahezu deckungsgleiche Verwendung, vor allem im übertragenen Gebrauch (zB. als Schimpfwort). Solche Wörter für Dreck, Unrat, Abfall u. Kehricht müssen im Folgenden zuweilen mit berücksichtigt werden. Zu Herkunft u. Grundbedeutung etwa der lat. Ausdrücke faex u. quisquiliae Walde / Hofmann, Wb.³ 1, 444f; 2, 411, zu inquinamentum R. Maltby, A lexicon of ancient Latin etymologies (Leeds 1991) 305, zu griech. μύσος u. ῥύπος Frisk, Griech. etym. Wb. 2, 276f. 665f. – Daneben werden gelegentlich Verdauungsvorgänge oder Krankheitsbilder aus dem physisch-medizinischen Bereich Beachtung finden. Sie haben ihren eigentlichen Platz in medizinischer Literatur (zB. Galen. simpl. 10, 17 [12, 290 Kühn]; bon. mal. alim. suc. 3; san. tuend. 5, 12, 11 [CMG 5, 4, 2, 396f. 165]; Plut. tuend. san. praec. 2, 123A; Cels. med. 2, 3, 6; 7, 20, 2 [CML 1, 52. 340f]; Gell. 19, 4 über Aristot. probl. phys. 7, 3; 27, 10), doch rekurrieren auch moralphilosophische u. besonders christliche Autoren in anderen Zusammenhängen auf Nahrungsaufnahme, Verdauung u. Ausscheidung.

B. Nichtchristlich. I. Ägyptisch. a. Sanitäreinrichtungen. Herodt. 2, 35, 3 zufolge verrichteten die Ägypter ihre Notdurft im Haus. Für diese Praxis gibt es archäologische Belege (Lloyd 150). Die voraufgehende Bemerkung Herodots, die Ägypter unterschieden sich in ihren Sitten von anderen Völkern, dürfte ein Anzeichen dafür sein, dass zu seiner Zeit in Griechenland private Latrinen (im Folgenden: L.) nicht üblich waren (ebd.; zur Verbreitung von L. in Ägypten W. Decker, Art. Toilette: LexÄgypt 6 [1986] 624f [Lit.]).

b. Landwirtschaft u. Technologie. Der jährlich im Überschwemmungswasser des Nils mitgeführte u. auf den Feldern abgelagerte Schlamm bewirkte Düngung. Ein Spezialfall ist in hellenistischer Zeit die Verwendung von Tauben-K. als Dünger für Weingärten in Ägypten (POxy. 729, 10; 1278, 12; PFlor. 1, 50), aber auch andernorts (Colum. 2, 15; Varr. rust. 1, 38, 1; Geopon. 5, 26, 3; W. Schenkel, Art. Düngung: LexÄgypt 1 [1975] 1152; M. Schnebel, Die Landwirtschaft im hellenist. Ägypten 1 [1925] 84/94). Die in römischer Zeit mehrfach bezeugte Zweierntenwirtschaft hing von der Düngung mit Ruinenerde ab. Zur Verwendung tierischen u. menschlichen K.s in der arab. Zeit Ägyptens Y. Rāġib, Une vente à livrer de colombine en 320/932: Itinéraires d'Orient, Festschr. C. Cahen (Bures-sur-Yvette 1994) 133/41. – Obwohl getrockneter Tier-K. als billiger Brennstoff universell verwendet wird, finden sich weder in der altägypt. Kunst noch Literatur Hinweise hierauf (Lloyd 157; Herodt. 2, 36, 3: καὶ τὸν κόπρον ἀναιρέονται, gilt als Interpolation). Bei der Lederverarbeitung spielten Exkremente gelegentlich eine Rolle (A. Lucas, Ancient Egyptian materials and industries⁴ [London 1989] 34f) u. auch bei der Herstellung von Backsteinen u. Tonwaren (ebd. 49. 368; Lloyd 156f). Κοπροξύστης bezeichnet einen im memphitischen Serapeum angestellten ‚Mistkratzer', dessen Tätigkeit nicht genauer zu definieren ist (Wilcken, Urk. Ptol. 1, 556f nr. 119, 40. 137 [156 vC.]).

c. Medizin. 1. Heilmittel. Von alters her wird Tier- bzw. Menschen-K. als *Heilmittel empfohlen u. angewendet. Sein Gebrauch war weit umfangreicher als der des Speichels oder *Harns. Schon in akkad. Rezepten wird zB. gekochter K. bei Kopfwunden als Mittel gegen Schwellung empfohlen (R. Labat: RevAssyr 53 [1959] 5 nr. 12. 22; zu Be-

zeichnungen für K. s. F. Köcher: R. Boehmer / F. Pedde / B. Salje [Hrsg.], Uruk. Die Gräber [1995] 203/14). – Die Ägypter empfehlen den K. vieler Tiere u. des Menschen als Arzneimittel, meist zur äußerlichen Anwendung in Salben, Verbänden u. Räuchermitteln sowie als Augenheilmittel. Bemerkenswert ist die Empfehlung von Pessaren aus Krokodil-K. zur Verhütung von Schwangerschaft (H. v. Deines / H. Grapow, Wb. der ägypt. Drogennamen [1959] 360; W. Westendorf, Art. K.: LexÄgypt 3 [1980] 756; P. Eschweiler, Bildzauber im alten Ägypten [Freiburg, Schw. 1994] 204f). In einer Rezept-Slg. aus der 19. Dynastie (1292/1190 vC.) soll als Schwangerschaftstest die Scheide einer Frau mit Nilpferd-K. angeräuchert werden. Wenn die Frau sofort erbricht, sei sie nicht schwanger; ein schnell auftretender crepitus ventris beweise das Gegenteil (E. Iversen, Papyrus Carlsberg no. VIII [København 1939] 22/4).

2. Klistier. Herodot zufolge sollen sich die Ägypter jeden Monat einer dreitägigen Darmreinigung unterzogen haben (2, 77, 2), nach Diod. Sic. 1, 82 alle drei oder vier Tage (Verspottung dieser Sitte Aristoph. Thesm. 857: μελανοσυρμαῖον λεών). Plutarch berichtet, der Ibis habe den Ägyptern das Klistieren beigebracht, da er diese Praxis auch an sich selbst anwandte (Is. et Os. 75, 381C; soll. an. 20, 974C; vgl. Plin. n. h. 8, 97; Cic. nat. deor. 2, 126 mit Komm. von A. S. Pease [Cambridge, Mass. 1958] 2, 873 zSt.; Ael. nat. an. 2, 35; 7, 45; G. Roeder, Art. Ibis: PW 9, 1 [1914] 810; M. Weber, Art. Ibis: o. Bd. 17, 124; vgl. auch die Empfehlung von Ibis-K. als Heilmittel: Papiri greci e latini 10 [Firenze 1932] 167 nr. 1180, 64/6 [frg. A col. 2; Tebtynis, 2. Jh. nC.]; Galen. succedan.: 19, 724; vgl. 729 Kühn). In altägyptischer Vorstellung haftete dem K. ein Fäulnisprinzip (wḫdw) an. Diese materia peccans, so glaubte man, verursache eine Blutverdickung in den Venen, die zu Vereiterung u. schließlich zu körperlichem Verfall führe. Häufige Darmreinigung sollte Krankheiten verhindern, die durch auf K. haftendem wḫdw verursacht werden (L. E. Winkworth, A request for purgatives: ZsPapEpigr 91 [1992] 86; Lloyd 77f; J. Yoyotte: Kêmi 18 [1968] 79/84; R. O. Steuer / J. B. de C. M. Saunders, Ancient Egyptian and Cnidian medicine [Berkeley 1959] 11). Noch im 2. Jh. vC. freut sich eine griech. Mutter in einem Brief an ihren Sohn, dass er neben dem Fremdsprachenunterricht auch Medizin bei einem ἰατροκλύστης (‚Klistiertherapeut') lerne (PLond. 1, 48, 7 [Mitteis / Wilcken 1, 2 nr. 136]). Hephaistion v. Theben empfahl das Klistieren anhand astrologischer Erwägungen (apotelesm. 3, 34 [293f Pingree]).

d. Magie u. Mantik. (Zu einer allgemeinen Einordnung in ein Konzept der Magie s. u. Sp. 776/8.)

1. Magie. Im hieratischen Pap. Leiden I 348 wird Katzen-K. in einem magisch-medizinischen Rezept empfohlen; der Zweck ist nicht mehr näher zu bestimmen (J. F. Borghouts, The magical texts of Papyrus Leiden I 348, Diss. Leiden [1970] 15). In der kopt. Zauberei kommt, abgesehen von drei Schadenszaubertexten, die einen Mann derart impotent werden lassen sollen, dass sein Glied ‚wie ein (alter) Lappen auf dem Misthaufen' werde, K. nicht vor (M. Meyer / R. Smith, Ancient Christian magic [San Francisco 1994] nr. 85/7). In der kopt. *Alchemie findet sich jedoch gelegentlich die Anweisung, einen Topf in Tier-K. einzugraben (W. E. Crum, A Coptic dict. [Oxford 1939] 359a s. v. sot).

2. Mantik. In einem altägypt. Traumdeutungsbuch vorramessidischer Zeit ist bereits vom K.-Essen die Rede (Pap. London EA 10683r), u. in einem demotischen Traumdeutungsbuch (1. Jh. nC.) werden verschiedene Arten von Tier-K. aufgelistet u. deren Verzehr oneirokritisch gedeutet (A. Volten, Demotische Traumdeutung. Pap. Carlsberg XIII u. XIV verso [Kopenhagen 1942] 97/9 [‚Brot' Deckname für Ziegen-K.]).

e. Deifikation. In Ägypten ist die Anrufung von Πορδή als Schutzpatronin im Mimus v. Oxyrhynchus (POxy. 413, 3) literarischer Topos u. später Teil eines stark schematisierten Traditionsstoffs, der in der christl. Polemik gegen das Heidentum u. den Aberglauben eine feste Rolle spielte (s. u. Sp. 797). Zum Pillendreher s. den Art. *Skarabäus.

f. Unterweltstrafe. In der Unterweltsvorstellung Altägyptens (2500/1800 vC.) spielte die verkehrte Welt eine große Rolle: Dämonen hingen dort wie die Verstorbenen mit den Beinen an der Decke und dem Kopf nach unten u. seien gezwungen, ihren eigenen K. zu essen u. *Harn zu trinken. Erhalten sind Sprüche, die gegen dieses Schicksal schützen sollten. In späteren demotischen u. christl. Texten ist diese Vorstellung nicht mehr vorhanden (J. Zandee, Death as an enemy [Lei-

den 1960] 73/8; I. E. S. Edwards: JournEgArch 54 [1968] 155/60; G. E. Kadish, The scatophagous Egyptian: Journ. of the Soc. for the Study of Egypt. Antiquities 9 [1978/79] 203/17).

II. Griechisch-römisch. a. Sanitäreinrichtungen. 1. Latrinen. (Herter 625/30; F. Kudlien, Art. Gesundheit: o. Bd. 10, 916.) – Obwohl einige Häuser in Griechenland u. Rom L. aufweisen, waren sie wohl eher die Ausnahme als die Regel (Owens 46f; Scobie 407/22; Jackson 50/3; Thera, Delos, Herculaneum, Priene u. a.: Neudecker 14/9; Feld-L. in röm. Heerlagern: Davies 211; Jackson 130f; G. Webster, The Roman imperial army [London 1969] 203. 251f; römische Sanitäranlagen im Allg.: Reimers 138; ders., Roman sewers and sewerage networks: A.-M. Leander Touati / E. Rystedt / Ö. Wikander [Hrsg.], Munuscula Romana [Stockholm 1991] 111/6 [Lit.]; Pompei: H. Mygind, Hygienische Verhältnisse im alten Pompeji: Janus 25 [1921] 250/81. 283/324. 353/83; G. Jansen, Private toilets in Pompeii: S. E. Bon / R. Jones [Hrsg.], Sequence and space in Pompeii [Oxford 1997] 121/34 [Lit.]; dies., Art. L.: K.-H. Leven [Hrsg.], Antike Medizin [2005] 551f; ferner E. Guillaume, Art. Cloaca: DarS 1, 2 [1887] 1260/4; O. Puchstein, Art. Cloaca: PW 4, 1 [1900] 58f; J. A. Blanchet, Recherches sur les aqueducs et cloaques de la Gaule romaine [Paris 1908]). – Bezeichnungen für den Abort sind u. a. ἀπόπατος, ἄφοδος, ὀχετός, σωτηρία (Daniel / Maltomini 2, 97_4), ἀφεδρών (s. u. Sp. 792), latrina, secessus (ebd.), stercorarium u. cloaca. Den Quellen nach zu urteilen, verrichtete man seine Notdurft üblicherweise im Freien, sogar auf der Straße (Aristoph. pax 1265f; nub. 1384f; Eubul. frg. 52 [PoetComGr 5, 218]; Plaut. asin. 424; Theophr. char. 14, 5; Artemid. onir. 2, 26). Gelegentlich werden auch Hinweise auf die bevorzugte Zeit oder den Ort gegeben (zB. nicht in Flüsse, Brunnen oder Seen: Hesiod. op. 759). Andererseits benutzten viele Menschen die zahlreich erhaltenen Nachttöpfe (Herter 626/9). Eine attische rotfigurige Trinkschale etwa zeigt ein *Kind, das auf einem solchen Behältnis sitzt u. seine Arme zur gegenübersitzenden Mutter ausstreckt (F. Mayence [Hrsg.], Corpus vasorum antiquorum. Belgique. Bruxelles. Musées Royaux de Cinquantenaire 1 [Paris 1926] Taf. 41 nr. 1). Feine Leute bevorzugten lasana, tragbares Toilettengeschirr u. a. aus *Gold u. *Elfenbein (Petron. sat. 47, 5; Epict. diss. 1, 2, 8/10. 19, 17f). – In Herculaneum verfügten fast alle Häuser u. selbst Wohnungen über L. mit Sitzflächen aus Stein oder Holz (sellae familiaricae: Varr. rust. 1, 13, 4). Da dort vorwiegend Wohnbebauung freigelegt ist, wurde bisher erst eine öffentliche L. entdeckt (Neudecker 19). In Pompei ist an der Außenseite des Theaters eine winzige L. installiert, im rückwärtigen Teil des Odeions ein Urinal. Die Besucher des Amphitheaters konnten wohl die L. an der Palaistra benutzen. Temporäre L. müssen bei allen Zirkusbauten, Amphitheatern u. Märkten zur Verfügung gestanden haben (ebd. 73; zur Entwicklung der öffentlichen Pracht-L. in Italien u. den Provinzen in den ersten drei Jhh. nC. ebd. 40/91 u. ö.). – In römischen öffentlichen L. war ein an einem Stiel befestigter Schwamm zur Reinigung des Afters gebräuchlich; ferner dienten diesem Zweck Stofflappen u. Steine (Aristoph. ran. 481f; pax 1232; Sen. ep. 70, 20; Martial. 12, 48, 7; Scobie 411; Jackson 51). Zwar deutet Catull (36, 1) auf einen Zusammenhang zwischen K. u. Papier, doch ist die Gleichsetzung der annales Volusi mit einer cacata charta wohl kein Hinweis auf ‚Toilettenpapier' (vgl. W. Speyer, Art. Büchervernichtung: RAC Suppl. 1, 199f).

2. Kanalisation u. Abtransport. Athen besaß im 5. u. 4. Jh. vC. ein wohlorganisiertes munizipales Abfallbeseitigungssystem; Müllhalden wurden regelmäßig von κοπρολόγοι (Aristoph. pax 9; Aristot. resp. Ath. 50, 2) gereinigt, wohl Privatunternehmern, die man bei Bedarf mit der Beseitigung von Unrat beauftragte (Owens 48). In Rom war die Abfallbeseitigung nach Frontin. aq. 88 staatliche Aufgabe; sie oblag den Aedilen (Suet. vit. Vesp. 5). So wurden plostra ... stercoris ex portandei caussa tagsüber in der Stadt erlaubt, die für sonstigen Verkehr gesperrt war (Dessau nr. 6085, 66). Unter den instrumenta eines Landgutes finden sich plaustra quibus stercus evehatur (Ulp.: Dig. 33, 7, 12, 10f). Die Cloaca Maxima, angeblich im 6. Jh. vC. von Tarquinius d. Ä. gebaut (Liv. 1, 38, 6. 56, 2), galt als eine der Hauptattraktionen Roms (Dion. Hal. ant. 3, 67, 5; Cassiod. var. 3, 30 [CCL 96, 118f]). Ursprünglich als Drainage für das Sumpfgewässer, auf dem das Forum erbaut war, konzipiert, dürften in der Kaiserzeit täglich die Ausscheidungen von ca. 100 000 Personen in das Abwassersystem

geleitet worden sein (Scobie 413; vgl. Ch. Hülsen, Art. Cloaca maxima: PW 4, 1 [1900] 59f; Gowers 25; H. Bauer, Die Cloaca Maxima in Rom: Mitteil. des Leichtweiss-Inst. f. Wasserbau der Techn. Univ. Braunschweig 103 [1989] 43/67; A. Lumpe, Art. Kanal: o. Bd. 19, 1252f; M. Grassnick, Gestalt u. Konstruktion des Abortes im röm. Privathaus: ders., Bäder u. hygienische Einrichtungen als Zeugnisse früher Kulturen [1992] 117; A. T. Hodge, Roman aqueducts & water supply [London 1992] 332/45: ‚Drains and sewers'; P. Narducci, Sulla fognatura della città di Roma 1/2 [Roma 1889]; zum curator cloacarum CIL 6, 1239; 10, 4752; Reimers 137 [Lit.]; zum cloacarius das Preisedikt Diocletians 7, 32 [120f Lauffer]; E. Saglio, Art. Cloacarius: DarS 1, 2 [1887] 1264; zum consularis alvei Tiberis et cloacarum CIL 10, 1695f). – Die Entsorgung von K. hatte auch wirtschaftliche u. soziale Implikationen: Der Verkauf von Häusern zusammen mit κοπρῶνες (IG 2^2, 2742. 2496) lässt vermuten, dass Letztere eher Mistsammelstellen u. somit ergiebige Einkunftsquellen als schlichte Privat-L. waren. Viele ausgegrabene unterirdische Verliese, die man früher für Keller hielt, dürften solche κοπρῶνες, d. h. Kompostgruben, sein (B. A. Ault, Koprones and oil presses at Halieis: Hesperia 68 [1999] 550/9; ders.: P. N. Doukellis / L. G. Mendoni [Hrsg.], Structures rurales et sociétés antiques [Paris 1994] 197/206). Evtl. handelt es sich bei den von Demosthenes (or. 25, 49) erwähnten ἐπιστάται κοπρώνων um Beamte niedrigen Ranges, die für die Instandhaltung der κοπρῶνες zuständig waren (Owens 48f). In Rom verkauften die für die Reinigung der privaten L. verantwortlichen stercorarii vermutlich den Bauern die eingesammelten Exkremente als Dünger für ihre Felder (J. K. Evans, Wheat production and its social consequences in the Roman world: ClassQuart NS 31 [1981] 434; Scobie 414). Übrigens wurden in denselben Karren, die den stercus abtransportierten, auch Leichen der Armen weggeschafft (Petron. sat. 134, 1; Papin.: Dig. 43, 10, 5), oder sie dienten zur unauffälligen Entsorgung eines Mordopfers (Cic. div. 1, 57 mit dem Traumbericht se interfectum in plaustrum a caupone esse coniectum et supra stercus iniectum).* – Trotz der oben geschilderten Einrichtungen (öffentliche L. u. Beamte zur Entsorgung von K.) war die Verschmutzung der Landschaft ein beständiges Problem, sowohl in Griechenland als auch in Rom. Dies belegen für den Osten u. a. verschiedene Gesetze (IG 1^3, 4 [Athen, 485/84 vC.]; Sokolowski, Lois nr. 116, 1/22 [Chios, 4. Jh. vC.]; ders., Suppl. nr. 53 [Delos, 3. Jh. vC.]; 24 [Epidauros, 2. Jh. nC.]; IG 12, 5, 107 [Paros, 5. Jh. vC.]; Inscr. Cret. 4, 73 col. a 7/10 [Gortyn, ca. 480/60 vC.]). Strabo 9, 1, 19 berichtet, im 3. Jh. vC. sei der Fluss Eridanos in **Athen so verschmutzt gewesen, dass Menschen sein Wasser nicht genießen konnten, u. er wundert sich, dass die neugebaute Stadt Smyrna keine Untergrundkanalisation besaß (14, 1, 37; vgl. 5, 3, 8). Auch in Italien war die Nachfrage nach K. als Düngemittel keineswegs so groß wie das Angebot, denn illegales Auskippen von Exkrementen u. Unrat aller Art blieb ein anhaltendes Problem. In Pompei wurde den stercorarii auferlegt, zur Stadtmauer zu gehen (CIL 4, 7038), in Herculaneum war es verboten, den Wasservorrat mit stercus zu verunreinigen (ebd. 10488). In Rom heißt es im 1. Jh. vC.: neiquis intra terminos propius urbem … stercus, cadaver iniecisse velit (ebd. 1^2, 838f. 2981). Unter diese offizielle Bekanntmachung kritzelte jemand in roter Farbe: stercus longe aufer ne malum habeas (ebd. 6, 31615; vgl. ILS 8207b [Verona]). Der Mangel an öffentlichen Bedürfnisanstalten vermehrte illegales Auskippen von K. (Scobie 415f). Straßen, Türeingänge, öffentliche Wasserzisternen, Statuen (E. Courtney, A commentary on the Satires of Juvenal [London 1980] 111), private u. öffentliche Gebäude sowie Gräber drohten, durch Unrat verschmutzt zu werden (Hor. sat. 1, 8, 38f; Pers. sat. 1, 112/4; Petron. sat. 71, 8; Iuvenal. 1, 131; Plut. repugn. Stoic. 22, 1045A; Hist. Aug. vit. Carac. 5, 7; E. Magaldi, Le iscrizioni parietali pompeiane con particolare riguardo al costume [Napoli 1931] 95/8; D. Fehling, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde [1974] 34). Bezeichnend ist auf einem Grabmal ein Spottgedicht, in dem die tote Urtica (?) an den Vorübergehenden die Bitte richtet, sich doch an dieser Stelle des kleinen u. großen Geschäftes zu enthalten u. seinen culus nicht offen zu zeigen (CIL 4, 8899; K. Schubring: Hermes 90 [1962] 244). Auch sonst liest man an Privathäusern häufig Drohungen gegen cacatores: Sie erzürnten Iuppiter (Pompei; W. Deonna, Le mobilier délien, Text-Bd. [Paris 1938] 361f. 362_2), u. bei Missachtung dieser Verbote drohe ihnen größtes Übel (CIL 4,

3782. 3832. 4586. 5438. 6641). Wilde Müllhalden werden ebenfalls durch verschiedene Inschriften u. Graffiti verboten (Luceria, 3. Jh. vC.: CIL 9, 782; 1^2, 401; Cingoli, 6 nC.: G. Paci, Due novità epigrafiche dal Maceratese: Picus 3 [1983] 224/8; Pompei: CIL 4, 1754; Ch. Pietri, Art. Graffito I: o. Bd. 12, 637). Über die ungünstige Lage der L. u. die Verschmutzung der Kanäle von Ravenna klagt noch Sidonius Apollinaris (ep. 1, 5, 5f; vgl. 1, 8 [MG AA 8, 7. 13]). Römische Gesetzgebung behandelte wildes Müllabladen wie Randalieren, sah darin also einen Angriff auf die öffentliche Ordnung. Gesundheitliche Überlegungen dürften auch eine Rolle gespielt haben. Gebildete Römer erkannten wohl die vom Unrat ausgehende Gefahr für die Gesundheit, während bei anderen religiöse Gründe genannt werden (Plin. n. h. 30, 17; F. V. M. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra [Bruxelles 1899] 1, 105_4). *Cato d. Ä. während seiner Zensur iJ. 184 vC. (Liv. 39, 44, 5), Agrippa während seiner Ädilität iJ. 33 vC. (Plin. n. h. 36, 104) u. später der praetor urbanus (Cic. Caecin. 36) haben sich um das Abwassersystem Roms gekümmert (vgl. Ulp.: Dig. 43, 23, 1, 2, der die Sorge um Kloaken u. a. mit der salubritas civitatium begründet). Für die Nutzung der öffentlichen Kanalisation u. ihre Instandhaltung u. Reinigung wurde eine Gebühr (cloacarium) erhoben (Ulp.: Dig. 7, 1, 27, 3; 30, 39, 5; G. Humbert, Art. Cloacarium: DarS 1, 2 [1887] 1264; A. v. Premerstein, Art. Cloacarium: PW 4, 1 [1900] 60). Wo öffentliche u. private Kanalisation fehlte, war die Beseitigung von Müll u. Unrat Angelegenheit des einzelnen Bürgers, so in Pergamon u. Thasos im 5. Jh. vC. (C. Vatin, Jardins et services de voirie: BullCorrHell 100 [1976] 555/64). Selbst wenn alles getan war, Böden u. Gewässer von K. freizuhalten, drohten doch durch den K. vorbeifliegender Vögel Gefahren von oben (vgl. Eur. Ion 154; Hor. sat. 1, 8, 38; Plut. quaest. conv. 8, 7, 2, 727DE). – Es gibt aus dem griech. Sprachraum auch Vorschriften zur Reinhaltung von Tempeln u. heiligen Bezirken (Sokolowski, Lois nr. 57 [Argos, undatiert]; 67, 21/9 [Tegea, 4. Jh. vC.]; 78, 21 [Delphi, 380/379 vC.]; 115 [Thasos, 4. Jh. vC.]; 116 [Chios, 4. Jh. vC.]; s. o. Sp. 770; M. P. J. Dillon, The ecology of the Greek sanctuary: ZsPapEpigr 118 [1997] 125f; zu absichtlicher oder versehentlicher Verschmutzung von Tempelbezirken Aristoph. vesp. 394; ran. 366; R. Parker, Miasma [Oxford 1983] 162; Th. Wächter, Reinheitsvorschriften im griech. Kult = RGVV 9, 1 [1910] 134/7). In Rom fehlen derartige Anordnungen. Der Hinweis, an bestimmten Tagen sei der Vesta-Tempel von K. zu reinigen, ist singulär (Paul. / Fest. s. v. stercus [466 Lindsay]). Gelegentlich scheint in späterer Zeit die Beschmutzung von Tempeln als religiös-politische Waffe gedient zu haben (Hesych. lex. s. v. ἐν Πυθίῳ χέσαι [2, 108 Latte]).

3. Dungabladestellen als Toponyme. Verschiedene auf κοπρ- gebildete Toponyme gehen wohl auf Dungabladestellen, Abraumhalden oder Trümmerstätten zurück (E. Honigmann, Art. Κοπρίθεως κώμη: PW 11, 2 [1922] 1364f; ders., Art. Kopros: ebd. 1365; O. Puchstein, Art. Alexandreia: PW 1, 1 [1893] 1387 mit Hinweis auf PsCallisth. 1, 32, 8 [32 Kroll]: κοπρία; Theophan. Conf. chron. zJ. 466/67 [1, 115 de Boor]: κοπρεών; Philo Flacc. 11: κοπρίαι; ferner A. Calderini / S. Daris, Diz. dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano 3, 2 [Milano 1980] 142 bzw. BGU 3, nr. 890 [Faijum, 138/61 nC.]: ἀπὸ ἀμφόδου Κοπρῶνος); in Rom gab es eine Porta Stercoraria (Paul. / Fest. aO.). Zu Personennamen s. u. Sp. 787f.

b. Landwirtschaft u. Handel. (Olck.) Neben der Bedeutung ‚K.' können die Begriffe κόπρος u. stercus im Kontext der Landwirtschaft auch ‚Dung' bezeichnen (ausführlich ebd. 1756); die Ableitungen haben entsprechende Bedeutung (zB. ἀκόπριστος, ‚nicht gedüngt', φιλόκοπρος, ‚nach Dung verlangend'). Dabei sind freilich die Übergänge fließend (vgl. BGU 393, 17: τῆς τῶν κτη[νῶν] κόπ[ρ]ου); mitunter findet sich auch die Bedeutung ‚Humus' (Xen. oec. 16, 12), u. man kann oft nur im Kontext den Sinn erschließen (U. Wilcken: ArchPapForsch 2 [1903] 310/2). – In Griechenland verwendet man K. zu allen Zeiten als Düngemittel (Od. 17, 296/9; Xen. oec. 17, 10; 18, 2; 20, 4; Theophr. hist. plant. 2, 7, 4; 7, 5, 1; 8, 7, 7; caus. plant. 3, 9. 20, 2. 21, 4; Geopon. 2, 21), bei den Römern wurde der legendäre *Erfinder des Düngens, Stercutus (Sterculus, Sterculinus), vergöttlicht (Varr. ling. 6, 32; Plin. n. h. 17, 50; Tert. nat. 2, 9, 20; E. Marbach, Art. Sterculus: PW 3A, 2 [1929] 2412) u. mit Saturn gleichgesetzt (Macrob. Sat. 1, 7, 25; Aug. civ. D. 18, 15; Isid. Hisp. orig. 17, 2; G. Wissowa, Art. Saturnus: Roscher, Lex. 4 [1909/15] 428; Latte, Röm. Rel. 208). – Thema sind in na-

turwissenschaftlicher Literatur verschiedene Düngungsmethoden u. auch die Vorzüge menschlichen u. tierischen K.s (Colum. 1, 6, 21f; 2, 6, 1; 2, 14; Geopon. 2, 21, 5/9; Plin. n. h. 17, 42/57; Theophr. hist. plant. 2, 7, 4; Pallad. op. agr. 1, 33) bzw. des K.s bestimmter Tierarten (Colum. 2, 14, 4 preist Esel-K.; vgl. Geopon. aO.; mitunter ist man jedoch weniger wählerisch, Colum. 10, 85: immundis quaecunque vomit latrina cloacis). In der Praxis dürfte vornehmlich Tiermist gebräuchliches Düngemittel im röm. Italien gewesen sein, doch herrschte zuweilen Knappheit (K. D. White, Roman farming [London 1970] 126/9. 136f; P. A. Brunt, Rez.: JournRomStud 62 [1972] 157f). K. wird nicht nur als Dünge-, sondern auch als Schädlingsbekämpfungsmittel u. zum allgemeinen Schutz empfohlen (Pallad. op. agr. 3, 25, 15; Colum. 9, 14, 2; Geopon. 12, 11; vgl. T. J. Wilkinson, The definition of ancient manured zones by means of extensive sherdsampling techniques: Journ. of Field Archaeol. 9 [1982] 323/33). Palladius spricht die Plazierung des Misthaufens an: Er solle an einem feuchten Ort angelegt werden, allerdings so, dass er propter odoris horrenda nicht in der Nähe des Prätoriums liege (op. agr. 1, 33). – K. fand in der Kosmetik Verwendung: Der des *Krokodils diente als Schminke (Hor. epod. 12, 11f; vgl. M. Hendry, Rouge and crocodile dung. Notes on Ovid, ars 3. 199/200 and 269/70: ClassQuart NS 45 [1995] 583/8), Schwalben-K. als Haarfärbemittel (Theod. Prisc. eup. 1, 6), u. zu Asche gebrannter u. mit Öl angerührter *Kamel-K. kräuselt angeblich das Kopfhaar (Plin. n. h. 28, 91). – Schließlich dienten K. u. Viehmist als Brenn- bzw. Heizmaterial (W. Smith, Fuel for thought: Journ. of Mediterranean Archaeol. 11 [1998] 191/205).

c. Medizin. 1. Humanmedizin. Griechen galt K. als ekelerregend (vgl. Plat. Theaet. 191c. 194e den Gegensatz καθαρός - κοπρώδης). Galen (simplic. 10, 1 [12, 249 Kühn]) u. Aëtius v. Amida (2, 84 [CMG 8, 1, 178]) verabscheuen die Verwendung von K. u. anderen Körpersekreten als Heilmittel (vgl. die philosophische Ansicht Galens, der K. werte die Natur des Menschen ab: quod qual. incorp. 6 [19, 479f K.]). Gleichwohl spielt K. noch weit mehr als *Harn eine bedeutende Rolle in der griech. Medizin. Die angeblich heilende Wirkung des K.s könnte mit der antiken Theorie vom Ungleichgewicht der Körperflüssigkeiten als Krankheitsursache zusammenhängen. Dicht unter der Haut befindliches ‚böses Blut', das als Urheber vieler Krankheiten galt, sollte mittels K. herausgezogen u. dadurch die *Krankheit gelindert oder geheilt werden. Das erklärt, warum K. gerade bei Hauterkrankungen besonders häufig angewendet wird. – Aus früherer Zeit sind nur wenige Hinweise auf Therapie mit K. erhalten (Hippocr. mul. 1, 59. 78. 85; 2, 177. 192 [8, 118. 186. 210. 360. 374 Littré]; nat. mul. 32. 90 [7, 350. 408 L.]; Staden). Mit ironischem Blick auf eine angebliche Praxis des *Hippokrates, den K. kranker Menschen zu kosten, um den Krankheitsverlauf festzustellen, nannte Aristophanes den Heilgott *Asklepios boshaft σκατοφάγος (‚Kotfresser', Schol. Aristoph. Plut. 706 [Schol. in Aristoph. 3, 4b, 192 Chantry]). Die Prüfung von K. zur Diagnosefindung ist jedoch im Corpus Hippocraticum belegt (O. Riha, Art. Koproskopie: Leven aO. [o. Sp. 767] 520). Der Arzt Aischines aus Athen empfahl Plinius (n. h. 28, 44) zufolge Asche von Menschen-K., βότρυον genannt, als Heilmittel gegen Halsentzündung, geschwollene Mandeldrüsen u. *Krebs. Serapion, ein alexandrin. Arzt der empirischen Schule, soll im 3. Jh. vC. Krokodil-K. gegen Fallsucht verordnet haben (Cael. Aur. chron. 1, 4, 139 [CML 6, 1, 512]). – Dioskorides aus Anazarbos in *Kilikien empfiehlt die innerliche u. äußerliche Anwendung von K. verschiedener Tiere sowie des Menschen als Heilmittel (mat. med. 2, 80 [1, 161/4 Wellmann^2]); unter den 43 Kaustika des Celsus (1. Jh. nC.) findet sich K. von *Eidechsen, Tauben, Schwalben u. Schafen (med. 5, 8 [CML 1, 192 Marx]). – *Galen behandelt den K. verschiedener Tiere wie Wolf, Ziege, Schaf, Ochse, Taube u. Huhn sowie Menschen-K. in je einem Kapitel (simplic. 10, 18/29 [12, 290/309 Kühn]; vgl. comp. med. gen. 3, 6 [13, 633f K.]) sowie dessen medizinische Anwendungen, rät jedoch prinzipiell von dieser Therapie ab (simplic. 10, 1 [12, 249 K.]). Wegen des ekelerregenden Geruches missbilligt Galen menschlichen K. als Arzneimittel. Außerdem sei er für Damen aus der Stadt, Kinder u. zarte Menschen zu scharf. Jedoch könne man auf Reisen, auf der Jagd u. überhaupt auf dem Land, wenn es an geeigneteren Mitteln fehle, zum K. greifen, weil die Bevölkerung dort abgehärtet sei (ebd. 10, 22 [298]). Er berichtet ferner, viele

Leute nähmen Menschen-K. innerlich als Medizin ein, u. nennt lobend Asklepiades als Gewährsmann für diese Therapien (ebd. 10, 18 [291]; M. Wellmann, Art. Asklepiades: PW 2, 2 [1896] 1632). Unter Hinweis auf die stark ‚verteilende' Wirkung versuchte er den urtümlichen Volksglauben in Bezug auf K. rational zu erklären (simplic. 10, 17 [290]; vgl. Muth, Träger 129/31; Bourke 253/6); dieser Standpunkt Galens wird von Späteren geteilt (Oribas. coll. med. 14, 59, 3; 15, 2, 25/33 [CMG 6, 1, 2, 228. 292]; Aët. Amid. 2, 110/9 [ebd. 8, 1, 192/5]; Paul. Aeg. 7, 3 [ebd. 9, 2, 228f]; vgl. J. Mewaldt, Art. Galenos: PW 7, 1 [1910] 578/91). – Die *Lukian zugeschriebene Schrift ‚Podagra' empfiehlt zur Heilung der Gicht K. von der Bergziege u. vom Menschen (161) sowie mit *Blut, Mark, *Milch u. *Harn vermischten K. (168). Theodorus Priscianus empfiehlt K. gegen Kondylome (eup. 1, 83), Esels-K. als Zahnpulver (ebd. 1, 46), K. in Umschlägen (1, 29; 2, 108), K. bei Nyktalopie (1, 39), Tauben-K. äußerlich bei Verbrennungen (1, 59) u. innerlich bei Wassersucht (2, 108). Falls die Bereitwilligkeit des *Commodus, K. zu essen (s. u. Sp. 786), auf gesundheitlichen Erwägungen beruhte, ist die Notiz hier einzureihen. – Die gesamte Naturalis historia des Plinius, besonders Buch 28, bietet zahlreiche medizinische u. magisch-medizinische Rezepte, in denen K. verarbeitet ist: Krokodil-K. wird zB. äußerlich gegen Augenleiden, Sommersprossen u. Flecken, innerlich gegen *Epilepsie u. zur Herbeiführung der Regelblutung empfohlen (n. h. 28, 108/10), getrunken heilt er die Ruhr (28, 91). Ziegenbockmist wirkt gegen böse, der des Wolfes gegen blutunterlaufene Augen (28, 167). Ziegenmist, in Wein gekocht, heilt Schlangenbisse (28, 153), u. bei *Kinderlosigkeit helfen Absonderungen von Ungeborenen (28, 52). Über den Ziegen-K. heißt es: aperit, extrahit, persanat (28, 227). Auch die als ‚Medicina Plinii' bezeichnete Sammlung aus dem 4. Jh. nC. (A. Touwaide: NPauly 7 [1999] 1096f) bietet, häufig in Anlehnung an Plinius d. Ä., zahlreiche Anwendungsmöglichkeiten für K. (z. B. 1, 17. 21; 2, 23f. 27; 3, 1. 6. 25 [CML 3, 17. 28f. 56. 59. 64. 71. 87]; vgl. Ser. med. 954/65 [CML 2, 3, 46]). – Im 5. Jh. setzen Caelius Aurelianus (M. Wellmann: PW 3, 1 [1897] 1256/8) u. Marcellus (med. 2, 1; 3, 22 [CML 5^2, 76. 85] u. ö.; E. Kind: PW 14, 2 [1930] 1498/503) die Tradition fort. Ähnlich entstammt ein großer Teil der Sextus Placitus (5. Jh. nC.) zugeschriebenen Schrift De medicamentis ex animalibus dem Bereich der sog. Dreckapotheke (H. Diller: PW 20, 2 [1950] 1944/7; Bourke 256f), u. Alexander v. Tralles rät im 6. Jh. nC. bei Fallsucht zur Anwendung von K. (1, 563 Puschmann). Allgemein s. Muth, Träger 133/43 mit überschaubaren Listen der K.therapien, nach Krankheiten geordnet; C. Opsomer, Index de la pharmacopée du 1er au 10e s. (Hildesheim 1989) 2, 737/41 s. v. stercus (309 Belege). – Mit Berufung u. a. auf Galen als Gewährsmann war K. im abendländischen MA u. darüber hinaus in der ‚Dreckapotheke' weit verbreitet (Muth, Träger 131f; Bourke 271. 436f; E. Bargheer, Art. K.: Bächtold-St. 5 [1932/33] 339/50). Im 12. Jh. verabreichten zB. Frauen Salernos ihren Männern Esels-K. in der Ansicht, er verhelfe zur Schwangerschaft (L. Thorndike, A history of magic and experimental science 1 [New York 1923] 740; W. Schneider, Lex. zur Arzneimittelgesch. 1 [1968] 88 s. v. stercus).

2. Veterinärmedizin. Wie in der Humanmedizin, so wird zur Therapierung kranker Tiere K. angewendet, etwa gegen Beschwerden im Verdauungstrakt der Haustiere (Hippiatr. Berol. 31, 10; 45, 8; Hippiatr. Paris. 605 [CorpHippiatrGr 1, 160. 219; 2, 76, 15]; Veget. mulom. 2, 121, 2f [215 Lommatzsch]). Homöopathisch wurde Hühner-K. verabreicht, wenn man diesen als Ursache der Beschwerden annahm (Hippiatr. Berol. 89, 1. 4; Hippiatr. Paris. 612 [CorpHippiatrGr 1, 320f; 2, 76, 19]; Veget. mulom. 2, 149, 4 [243 Lomm.]). – Manche Tiere sollen K. als *Heilmittel erkannt haben: Panther etwa, die *Gift gefressen hatten, suchten menschlichen K. als *Antidotum (Plin. n. h. 27, 4/7; PsArist. mir. 6 [226 Giannini]; F. Wotke, Art. Panther: PW 18, 3 [1949] 762f). Jäger machten sich dies zunutze, indem sie Gefäße mit K. als Köder aufstellten. Plinius berichtet Ähnliches von zypriotischen Rindern, die menschlichen K. äßen, um sich von Bauchgrimmen zu befreien (n. h. 28, 266; vgl. Diog. prov. 3, 49; 5, 80; Apostol. prov. 5, 1 [ParoemGr 1, 224. 266; 2, 331, 100]; Suda s. v. Βοῦς Κύπριος [1, 488 Adler]).

d. Magie u. Mantik. 1. Magie. a. Einleitung. Jeder Unrat gilt als eine gefährliche Macht, weil er Unordnung verkörpert. Dem Versuch, Unrat zu vermeiden, liegt das Streben zugrunde, die Weltordnung heil zu erhalten. Der Gedanke an Unrat beinhaltet gleich-

zeitig den Gedanken an das Verhältnis zwischen Ordnung u. Unordnung, Sein u. Nichtsein, Form u. Formlosigkeit sowie schließlich Leben u. Tod. Unrat ist nichts Isoliertes, sondern impliziert auf der einen Seite ein geordnetes Verhältnis der Dinge u. auf der anderen deren Verkehrung (Douglas 35). Je nach Kontext kann dem Unrat eine negative oder positive Bedeutung innewohnen. In dieser Weltanschauung fungiert der menschliche Körper als Modell für ein begrenztes System im Allgemeinen. Die Grenzen des Körpers sind maßgebende mikrokosmische Prototypen aller anderen makrokosmischen Grenzen zwischen der Ordnung u. der Unordnung. Danach werden die liminaren Bereiche u. alles, was außerhalb ihrer Grenzen liegt, als gefährlich u. mächtig angesehen. Wenn der Körper aber als Analogon eines derart geordneten Systems gilt, so sind seine Grenzen, besonders die Einführungs- u. Ausscheidungsorgane, ähnlich gefährlich. Die körperlichen Verdauungsprodukte haben durch ihr schlichtes Ausscheiden die gefährliche Grenze überschritten (ebd. 115. 121). – Von unterschiedlichen Anomien, Anomalien, Gefahren, Abscheulichkeiten u. Verkehrtheiten wird gelegentlich eine im Rahmen eines besonderen Ritus hervorgehoben, um Gefahren, die üblicherweise als damit verbunden geglaubt werden, außer Kraft zu setzen. Innerhalb des rituellen Rahmens erscheint das Gräuliche dann als Quelle immenser Kraft (ebd. 165). Diese Ambivalenz von Negativem u. Positivem trifft auch auf K. u. die anderen körperlichen Ausscheidungen (Speichel, Milch, *Blut, *Harn, Schweiß, Tränen) oder Nägel, *Haar u. Haut zu: K. ist einerseits gefährlich u. todbringend durch Verseuchung u. Verbreitung von Epidemien, andererseits Leben spendend als Düngemittel oder als Boden des Lebens selbst (zur Theorie vom Entstehen des Lebens aus leblosem Schlamm, Erde u. K., die dem Athener Archelaos [Diog. L. 2, 16] zugeschrieben wird, sich jedoch schon früher bei den Ägyptern findet, Aristot. gen. an. 3, 11, 762a 9/12; Lucret. 2, 871/3; Verg. georg. 4, 299/314; Theophr. frg. 359A, 2/11 Fortenbaugh u. a.). – K. funktioniert in der *Magie einerseits, weil er als Ausscheidung eines höheren Wesens (zB. Gottes) angesehen wird oder weil er, dem Bereich des Gräulichen enthoben u. in den des Rituellen versetzt, eine Kraftquelle wird (Douglas 9). Andererseits bleibt nach der Sympathielehre alles, was einem Lebewesen angehört oder mit ihm in Berührung kommt, besonders aber die Ausscheidungen sowie abgeschnittene Fingernägel u. Haare, für alle Zeit mit diesem Lebewesen verbunden. Dem K. kommt zudem besondere Bedeutung als Lebensträger wegen seiner Düngefähigkeit zu (Muth, Träger 23/5), was sich allerdings für die Antike kaum mit Sicherheit nachweisen lässt (S. Laser, Rez. Muth, Träger: Gnomon 28 [1956] 612/5). K. als ein Krankheitsdämonen austreibendes Mittel hat wohl wenig mit seiner Funktion als ‚Lebensträger' zu tun, sondern ist eher als die Anwendung eines ekelerregenden Stoffes zu betrachten (ebd.; zur Nähe von Dämonen zum K. s. u. Sp. 780. 809). Bei den folgenden Rezepturen muss man bedenken, dass das Wort K. Deckname für ganz andere Stoffe sein kann; ἀφόδευμα κορκοδείλου (PGM^2 XII 414: ‚Krokodil-K.') kann zB. eine Geheimbezeichnung für ‚äthiopische Erde' sein (Hopfner, OZ 1, §§ 489/99; Liddell / Scott, Lex.^{9} s. v.: ein Gewürz [Carum copticum]; vgl. R. Pierce, Egyptian loan words in ancient Greek: SymbOsl 46 [1971] 100).

β. Anwendung. Die *Koiraniden empfehlen den K. verschiedener Tiere u. Vögel in ihren magico-medizinischen Rezepten (D. Kaimakis, Die Kyraniden [1976] Index s. v. κόπρος; D. Bain, ?Bo.tiades ὁ πρωκτός: ZsPapEpigr 104 [1994] 39. 42). In einem Liebeszauber wird der K. einer schwarzen *Kuh geräuchert (PGM^2 IV 1439/41). Pavianmist wird in einem Rezept für Rauchopfer (ebd. 2460. 2587), an anderen Stellen der K. einer bunten Ziege (2575. 2644), einer Spitzmaus (2652), eines Hundskopfaffen (2686f; vgl. Liddell / Scott, Lex.^{9} s. v. οὐσία nr. 5) sowie eines Hundes (PGM^2 IV 2689) empfohlen. In einer Traumforderung werden Späne von Sandalen, Harz u. K. einer weißen Taube geräuchert (ebd. VII 485f). Um eine Offenbarung zu erhalten, soll in einem Rauchopfer für Kronos Stutenmist verbrannt werden (ebd. IV 3097), u. in einem Trennungszauber heißt es: ‚Willst du ein Weib einem Mann oder einen Mann einem Weib verhasst machen, nimm Hunde-K. u. wirf ihn in ihre Türangeln' (XIII 240/2). Ein Liebeszauber empfiehlt, man solle Unrat (κόπρια) vom Ort der Zauberhandlung nehmen u. ihn bei der Begehrten hineinwerfen (IV 1396. 1441). Auch das Opfern von βόλβιθος (= βόλβιτος) wird empfohlen (IV 1440). Alexander v. Tralles (6.

Jh. nC.) wusste von einem Heilpraktiker, der Quartanfieber kurierte, indem er eine gebärende Frau das Unterkleid des Patienten anziehen ließ (Puschmann 1, 437); anschließend zog der Patient das ungewaschene Unterkleid an u. war sofort geheilt, ähnlich wie das Unterkleid des Paulus Kranke heilte u. Dämonen vertrieb (Act. 19, 12; *Contactus). – Palladius empfiehlt, den K. eines erstgeborenen Kalbes auf Bienenstöcke zu schmieren, um die *Bienen am Davonfliegen zu hindern (op. agr. 1, 38, 2). Nach Plin. n. h. 28, 263 führt man Schafe u. Rinder leichter aus dem Stall, wenn man etwas von ihrem K. herausträgt. K. einer frisch getöteten *Hyäne wird gegen Machenschaften von Magiern empfohlen (ebd. 28, 105; ähnlich Geopon. 2, 18, 16; Plac. med. 5, 44 [CML 4, 256]). In einem Schutzrezept gegen magische Angriffe kommt κόπρος κολούμπας ἀγρίας (‚K. einer wilden Taube') als Bestandteil vor (A. Delatte [Hrsg.], Anecdota Atheniensia 1 [Liège 1927] 457). Nach Plinius soll der K. von Stier u. Taube, aufgestrichen bzw. mit Öl u. Wein getrunken, die Liebeslust des Mannes bändigen (n. h. 28, 262; 30, 141); dieselbe Wirkung soll getrunkener Schnecken- u. Tauben-K. haben (ebd.). Als ähnliches Liebes-Antidot empfiehlt Ovid, einer Dame beim Stuhlgang zuzusehen (rem. 437f). Stolperte man über Dreck u. K., konnte man seine Potenz verlieren (Petron. sat. 134, 1f). Zur Potenzsteigerung des Mannes empfiehlt Plinius bestimmte K.mischungen (n. h. 28, 262); der K. des Habichts mache Frauen fruchtbar (ebd. 30, 130). Ein spätröm. Relief stellt das böse Auge dar, auf dem ein lediglich mit phrygischer Mütze bekleideter cossim cacans abgebildet ist; die ganze Darstellung hat apotropäischen Charakter (J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 27; H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 21; H. Leclercq, Art. Œil: DACL 12, 2, 1936/43; W. Deonna, De Télesphore au ‚moine bourru' = Coll. Latom. 21 [Berchem-Bruxelles 1955] 93f). Ein demotischer Zaubertext rät, um die Seele eines Ermordeten hinaufzubeschwören, Eselmist auf die Räucherpfanne zu legen, um sie wieder fortzuschicken, Affenmist (Pap. London 10070 bzw. Pap. Leiden I 383 [Theben, 3. Jh. nC.] col. 3, 27f; J. Johnson: H. D. Betz [Hrsg.], The Greek magical papyri in translation [Chicago 1986] 200). Zu weiteren Anwendungen von Tier-K. E. Stemplinger, Art. Adler: o. Bd. 1, 91; G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 125; J. B. Bauer, Art. Hase: o. Bd. 13, 667; A. Kehl, Art. Haradrius: ebd. 591. – Nach einem griech. Papyrus des 3. Jh. nC. soll Schwalben-K., mit *Honig vermengt u. aufgeschmiert, den Liebesakt unterstützen (Daniel / Maltomini 2, 83). K. eines Esels u. einer Schwalbe zu ungewissem Zweck (evtl. gegen Geschwülste) empfiehlt Pap. London EA 10588 (H. I. Bell / A. D. Nock / H. Thompson, Magical texts from a bilingual papyrus: ProcBritAc 17 [1932] 286; ergänzt von K. Preisendanz: PhilolWochenschr 53 [1933] 1036). PGM² XIII 244 wird empfohlen, Krokodil-K. auf ein Erysipel zu streichen u. einen Zauberspruch zu sprechen. – Die Anweisung in einem griech. Zauberpapyrus (Daniel / Maltomini 2, 97_4), ein beschriftetes *Ei (zu unbestimmbarem Zweck) in eine L. (σωτηρία) zu werfen, ist in der antiken Zauberei einmalig, entspricht jedoch den zahlreichen Aufforderungen, *Fluchtafeln (defixiones) in Brunnen, Quellen, Bädern u. Gräbern zu deponieren. Hier wird in der L. weniger der Abort als vielmehr der Zugang zur Unterwelt u. zu unheimlichen, von Geistern u. Dämonen heimgesuchten Orten gesehen (F. Maltomini: StudClassOr 29 [1979] 101; V. v. Geramb, Art. Abort: Bächtold-St. 1 [1927] 93f; W. Brashear, Greek magical papyri: ANRW 2, 18, 5 [1995] 3445 mit Anm. 347f; 3465 mit Anm. 418; vgl. aber Eus. praep. ev. 4, 23, 3 = Porphyr. philos. ex orac. 326F [376f Smith]: Geister lieben das Unreine; s. u. Sp. 809; G. Jüttner, Art. Heilmittel: o. Bd. 14, 253). – Ein von Verbrechern am Tatort hinterlassener K.haufen, um den Erfolg ihrer Taten zu schützen u. zu garantieren, ist in der Antike unbekannt. In späterer Zeit glaubte man, solange der K. noch warm sei u. einen Rest der Lebenskraft des Körpers in sich habe, übernehme er die Rolle des Aufpassers; sei er erkaltet, so sei der Lebensrest entschwunden u. seine Wirkung verloren (Muth, Träger 24; E. Bargheer, Art. Grumus merdae: Bächtold-St. 3 [1930/31] 1178/80).

2. Mantik. Im Traumdeutungsbuch des Artemidor bedeutet der Traum von K. im Allgemeinen Verstimmungen u. Verluste, Besudelung mit K. Krankheit (2, 26; 3, 52; 5, 38). Für Leute, die ein schmutziges Handwerk betreiben, kündigt der Traum vom K. Nutzen u. Gewinn an; von großen Mengen menschlichen K.s zu träumen, lässt viele u.

mannigfache Leiden erwarten. Einem Armen ist der Traum von Schlaf auf einem Dunghaufen glückverheißend, denn er wird viele Güter erwerben u. Geld im Überfluss haben, für einen Reichen meint er (künftige) Herrschaft oder ein Staatsamt (3, 52). Der Traum von der Entleerung einer großen Menge K.s in eine L. oder einen Nachttopf bedeutet Erleichterung von Sorgen u. Betrübnissen (2, 26). Verspeist man im Traum den eigenen K. u. empfindet dabei Vergnügen, so wird dies als unrechtmäßiger Erwerb einer Erbschaft gedeutet (5, 38). Der Traum, von einem Bekannten mit K. überschüttet zu werden, bedeutet einerseits Erbschaft u. Vermögen (2, 26), andererseits Feindschaft, Zwietracht u. Unbill von dem, der dies tut (3, 52). Bewirft der Träumende jedoch selbst einen anderen mit Mist, so kündigt dies großen Schaden an (A. J. Pomeroy, Status and status-concern in the Greco-Roman dreambooks: AncSoc 22 [1991] 70f). Galen zufolge verursachte übermäßig viel K. in den Gedärmen den Traum, auf einem Misthaufen zu sitzen (dig. insomn. [6, 835 K.]); zu Cicero s. o. Sp. 769. Das um die Jahrtausendwende in arabischer Sprache verfasste Traumbuch des Achmet ben Sirin setzt diese Praxis, Träume von K. zu deuten, die auch das Christentum kennt (s. u. Sp. 808f), fort (105 [62 Drexl]).

3. Kopromantik. Hinweise auf diese Praktik in der Antike sind spärlich (Cic. div. 2, 77f; Paul. / Fest. 104 s. v. iuges [92 Lindsay]; Serv. Aen. 3, 537 [1, 433 Thilo / Hagen]). Der iJ. 743 entstandene Indiculus superstitionum et paganiarum (o. Bd. 8, 917) handelt in § 13 de auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora (var. lect. stercoracibus) vel sternutationes u. mag als Indiz für das Fortleben der Kopromantik gelten (vgl. Bargheer, K. aO. [o. Sp. 776] 332).

4. Alchemie. In antiken alchemistischen Rezepten dient K. sowohl als Rezeptbestandteil (Berthelot / Ruelle 49, 12; 390, 8) als auch, häufiger, als Mittel zum Wärmen. Anweisungen, einen Topf mit der zu verwandelnden Mixtur in einem Misthaufen zu begraben, sind oft belegt (ebd. 141, 12; 199, 13f; 360, 14f; 390, 2; Steph. Alex. magn. sacr. art. 9 [Phys. Med. Gr. Min. 2, 246, 8/11]; F. Sherwood Taylor, The alchemical works of Stephanos of Alex.: Ambix 2 [1938] 40; R. Halleux, Les alchimistes grecs 1 [Paris 1981] 102 nr. 77; 99 nr. 66 [kühlendes Mittel]; 148 nr. 149); daneben wird K. als Brennmaterial empfohlen (Berthelot / Ruelle 222, 13; 300, 14; 302, 1). Nach Joh. Lyd. mens. 4, 42 empfahl Herakleides Pontikos (4. Jh. vC.), eine *Bohne in einem neuen Behälter 40 Tage lang in Mist einzugraben, u. sie verwandle sich in einen Homunculus. – In der späteren europ. *Alchemie wurde der Stein der Philosophen oft mit K. verglichen, u. die Alchemie humorvoll als Kakimia oder Alt-Kuh-Mist, der Anhänger dieser Kunst als Alche-Mist bezeichnet (J. van Lennep, Alchimie [Bruxelles 1984] 337. 339. 347. 349_{59}; P. Dreyer, Bruegels Alchimist von 1558: JbBerlMus 19 [1977] 69/113, bes. 92/4).

e. Spott. 1. Allgemein. In der alten u. neuen *Komödie erscheint Defäkation hauptsächlich als Slapstick-Routine, die eine Figur mit Hinweis auf mangelnde Körperbeherrschung lächerlich machen soll. Der Vorgang des Ausscheidens rückt dabei in den Vordergrund, um unterschiedlichste Emotionen zu wecken (Freude, Behagen, Verachtung, Missvergnügen, Anstrengung), aber auch der K. selbst, dessen diverse Eigenschaften beschrieben werden. Durch Reden über den u. Zeigen des K.s bricht der Protagonist der Komödie aus den gesellschaftlichen Zwängen u. natürlichen Inhibitionen aus u. stellt sich dem Kleinkind gleich, das seinen Stuhlgang gerade dort verrichtet, wo es den Erwachsenen am unangenehmsten ist (Henderson 54). – Der starke Geruch des K. gehört derselben Gattung wie der von Fäulnis u. Tod an u. wird daher den schlechten Dingen zugeordnet. Die Beobachtungen von S. Freud haben gezeigt, dass dem Kleinkind solche Wertvorstellungen unbekannt sind u. erst anerzogen werden müssen; vielmehr fühlt es sogar eine Zuneigung zum eigenen K., bei seiner Elimination sowie beim Tasten u. Riechen daran. Deswegen wecken skatologische Ausdrücke (als Ersatz für skatologische Handlungen) bei Erwachsenen tief sitzende kathartische Gefühle von Freude u. Erleichterung (ebd.). – Durch kotartige Bilder wird zB. in Aristophanes' ‚Frieden' eine verkehrte Welt dargestellt, die durch schlechte Gerüche u. Sterilität gekennzeichnet ist. Der Mistkäfer setzt diese Vorstellung fort: Statt ihn zu eliminieren, frisst er K. Sein übel riechender Mund gleicht einem After (vgl. Catull. 97, 1f). Auf diese Weise ist Kleon mächtig geworden, denn er hat K. gegessen (Aristoph. pax 48; Argument. B in Equ. [Schol. in Aristoph. 1, 2, 3f Wilson]; vgl. Palladas: Anth.

Gr. 11, 239. 427). Die griech. Komödie ist insgesamt von sarkastischen Anspielungen auf das K.essen u. von Skatologischem durchsetzt (zB. Aristoph. eccl. 311/71; vesp. 1184; equ. 295. 899; Lys. 1174; Thesm. 485; Plut. 309/15; Eubulus frg. 52; 66 [PoetComGr 5, 218. 227]; Crates frg. 15 [ebd. 4, 91]; Plat. frg. 243 [ebd. 7, 534]; Eupol. frg. 176 [5, 394]; Henderson 187/203; E. Borthwick, Three notes on the ‚Acharnians': Mnem 20 [1967] 412f über exkrementale Parodien homerischer Kampfdarstellungen in der Komödie). – Semonides (7./6. Jh. vC.) zufolge liegen faule Frauen im K. u. entfernen ihn nicht einmal aus ihren Häusern (7, 6. 60 [2, 102. 104 West[2]]). In der sog. Tomba dei Giocolieri ist ein nackter, vorn übergebeugter Mann dargestellt, der seine Notdurft verrichtet; er wird als Aranth, Diener des Heracanas, bezeichnet, ist aber tatsächlich der Maler des Freskos (Tarquinia, Monterozzi, Grab 2437, ca. 510 vC.). Man hat dieses Gemälde als apotropäische Geste gedeutet (G. Camporeale: RömMitt 75 [1968] 34/53; G. Colonna, Nomi etruschi di vasi: ebd. 82 [1975] 132/50 mit Taf. 51, 1; M. Pallottino u. a.: StudEtr 30 [1962] 283/307; vgl. o. Sp. 779), kann es aber auch als ultimative Verachtungsgebärde interpretieren. – Im Lat. hat stercus mit seinen Ableitungen sehr häufig verächtliche Bedeutung, u. die Verwendung in *Komödie, *Epigramm u. *Satire setzt die griech. skatologisch-humorvolle Tradition fort (zB. Ter. Phorm. 526; Plaut. Persa 406/12; Cas. 114; mil. 88/90; Pompon. Atell. 129f. 151 Ribbeck; Novius Atell. 6 R.; Laber. mim. 66 R.; Cic. de orat. 3, 164 [vgl. Quint. inst. 8, 6, 16]; Catull. 23, 18/21; Martial. 3, 89, 2; 12, 61, 10). Zu Ciceros Zeiten wurden noch L. u. Philosophen im negativen Sinne miteinander assoziiert (Laber. mim. 36 R.). In Senecas ‚Verkürbissung' beschwert sich Kaiser *Claudius über Anwälte, die er den ganzen Tag hat anhören müssen; mehr K. als in den Ställen des Augias habe er geschöpft (exhausi: apocol. 7, 5). – Skatologische Bezeichnungen dienen bei Griechen u. Römern zur Kritik an Schriftstellern (vgl. Athen. dipnos. 4, 50, 159E: λογιαδιάρροια). Bei Sueton liest man die Spottbezeichnung coprea (griech. κοπρίας) für einen derben Witzbold (vit. Tib. 61, 6; vit. Claud. 8, 1), u. dem Octavian des Cassius Dio zufolge nennen sich *Kleopatras Tischgesellen selbst κοπρίαι (50, 28; zu Catull. 36, 1 s. o. Sp. 768). – Schmierereien mit Exkrementen als Zeichen der Verachtung u. des Spotts richteten sich häufig gegen Ranghöhere. Ein Oppositioneller verunreinigt den Hauseingang des Bürgermeisters (Strab. 14, 5, 14), Tarentiner beschmieren einen röm. Gesandten (Val. Max. 2, 2, 5; Dion. Hal. ant. 19, 5, 2), Nero ein *Götterbild (Suet. vit. Ner. 56). Kaiser Vitellius wurde vor seiner Ermordung mit K. u. Unrat beworfen (vit. Vit. 17). Um derartige Verunglimpfungen zu vermeiden, klassifizierte Tiberius es als ein Majestätsverbrechen, Münzen oder Ringe mit seinem Konterfei in eine L. mitzunehmen (vit. Tib. 58). Nero ließ Statuen seiner Rivalen, die ihn in einem Sängerstreit besiegt hatten, in die L. werfen (Suet. vit. Ner. 24); bei nächtlichen Ausschweifungen soll er Menschen umgebracht u. ihre Leichen in die Cloaca geworfen haben (ebd. 26). Die Leiche des *Elagabal wurde durch die Kloaken gezogen u. schließlich in den Tiber geworfen (Hist. Aug. vit. Heliog. 33, 7). Die Statuen des Demades wurden zu Nachttöpfen eingeschmolzen (Plut. praec. ger. reip. 27, 820E). – Als Cassius Severus den Redner Cestius Pius hörte, wie er sich mit verschiedenen zeitgenössischen Berühmtheiten verglich, setzte er den Vergleich fort: ‚Und wenn du eine Kloake wärest, dann wärest du die (scil. Cloaca) Maxima' (si cloaca esses, maxima esses: Sen. Rhet. contr. 3, praef. 16f; I. Opelt, Die lat. Schimpfwörter u. verwandte sprachliche Erscheinungen [1965] 233). Sueton berichtet, der Dichter *Lucan habe Kaiser Nero verspottet, indem er beim geräuschvollen Stuhlgang folgenden Halbvers Neros deklamierte: ‚Gleich einem Donnergepolter im Innern der Erde' (sub terris tonuisse putes: vit. Lucan. 7/12 [51 Reifferscheidt]). – *Diogenes der Kyniker lobte in einer Rede Herakles, der die Augiasställe vom angesammelten Mist von 30 Jahren leerte, eine an sich neutrale Arbeit, die nur nach konventioneller, bürgerlicher Vorstellung unangenehm sei. Den Zuhörern gefiel die Rede. Daraufhin hockte sich Diogenes hin (καθεζόμενος), machte etwas Unanständiges (τι τῶν ἀδόξων) u. erntete dafür Zorn u. Missachtung der Leute. Die Entleerung des Darms soll nach bürgerlicher Vorstellung nur im Verborgenen verrichtet werden (Dio Chrys. or. 8, 35f; vgl. Diog. L. 6, 94; ähnlich Iulian. Imp. or. 9, 19 [2, 1, 171f Rochefort]). – Zu weiteren Beispielen für Spott u. K. o. Sp. 774 (Asklepios); u. Sp. 797 (Zeus); zu Schimpfwörtern aus diesem Bereich vgl. Opelt,

Schimpfwörter aO. Reg. s. v. cacator, cacatus, caenum, cloaca, luteus, lutum, stercorarius, stercoreus, sterculinum.

2. Metaphorik. K. wird häufig im metaphorischen u. sprichwörtlichen Sinn gebraucht. Die Vergil-Vita des Donat (Donat. auct.) überliefert die Antwort des Mantuaners auf die Frage, warum er Ennius lese: se aurum colligere de stercore Ennii (113 Brugnoli / Stok; Cassiod. inst. 1, 1, 8 [14f Mynors]; vgl. W. Suerbaum, Tradition. Gedanken zur antiken Metaphorik kulturellen Wandels: J. Gruber / F. Maier [Hrsg.], Humanismus u. Bildung 2 [1995] 66/8). Die hier zu beobachtende Antithese K. (Wertloses) - Wertvolles ist besonders beliebt u. verbreitet (Plaut. Truc. 556; Phaedr. 3, 12, 1f; Hor. sat. 2, 3, 241f). Gerät Wertvolles in die Hände derjenigen, die es nicht zu schätzen wissen, liegt es gleichsam im K. oder in der Kloake (Sen. ep. 87, 17; vgl. Varr. Men. 70 Astbury; Petron. sat. 44, 10; 51, 6; 67, 10; Apul. flor. 14; Lucil. 400 Marx; Otto, Sprichw. s. v. lutum nr. 5f; H. Walther, Proverbia sententiaeque Latinitatis medii aevi 2, 2 [1964] s. v. fimus; 2, 5 [1967] s. v. stercus). – Unerwartet wertvolle Funde werden mit Silbermünzen verglichen, die man in der Kloake findet (Fronto ad Ant. de orat. 3 [154 van den Hout]; Iuvenal. sat. 5, 104/6; Lucil. 1018 Marx). – Satire u. Epigramm prangern häufig an, dass viel *Geld für aufwendige Speisen ausgegeben wird, die letztlich als Verdauungsprodukt in der Toilette enden (Iuvenal. 9, 43/6; Martial. 12, 48, 7; Agathias [6. Jh.]: Anth. Pal. 9, 642; s. u. Sp. 804f), u. stellen zuweilen den schmerzhaften Stuhlgang nach übertriebener Fresssucht dem leichten des gesund lebenden einfachen Landarbeiters gegenüber (ebd. 9, 643f). Wandmalereien aus traianisch-hadrianischer Zeit eines in Ostia entdeckten Wirtshauses (keine L.) stellen in Karikaturen die Sieben Weisen sowie eine physiognomische Bildergalerie von L.benutzern dar. Neben dem Bild jedes Weisen steht ein praktischer Ratschlag für gute Darmtätigkeit, zB. ut bene cacaret ventrem palpavit Solon, durum cacantes monuit ut nitant Thales oder vissire tacite Chilon docuit subdolus (G. Calza, Die Taverne der Sieben Weisen in Ostia: Antike 15 [1939] 99/115; AnnÉpigr 1941, nr. 4/6; Neudecker 35/8; zu Epigrammen in L. s. E. Kalinka, Das Palladas-Epigramm in Ephesos: WienStud 24 [1902] 292/5; R. Keydell, Art. Epigramm: o. Bd. 5, 547). – Die Cloaca Maxima galt als Metapher für die Eingeweide der Stadt Rom (Gowers 26/9; vgl. Varr. Men. 290 Astbury). – Neben Spott kann das (unverdiente) ‚Liegen im K.' als Teil der Beschreibung äußerer Umstände den Kontrast zu der eigentlich dem Charakter u. der inneren Disposition des Betreffenden zukommenden Situation illustrieren u. Mitleid oder Sympathie erwecken, so etwa in Homers Beschreibung des Sauhirten Eumaios (Il. 17, 306/10; G. S. Schwartz, The kopros motif: RivStudClass 23 [1975] 177/95).

3. Verzehr. Im Griech. sind σκατοφάγος, σκατοφαγέω gebräuchliche Schimpfwörter für ‚gefühllos'. Sie kommen in allen Stufen der griech. sowie in der lat. Kömodie vor (Schol. Aristoph. Plut. 706 [s. o. Sp. 774]; Epich. frg. 56; Antiphan. frg. 124; Crobyl. frg. 7 [PoetComGr 1, 43; 2, 378; 4, 353]; Men. perik. 204; Sam. 205; frg. 733 Koerte; zu Laberius s. o. Sp. 783; zum Weiterleben der Metapher bei den Kirchenvätern s. u. Sp. 808f). – Herodot lässt einen Äthiopier behaupten, die Perser äßen K. (3, 22, 4), u. Xenokrates berichtet über angebliches *Essen von K. (Aët. Amid. 2, 84 [CMG 8, 1, 178]). Der einzige Bericht von angeblich wahrer Koprophagie im Altertum ist der über Kaiser Commodus, der häufig Menschen-K. gegessen haben soll (Hist. Aug. vit. Comm. 11, 1). – Die Beinamen der Göttin *Hekate, δαρδανοπαία (‚die Schmutzstarrende', ‚die mit schmutzigem, trübem Blick') u. δαρδανία, δαρδανώ (‚die Schmutzige, Besudelte'), passen zu einer Göttin, die in Zaubertexten βορβοροφόρβα (‚K.fresserin') u. πανφόρβα (‚Allesverschlingende') genannt wird (PGM^2 IV 1401. 1416. 2750; s. u. Sp. 788f; W. Fauth: ZsPapEpigr 98 [1993] 62; zu Asklepios s. o. Sp. 774; zum beliebten Motiv K. fressender Tiere in Komödie u. Satire Epich. aO.; Antiphan. aO.; Crobyl. aO.; Paul. / Fest. s. v. Cyprio bovi merendam [51 Lindsay]; zum Verzehr von K. in Träumen s. Sp. 781. 808; zum Phänomen im europ. MA u. damit verbundenen Strafen H.-J. Schmitz, Die Bussbücher u. die Bussdisciplin der Kirche [1883/98] 1, 619; 2, 437).

4. Crepitus ventris. Begleiterscheinungen der Verdauung sind Blähungen, die lautlos (lat. vis[s]ire) oder nicht so lautlos als crepitus ventris vom Körper abgehen. Obwohl das Faktum u. die Art des crepitus ventris medizinisch-diagnostische Schlüsse erlaubten (Radermacher 236), war er eher Objekt derben *Humors. Von alters her galt vielen Völkern Regen als Harn der Götter u. Donner

als ihre πορδή (Aristoph. nub. 292/8. 392/4; Eur. Cycl. 320/31). In der alten u. neuen Komödie, in Satire u. satirischen Kontexten steht der crepitus ventris für humorvollen Schmeichel u. beglückenden Gestus (Aristoph. equ. 910; Diod. Sin. frg. 2, 38f [PoetComGr 5, 28]; Heges. Delph.: Athen. dipnos. 6, 55, 249F/250A; Plaut. Curc. 295; Cic. fam. 9, 22, 5; Sen. ep. 91, 19; Iuvenal. sat. 3, 106/8; Petron. 47, 2/6; Suet. vit. Claud. 32; vgl. die Inschriften aus dem 5./6. Jh. bei R. W. Daniel, Laughing stones: ZsPapEpigr 61 [1985] 127/30). Er wirkt außerdem apotropäisch (Hymn. Hom. Herm. 295/8; Hor. sat. 1, 8, 36f; POxy. 3, 413; D. Bain, Apotropaic farting: ZsPapEpigr 63 [1986] 104; CIL 8, 2; Calza aO.; J. R. C. Martyn, Juvenal 3, 108: Latom 44 [1985] 394/7).

f. Deifikation. Literarisch bezeugt ist eine Venus Cloacina (Plaut. Curc. 471; Liv. 3, 48, 5; Plin. n. h. 15, 119; Serv. auct. Aen. 1, 720 [1, 200 Thilo / Hagen]); ihre Verehrung soll besonders der röm. König T. Tatius gefördert haben (Aug. civ. D. 6, 10 = Sen. frg. 33 Haase; Cypr. [?] idol. van. 4 [CSEL 3, 1, 21]; zur Deutung als Fruchtbarkeitsgöttin C. C. van Essen, Venus Cloacina: Mnem [ser. 4] 9 [1956] 137/44; zur christl. Kritik s. u. Sp. 797; allgemein G. Wissowa, Art. Cloacina: PW 4, 1 [1900] 60f; H. Steuding: Roscher, Lex. 1, 1 [1884/86] 913; R. Peter, Art. Concordia: ebd. 915 [Münze mit AV: Concordia, u. RV: CLOACIN]; Latte, Röm. Rel. 186; H. Dressel, Das sacrum Cloacinae: WienStud 24 [1902] 418/24). L. wurden offenbar mit Darstellungen der Göttin Fortuna geschmückt (zur inschriftlichen Widmung an die Göttin in der L. der Feuerwehrkaserne v. Ostia R. Meiggs, Roman Ostia [Oxford 1960] 305f; F. Noack, Ostia: Antike 2 [1926] 218f mit Abb. 9; Neudecker 55f; zur christl. Verspottung s. u. Sp. 797). Eine früher für möglich gehaltene Personifizierung des Crepitus ventris mit dazugehörigem Fest in Griechenland hat der Prüfung nicht standgehalten (Radermacher 239).

g. Kopronyme. Vom griech. κόπρος gebildete Ableitungen sind als Bezeichnungen für Orte (s. o. Sp. 772) u. Personen von frühesten Zeiten an (vgl. myken. ko-pr-re-u) weit verbreitet (zB. Κοπρειάς, Κοπρεάς, Κοπρεύς, Κοπρῆς, Κοπρῆ, Κοπρία, Κοπριανός, Κόπρυλλος, Κόπρις, Κόπρων, Copres [POxy. 3785, 5. 22. 27], Copria, Coprion u. Coprousa [IUR 1571. 15704. 9532]; ähnlich Sterceia bei Petron. 75, 9; Olck 1756). Schon Il. 15, 639 trifft man auf den Verachtung ausdrückenden Namen Kopreus (W. Kroll: PW 11, 2 [1922] 1363f). P. Perdrizet zufolge waren so genannte Personen auf dem Misthaufen (κοπρία) ausgesetzte Findelkinder oder Sklaven, deren Schmäh- bzw. Spitznamen ihre niedrige Herkunft widerspiegelten (RevÉtAnc 23 [1921] 85/94; vgl. zum Phänomen M. Kleijwegt, Art. Kind: o. Bd. 20, 875). Andere haben in diesen Kopronymen kleinasiatisches oder mazedonisches Sprachgut gesehen. Nach neuesten Untersuchungen trugen diese Namen, zumindest was das hellenist. Ägypten betrifft, wo sie ca. 300 mal in den griech. Urkunden vom späten 2. bis zum 7. Jh. vorkommen, keineswegs nur Sklaven oder Leute niedrigen Standes. Im Gegenteil findet man äußerst selten Sklaven oder Findelkinder dieses Namens, sondern für die meisten sind Vater, Mutter u. Geschwister belegt. Andererseits kommt bei den wenigen namentlich bekannten Findelkindern kein derartiges Kopronym vor. In einigen Familien sind sogar über mehrere Generationen hinweg Kopronyme belegt. Möglicherweise waren die frühesten Träger solcher Namen ausgesetzte Findelkinder, u. die Namen verloren später ihre Bedeutung, wie dies in der Onomastik häufig der Fall ist. Auch möglich ist die bewusste Wahl eines Kopronyms seiner Übel abwehrenden, schützenden Funktion wegen, denn in vielen Gesellschaften werden Kindern unschöne Namen gegeben, um sie vor Neid, *bösem Blick u. sonstigen feindlichen dämonischen Mächten zu schützen. Analoge Kopronyme kommen im Altägyptischen, Demotischen, Hebräischen, Koptischen (außer POxy. 2338, 30; zur Verbreitung im monastischen Bereich s. u. Sp. 803f), Iranischen oder Arabischen nicht vor (S. B. Pomeroy, Copronyms and the exposure of infants in Egypt: Studies in Roman law, Gedenkschr. A. A. Schiller [Leiden 1986] 147/62; D. Hobson: Échos du Monde Classique / Classical Views 32 [1988] 361; dies., Naming practices in Roman Egypt: BullAmSocPap 26 [1989] 157/74; O. Masson, Nouvelles notes d'anthroponymie: ZsPapEpigr 112 [1996] 143/50).

h. Unterweltsstrafe. Als orphisch gilt die altgriech. Vorstellung von K. u. Schlamm in der Unterwelt (Plat. Phaedr. 69c; resp. 2, 363d; 7, 533d; Aristoph. ran. 145f); nach Aristoph. frg. 156, 12f (Γηρυτάδης; PoetComGr 3, 2, 102) werden die, die in den Hades hinabge-

kommen sind, von einem K.-Fluss weggeschwemmt, u. nach pax 48 frisst Kleon in der Unterwelt K. (A. Dieterich, Nekyia[2] [1913] 81/3). Die Vorstellung setzt sich fort (Diog. L. 6, 39; Lucian. ver. hist. 2, 30; Alex. 28; zu entsprechenden Namen für Hekate s. o. Sp. 786).

III. Jüdisch. a. Sanitäreinrichtungen. (Preuss 645/52.)

1. Latrinen. Anscheinend waren die Häuser weniger Wohlhabender ursprünglich mit einfachen L. ausgestattet, so das des Richters Ehud, der in einer Kammer im Obergemach eine L. besaß (Iudc. 3, 24; δίφροι; vgl. R. Chapman, A stone toilet seat found in Jerus.: PalExplQuart 124 [1992] 4/8; J. Cahill u. a.: Bibl. Archaeol. Rev. 17 [1991] 64/9). Später war dies für städtische Häuser die Regel (jBerakot 9, 6, 5 [14b]; bŠabbat 62b; vgl. W. Bunte, Die Mischna 6, 1 [1972] 385 zu Kelim 22, 10). Trotzdem war es beliebte Fiktion, Herrscher besäßen keine menschlichen Bedürfnisse u. demzufolge keine L. (Joseph. ant. Iud. 5, 213f; Preuss 650; Cant. Rabbah 3, 4 [dt.: A. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica 2 (1880) 85]; zu Nachttöpfen Preuss 649f; zur Vorstellung von fehlender Verdauung bei Jesus u. den Engeln s. u. Sp. 799). Nach späterer Interpretation war eines der drei Stockwerke der *Arche Noahs (Gen. 6, 16) für den Mist vorgesehen (Gen. Rabbah 31, 6, 16 [1, 285 Theodor / Albeck]; s. u. Sp. 793). Der *Hohepriester besaß offenbar einen eigenen Abort (Dtn. 23, 19; b'Aboda Zarah 17a). Zuweilen war oberhalb der L. ein Eisengestell angebracht, auf das eine Lederauflage als Sitz gespannt war (Kelim 22, 11; W. Drews: o. Bd. 20, 614). – L. galten als gefährliche, von Dämonen bewohnte Orte (bBerakot 60a. 62a; bGiṭṭin 70a; bPesaḥim 111b; bŠabbat 67a; A. Jacoby: RecTravPhilolArchÉgAssyr 34 [1912] 14; Preuss 649); diesen Dämonen gleichen angeblich die Araber (bQiddušin 72a). – Die Notdurft sollte vorwiegend nachts verrichtet werden (bBerakot 62a; Preuss 648). Es gibt Reinheitsvorschriften mit praktischen Anweisungen für das Kriegslager: Man soll zur Verrichtung seiner Notdurft stets das Lager verlassen; gleichzeitig soll jeder eine Schaufel bei sich haben, mit der er seinen K. vergraben kann (Dtn. 23, 13f). Die Essener hielten an derartigen Regelungen in Friedenszeiten fest (Joseph. b. Iud. 5, 145; 11Q19, 46, 15). Die Vorschriften werden jedoch nicht hygienisch, sondern kultisch begründet (Dtn. 23, 15; Kudlien aO. [o. Sp. 767] 932). König Saul musste unterwegs seine Notdurft in einer Höhle verrichten (1 Sam. 24, 4; zum hebr. Euphemismus ‚seine Füße bedecken' o. Sp. 763; vgl. Joseph. ant. Iud. 6, 283).

2. Kanalisation u. Abtransport. Der K. wurde abtransportiert (1 Reg. 14, 10) u. vermutlich zur Dungablade außerhalb der Stadtmauer gebracht, möglicherweise durch ein spezielles Tor (πύλη τῆς κοπρίας, Neh. 2, 13; 3, 13f; 12, 31; bŠabbat 15a); bBaba Meṣi'a 25b/26a zufolge wurden die Straßen Jerusalems sogar täglich gereinigt u. der Unrat zum Dungtor (ša'ar ha-'ašpah) geschafft (Preuss 651). Im 7. Jh. nC. berichtet Arculf jedoch von desolaten hygienischen Zuständen in der hl. Stadt: Besonders zu Zeiten großer Menschenaufläufe, zB. bei Viehauktionen, bleibe der K. (stercora) von Kamelen, Pferden u. Eseln überall auf den Straßen liegen (Adamn. loc. sanct. 1, 1, 9 [CCL 175, 185f]). Dem entspricht, dass es ein eigenes Wort für ‚Straßen-K.' (ṭiṭ) gibt, offenbar eine verbreitete Erscheinung (2 Sam. 22, 43; Ps. 18 [17], 43; 40 [39], 3; Mich. 7, 10; s. o. Sp. 763).

b. Technologie u. Medizin. Im AT wird Tier- u. Menschen-K. nur einmal, u. zwar als unreines Brennmaterial, erwähnt (Hes. 4, 12/5, hier als Handlung, die künftiges Unheil verkündet: Beyse aO. [o. Sp. 763] 856). K. eines *Hundes dient zum Gerben von Leder (bBerakot 25a; H.-J. Loth: o. Bd. 16, 784). Personennamen, die auf Wörter für K. zurückgeführt werden, interpretiert man mit der Nützlichkeit der Düngung. So wird der Name Gilalai (Neh. 12, 36) von galal, ‚K.', abgeleitet (Olck 1757; R. Mowat: RevArch 17 [1868] 361f; s. u. Sp. 803f). – Die talmudischen Schriften jŠabbat (14, 4, 7 [14d]) u. b'Erubin (29b) führen neben anderen Heilmitteln K. von Kleinkindern auf, u. zwar zur äußerlichen Anwendung. K. eines Hundes, mit Harz geknetet, dient zur Heilung von Schnupfen (bGiṭṭin 69a/b; vgl. aber zur verwerflichen Nähe des Hundes zum K. bJoma 53b; bBaba Qamma 19b. 92b; Loth aO.), Tauben-K., gemischt mit anderen Ingredienzen u. eingelegt, wirkt gegen Schmerzen des Unterleibes (bGiṭṭin 69b). Ferner gilt Erde, die von einem Abort beschattet wird, als Heilmittel (ebd. 69a). Allerdings soll man keinen K. essen, ‚denn er lockert [die Glieder] bzw. spaltet (?) ab' (ebd.; L. Blau, Das altjüd. Zauberwesen, Progr. Budapest [1898] 161; G. Veltri, Magie u. Halakha [1997] 244; Preuss

509). Daher ist es ein Bild größter Not, wenn bei der Belagerung Jerusalems durch die Streitmacht des Königs von Assyrien von den Bewohnern der Stadt gesagt wird, sie säßen auf der Mauer u. äßen ihren eigenen K. (2 Reg. 18, 27; Jes. 36, 12).

c. Magie u. Mantik. Nach bʿAbodah Zarah 50b (s. u. Sp. 792) wurde den Götzen K. u. *Harn dargebracht. Der Vogel *Phönix scheidet als K. einen *Wurm aus. Der K. dieses Wurmes wiederum wird zu Zimt, einem *Gewürz der Könige (Apc. Bar. gr. 6, 12 [88 Picard]; H. Dittmann: o. Bd. 10, 1194).

d. Symbolik. K. gilt im AT als Sinnbild des Leb- u. Formlosen. Die Leichen der Toten liegen auf der Erde herum wie K. (ὡς κοπρία: 2 Reg. 9, 37; Ps. 82 [83], 10f; Jes. 5, 25; Jer. 25, 33). Die ‚Herrlichkeit' der Gottlosen wird mit K. u. Würmern als Sinnbild des Wertlosen (1 Macc. 2, 62) oder der Erniedrigung einst Hochstehender, die jetzt im K. lägen (Lament. 4, 5), verglichen (zur Diskussion darüber, ob es eine Entheiligung ist, mit K. beworfen zu werden, ʿAbodah Zarah 4, 5). Mit siedendem K. übergossen zu werden, ist in rabbinischer Vorstellung eine Strafe in der Unterwelt (bGiṭṭin 57a). Ein fauler Mensch gilt Sir. 22, 1 als Stein im K. Nach einigen Hss. der LXX hat sich Esther zum Zeichen der Trauer u. Angst mit Staub u. K. beschmiert (4, 17). Die Metapher vom auf dem Dunghaufen liegenden Bettler, der erhoben wird (1 Sam. 2, 8; Ps. 112 [113], 7), hat ihre berühmteste Repräsentation in *Hiob (Job 2, 8; s. u. Sp. 794f). – ‚Behandeln wie K.' (gaʿal) ist aber auch, im Rahmen der Bundestheologie, Ausdruck der unrechtmäßigen Miss- u. Verachtung: Die Israeliten verachten die Gebote Gottes; sie behandeln sie wie K. (Lev. 26, 43). Eine glückverheißende Vision ist es dagegen, wenn Israel Götzenbilder vernichtet u. wie K. wegwirft (Jes. 30, 22). Als beleidigend gilt es, einem anderen den Verzehr von K. vorzuwerfen (ebd. 28, 7f gegen ausschweifenden Luxus). Heißer Schwalben-K. fällt auf Tobits Augen u. macht ihn blind (Tob. 2, 10; vgl. E. Lesky, Art. Blindheit: o. Bd. 2, 435); Salomon richtet seinen Tempel so ein, dass die Vögel nicht ihren K. auf ihn ausleeren können (Eupolem.: Eus. praep. ev. 9, 34, 11 [SC 369, 320]). – Nach den Vorschriften Ex. 29, 14; Lev. 4, 11f; 8, 17; 16, 27 (vgl. Num. 19, 5) sollte K. als Sühnopfer mit anderen tierischen Abfällen außerhalb des Lagers verbrannt werden.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Technisch. Im Gleichnis vom Feigenbaum Lc. 13, 6/9, das dem lukanischen Sondergut angehört, erscheint κόπρια in seiner konkreten, technisch-landwirtschaftlichen Bedeutung: Der ‚Winzer' erklärt dem Besitzer des Grundstücks, er werde den Feigenbaum ein Jahr lang in besonderer Weise pflegen, unter anderem dadurch, dass er Mist (κόπρια; Vulg.: stercora) zuführt, also düngt (zur Praxis V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 644; D. Delia, Carrying dung in ancient Egypt: Bull. of the Am. Soc. of Papyrologists 23 [1986] 61/6 mit Ed. von PCol. inv. 16 u. Komm.; s. o. Sp. 772f). – Unklar ist im Gleichnis vom geschmacklos gewordenen u. daher wertlosen *Salz (Lc. 14, 34f) die Behauptung, es sei ‚weder für den Boden noch für den Mist (κοπρία; Vulg.: sterquilinium) zu gebrauchen'; der Zusatz fehlt an den Parallelstellen Mc. 9, 50 u. Mt. 5, 13 u. kann nicht leicht interpretiert werden (Übersetzungsfehler nach F. Perles: ZNW 19 [1919/20] 96; vgl. F. Bovon, Das Ev. nach Lc. = EvKathKomm 3, 2 [1996] 546f; zu möglichen Anwendungen in der Landwirtschaft J. H. Marshall, The Gospel of Luke [Exeter 1978] 597). Vergleichbar ist Epict. diss. 2, 4, 5: Ein Mann, dessen Vertrauen erschüttert ist (hier wegen Ehebruchs), müsse sich fragen, ob er nicht für die Gesellschaft so wertlos geworden sei, dass er wie K. (ὡς κόπριον) auf den Misthaufen geworfen werden könne (ἐπὶ κοπρίαν); vgl. Sir. 22, 1f, wo der Faule mit einem schmutzigen Stein u. einem Misthaufen (βόλβιτον κοπρίων) gleichgesetzt wird.

b. Symbolisch. Jesus erklärt Mc. 7, 18/23 (par. Mt. 15, 16/20) den *Jüngern, Nahrung (‚alles, was von außen kommt') könne den Menschen nicht verunreinigen, da sie nicht in das *Herz, sondern in den Magen u. den Abtritt (ἀφεδρών; Vulg.: secessus) gelange, während Worte (‚das, was aus dem Menschen herauskommt') andere Menschen verunreinigten (vgl. Sir. 27, 4 LXX: Wie beim Schütteln des Siebes Unrat [κοπρία; Vulg.: stercus] übrig bleibe, so zeige sich beim Sprechen des Menschen sein K. [σκύβαλα; Vulg.: aporia]). Die erste Aussage wird noch weiter ausgeführt durch den Zusatz καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα. Das Partizip καθαρίζων hat kein direktes Bezugswort u. wurde daher entweder mit der ‚Ausscheidung, die sich im Abtritt von selber reinigen würde' oder mit ἀφεδρῶνα verbunden (J. Gnilka, Das Ev. nach

Mc. = EvKathKomm 2, 1 [1978] 285). Nicht unmöglich erscheint eine Rückbeziehung auf den Menschen, der die Nahrung reinigt, indem sein Magen das Nützliche aufnimmt u. das Unnütze in den Abort gelangt (*Reinheit), während es abwegig ist, βρῶμα als ‚Exkrement' zu verstehen (ebd. 285_2). – Paulus hält ‚alles für K.' (σκύβαλα; Vulg.: stercora) im Vergleich zum Gewinn u. zur Erkenntnis Christi (Phil. 3, 8). Der von J. Gnilka, Der Philipperbrief[2] = HerdersKommNT 10, 3 (1976) 193_{49} angeführte Plautusvers Truc. 556 hat anderen Sinngehalt (vgl. Otto, Sprichw. 202 s. v. lutum nr. 5). Zu viel dürfte auch W. Schenk, Die Philipperbriefe des Paulus (1984) 265 in das Wort hineininterpretieren, während die ausführliche Darstellung bei F. Lang: ThWbNT 7 (1964) 446/8 u. bes. der Hinweis auf Philo sacr. Cain. et Abel. 109 für die Interpretation hilfreich ist: Philo erklärt, ‚die nichtgöttlichen Bestandteile beim Opfer sind als Unrat dem sterblichen Geschlecht zu überlassen'. Parallelen finden sich zudem im AT: *Gold u. Silber sind im Vergleich zur Weisheit Sand u. K. (Sap. 7, 9; πηλός LXX; Vulg.: lutum). Mit dem scharfen Wort σκύβαλα sowie weiteren Stilmitteln (Polyptoton, Anapher) wird die deutliche Abkehr von der früheren Möglichkeit zur Erlangung des Heils (Erfüllung des Gesetzes) drastisch formuliert; dieses Urteil musste in der kirchlichen Auslegung später gemildert werden (Lang aO. 447f mit Anm. 2; s. u. Sp. 796).

II. Exegese. a. Altes Testament. Die *Arche Noahs wurde in verschiedene Abteilungen gegliedert. Der unterste Teil, so dachte man, sei für die L. gedacht, ‚damit die Tiere u. vor allem die Menschen nicht durch den Gestank des K. belästigt werden' (PsEucher. [Claud. Turin., 9. Jh.] comm. in Gen. 1 [PL 50, 927; vgl. ClavisPL[3] 498 Anm.]; s. o. Sp. 789). Die Reinheitsvorschriften der atl. Gesetzesbücher werden in der Regel allegorisch gedeutet. Die Anweisung, den K. des Stieres zusammen mit seiner Haut, dem *Kopf usw. vor dem Lager an einem reinen Ort zu verbrennen (Lev. 4, 11f; o. Sp. 791), deutet Hesych v. Jerus. als Bild für den Opfertod Jesu am Kreuz: Golgotha ist der reine Ort; die einzelnen Körperteile des Stieres werden ebenfalls ausgedeutet, wobei der K. die Sünden der Menschen bezeichne (in Lev. comm. 1 [PG 93, 824f]). – Das Wort Gottes aus dem Mund des *Hesekiel, er werde das Land mit dem K. (προχωρήματα) des Pharao tränken (Hes. 32, 6), bezieht Origenes nicht körperlich (σωματικῶς) auf den Pharao; vielmehr wird die Ausscheidung des Widersachers, die voll von K. ist (ἡ σκυβαλώδης ἔκκρισις), die Erde tränken (frg. in Hes.: PG 17, 288). Der Prophet erhält von Gott den Auftrag, schmutziges *Brot zu essen, u. nach Bitte um Milderung dieses Geschickes gestattet Gott ihm, sein Brot auf Rinder-K. u. nicht auf Menschen-K. zu bereiten (Hes. 4, 13/5; o. Sp. 790). Hieronymus zufolge soll dieses Bild den schmerzhaft heilenden Gott zeigen, der wie ein *Arzt mit unangenehmen Mitteln zur Genesung beiträgt (ep. 40, 1). Gleichzeitig ist es ein Bild, das auf die Geschichte des Volkes Israel hinweist, das unter Heiden weilen soll. Das mildere Urteil, sein Brot auf Rinder-K. bereiten zu dürfen, meine, dass die Juden vom *Götzendienst der Heiden verschont blieben (in Hes. comm. 1, 4, 13/5 [CCL 75, 51f]); Joh. von Gaza versteht die Milderung als Zugeständnis an die Schwäche der Menschen (respons. 881 [SC 468, 278]). Dass nach dem Propheten Jesaja die von König Assur gefangenen Ägypter ‚mit aufgedecktem Gesäß' abgeführt werden, symbolisiert für Hieronymus die Schande Ägyptens u. dessen Untergang (nates, per quas stercus egeritur: in Jes. comm. 7, 20, 1/6 [CCL 73, 289]). Ps. 30 (31), 20/2 wird die künftige Herrlichkeit für Cassiodor unter anderem dadurch beschrieben, dass die Heiligen Gottes vor der conturbatio hominum geschützt würden; dies bedeute auch, dass die reine Wahrheit nicht durch schmutzige Gedanken beschädigt werde (expos. in Ps. 30, 22 [CCL 97, 271]). – Der in seiner Verzweiflung umfangene, gleichsam im K. liegende Hiob ist im Rahmen der Erklärung dieses atl. Buches u. darüber hinaus Thema der christl. Auslegung (vgl. zB. zu Job 30, 19 Iulian. Aecl. in Job 30, 19 [CCL 88, 82]). Sein geduldiges Ertragen der Schicksalsschläge u. Erniedrigungen zeichnet ihn aus (Ambr. interpell. Job et Dav. 2 [3], 2, 3 [CSEL 32, 2, 234f]; Joh. Cass. conl. 6, 10, 6 [ebd. 13, 2, 164f]). Hiob (vgl. Job 2, 8) diente manchen Kirchenvätern als Sinnbild u. Antitypos des leidenden Christus, der vom Tode auferstand. Nach dem Pilgerbericht der Egeria war die Stelle, an der angeblich Hiob auf dem Misthaufen saß, ein Wallfahrtsort (E. Dassmann, Art. Hiob: o. Bd. 15, 434; vgl. R. Brändle, Art. Joh. Chrysostomus I: o. Bd. 18, 492; M. Le Cour Grandmaison / B. Billet, Le

pèlerinages au fumier de Job et la date de la ‚Peregrinatio Aetheriae': RechScRel 48 [1960] 460/5). ‚Hiob auf dem Misthaufen' wird schon ab dem 3. Jh. verbreitetes Motiv in der Kunst (R. Budde, Art. Job: LexChrIkon 2 [1970] 412); dabei hat die Frau des Hiob, die sich die Nase zuhält, um den Geruch, der von ihrem Mann ausgeht, abzuwehren, möglicherweise Modell für eine ähnliche Geste in mittelalterl. Darstellungen der Martha bei der Auferweckung des Lazarus gestanden (V. Lassalle: RivStudLigur 37 [1971] 200/6). – Bei den Kopten scheint K. meist im konkreten Sinne verwendet worden zu sein. Die wenigen kopt. Wörter für K. finden sich entweder in Bibelübersetzungen oder in Zauber- bzw. medizinischen Rezepten (Crum, Dict. aO. [o. Sp. 766] 158a. 359a. 670b. 697b s. vv. mē oeik, sot, halmi, ho[e]ire; W. Vycichl, Dict. étym. de la langue copte [Leuven 1983] s. vv.). In einer griech.-kopt. Oden-Hs. aus dem 6. Jh. findet sich das Zitat von 1 Sam. 2, 8: [καὶ ἀπὸ κοπρ]ίας ἐγείρει [πτωχ]όν (W. Till / P. Sanz, Eine griech.-kopt. Oden-Hs. [Rom 1939] 68). Anspielungen auf dieses Bild findet man auch in kopt.-gnost. Nag-Hammadi-Texten, wo es heißt: ‚Wenn du mich auf dem Misthaufen (κοπρία) siehst, geh nicht weg u. lass mich nicht dort liegen' (P.-H. Poirier / W.-P. Funk, Le tonnerre, intellect parfait. NHC 6, 2 [Québec 1995] 182f). Das Bild vom Armen, der aufgerichtet wird, das bereits das NT im Magnificat beeinflusst hat, besaß auch für die Kirchenväter seinen Reiz; Ambrosius etwa schildert mit diesen Worten den Aufstieg der Mutter Konstantins d. Gr., *Helena, von einer ‚Wirtin' zur *Kaiserin (obit. Theod. 42 [CSEL 73, 393]; H. Heinen, Konstantins Mutter Helena. De stercore ad regnum: TrierZs 61 [1998] 227/40).

b. Neues Testament. Das Gleichnis vom Feigenbaum Lc. 13, 6/9 (s. o. Sp. 792) wendet Gregor v. Naz. auf den gläubigen, aber unerlösten oder sündigen Menschen an, der, wie der Winzer des Gleichnisses, Gott darum bittet, den *Baum (scil. seines eigenen Lebens) mit Mist zu umgeben, d. h. mit ‚Tränen, Seufzern, Anrufungen, Lagern auf dem Boden, Nachtwachen, Abhärtung (τῆξιν) der Seele u. des Körpers, Besserung durch Bekenntnis u. ehrloses Leben (τὴν δι' ἐξαγορεύσεως καὶ ἀτιμοτέρας ἀγωγῆς ἐπανόρθωσιν)', u. ihn so vor der ewigen Verdammnis zu retten (or. 40, 9 [SC 358, 214]). Gregor d. Gr. deutet das Gleichnis ebenfalls allegorisch: Der Mist seien die Sünden, vor allem der *Luxus (peccata … carnis stercora vocantur, in ev. 2 hom. 31, 5; vgl. 31, 8 [PL 76, 1229f. 1232]; s. u. Sp. 804/6). Eine ausführliche Auslegung erfährt das Gleichnis durch Ambr. in Lc. 7, 160/72 (CSEL 32, 4, 352/8): Der Feigenbaum symbolisiert die Synagoge; vielleicht ist Petrus der gute Gärtner, der hoffte, durch seine Berufung zur *Bekehrung der Juden diesem Baum noch Früchte zu entlocken. Ambrosius lobt die Leben spendende Kraft des Düngers: Aus Unfruchtbarem schaffe er Fruchtbares, aus Dörrem Lebendiges; auf ihm habe Hiob gesessen, als er versucht, aber nicht besiegt werden konnte. Erst als Hiob auf dem Misthaufen saß, habe der Teufel ihm nichts mehr abnehmen können. Andere, so Ambrosius, deuteten zwar den Feigenbaum als Bild für die Schlechtigkeit u. Verwerflichkeit (malitiae et inprobitatis figura: ebd. 171 [358]). Dies sei aber kein Widerspruch: Diese setzten lediglich das Allgemeine anstelle des Besonderen (pro specie genus eligunt: ebd. 172 [358]). – Die paulinische Abkehr von der Rechtfertigung durch eigene Leistung, ausgedrückt in der Formulierung ἅτινα ἦν μοι κέρδη … ἡγοῦμαι σκύβαλα (Phil. 3, 8; s. o. Sp. 793; vgl. Basil. reg. fus. 8, 2 [PG 31, 937]), wurde von manchen Kirchenvätern abgemildert. Da sich offenbar Häretiker (Manichäer u. Markioniten?) in ihrer Abkehr vom atl. Gesetz u. a. auf diese Stelle beriefen, musste deutlich gemacht werden, dass Paulus das Gesetz nicht absolut als K. verstand, sondern nur im Verhältnis zum Gewinn Christi. Der Ausdruck σκύβαλα sei daher nicht auf das Gesetz, sondern auf die κοσμικὰ πράγματα gemünzt. Gleichzeitig wird eine andere Interpretationsmöglichkeit eröffnet: Will man den Begriff σκύβαλα auf das Gesetz bezogen wissen, so kann man das Gesetz als Spreu auffassen, die für die Entstehung des Weizens unabdingbar ist (Joh. Chrys. in Phil. hom. 11, 1 [PG 62, 264f]; vgl. Theodrt. in Phil. comm. 3, 8 [PG 82, 580f]). Hieronymus stellt eine Verbindung zwischen dem prophetischen Wort des Hesekiel u. dem Pauluswort her: Das Brot des Hesekiel ist das Gesetz, das mit menschlichem K. beschmutzt ist; daher halte der Apostel die lucra legis u. die ‚Beachtung der früheren Vorschriften' im Vergleich zum Gewinn Christi für K. (in Hes. comm. 1, 4, 9/12 [CCL 75, 50f]).

III. Topos der Kritik. Unter Christen wird die Praxis fortgesetzt, Gegner durch skatolo-

gische Ausdrücke zu diskreditieren, eine Praxis, die durch Komödie, Satire u. Epigramm (s. o. Sp. 782/5), aber auch, in geringerem Maße, durch Redner vorgebildet war (vgl. Cic. Verr. 2, 2, 191. 3, 35. 4, 53; Q. Rosc. 20 u. ö.); vgl. I. Opelt, Die Polemik in der christl. lat. Literatur von Tertullian bis Augustin (1980) Reg. 2 s. v. caenum; stercus.

a. Antiheidnisch. 1. Apologetik. Clemens v. Alex. weist darauf hin, dass die Römer die von ihnen am meisten verehrte Göttin Tyche (*Fortuna) ausgerechnet auf der L. verehrten, einem Ort, den man offenbar als ihrer würdig erachte (protr. 51, 1; vgl. Tert. pall. 4, 7; apol. 13, 4; PsAthan. virginit. 13 [TU 29, 2a, 47f]; H. Herter, Art. Haus I: o. Bd. 13, 793; Radermacher 239; Latte, Röm. Rel. 208). Kritik an der Ehrfurcht vor den Exkrementen u. Ausscheidungen bei Nichtchristen, vor allem Ägyptern, ist auch sonst ein beliebtes Thema; u. a. warfen die christl. Schriftsteller den Ägyptern vor, den crepitus ventris nicht nur personifiziert, sondern auch vergöttlicht zu haben (PsClem. Rom. recogn. 20, 3 [GCS PsClem. Rom. 2, 176]; Min. Fel. Oct. 28, 9; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 10, 1; Clem. Alex. paed. 3, 4, 2/4; Orig. c. Cels. 5, 35; Hieron. in Jes. comm. 13, 46, 1f [CCL 73A, 516]; Act. Apollon. 20f [94/6 Musurillo]; Act. Pisur.: 128 Hyvernat; A. Lallemand, Art. Gewürz: o. Bd. 10, 1204f). Nach Clemens v. Alex. ist es den Heiden möglich, von den Vögeln zu lernen: Sie beschmutzen die Götterbilder des *Asklepios, des Zeus u. der *Athena u. belegen so, dass man gefühllosen Stoff nicht anbeten darf (protr. 51, 4; vgl. Theophil. Ant. ad Autol. 2, 2; H. Funke, Art. Götterbild: o. Bd. 11, 789f). – Gregor v. Naz. zitiert im Rahmen eines nach den Vorstellungen des Kaisers *Iulianus ausgearbeiteten Lehrplanes einen Zeus-Hymnus des ‚Orpheus‘: Der ‚höchste Gott‘ wird gepriesen als der, der ‚eingebettet ist in K. von Schafen, Pferden u. Maultieren‘ (εἰλυμένε κόπρῳ, ὅση τε μηλείη, ὅση τε ἵππων, ὅση τε ἡμιόνων). Damit, so Gregor, werde offenbar auf die schöpferische Kraft des Gottes abgehoben (or. 4, 115 [SC 309, 274/6]; PsOrph. frg. 289 Abel); Philostrat, der her.: 2, 162 Kayser ebenfalls diesen Text zitiert, schreibt ihn dem (Athener?) Pamphos zu (vgl. Ch. A. Lobeck, Aglaophamus [1829] 1, 745/7; J. Bernardi: SC 309 [Paris 1983] 275_{6f}; zu Pamphos bei Gregor v. Naz. A. Breitenbach: WürzbJbb 24 [2000] 123/37); ähnlich bezeichnet Arnobius den *Liber als faeculentae hilaritatis dator (nat. 3, 33 [190 Marchesi]). – Gegen Abergläubische (Nemeciani) wendet sich Commodian: Ein einziger reiche aus, um alle anderen Bürger mit K. zu beschmieren (incopriare), indem er sie um sich schare u. sich einen hörigen Anhängerkreis verschaffe (inst. 1, 19 [CCL 128, 15f]).

2. Verhöhnung u. Strafe. Julian, der Onkel des Kaisers *Iulianus u. Statthalter des Ostens (A. Hähnle, Art. Iulianos nr. 39: PW 10, 1 [1918] 94f), musste wegen der Schändung eines Altares, möglicherweise in dem Heiligtum des Märtyrers Babylas, eine göttliche Strafe erleiden: Seinen K. konnte er nicht mehr durch die dafür vorgesehenen Organe ausscheiden, sondern nur noch durch seinen Mund, das Werkzeug der Asebie (Theodrt. h. e. 3, 12, 2/4). Für Viktor v. Vita scheint es Teil des Martyriums verfolgter Christen in Africa gewesen zu sein, dass sie in ihren eigenen Exkrementen verharren mussten (2, 32 [MG AA 3, 20]). – Die künstlerisch anspruchsvollen Schriften des Cyprian kann, so Laktanz, nur ein Christ schätzen; da den Heiden dies verwehrt ist, haben sie den Bischof aus Karthago, inmutata una littera, als Coprianus beschimpft (inst. 5, 1, 26f).

b. Antijüdisch. Augustinus zufolge hat Paulus, der einst die Christen verfolgt u. so die Rechtfertigung durch das ‚Gesetz‘ verteidigt hat, nach seiner Bekehrung den jüd. Glauben als ‚damna et stercora‘ bewertet (c. Secund. 26 [CSEL 25, 2, 946]; zu Phil. 3, 8 s. o. Sp. 793. 796). Im ‚Gottesstaat‘ interpretiert Augustin den Spruch der Hanna, der Herr richte den Schwachen aus dem K. (de stercore) wieder auf (1 Sam. 2, 8; vgl. Ps. 113, 7; Lc. 1, 52), auf den Paulussatz hin: Der K. sind die jüd. Verfolger (civ. D. 17, 4, 160/7). – Ein Jude, der nach dem Bericht des Arculfus von einem Marienbild in Kpel erfahren hatte, entfernte die Ikone von ihrem Ort, brachte sie in eine (öffentliche?) L., warf sie in den K. u. entleerte sich über dem Bild (zu innerchristlichen Parallelen s. u. Sp. 799f. 802). Ein frommer Christ, der von dem Vorgang Kenntnis erlangte, entfernte das Bild aus der L., reinigte es u. brachte es an seinen Ehrenplatz zurück. Aus diesem Bildnis floss ‚immer‘ Öl, was Arculfus mit eigenen Augen gesehen habe (Adamn. loc. sanct. 3, 5 [CCL 175, 233f]). Zu in arabischer Literatur tradierten Berichten, die Christen hätten aus Schikane auf dem Tempelberg in Jerusalem einen

Misthaufen errichtet, O. Livne-Kafri, Christian attitudes reflected in the Muslim lit.: ProchOrChr 54 (2004) 356; J. Prawer: Cathedra 17 (1980) 51.

c. Innerchristlich. 1. Doketismus. Clemens v. Alex. schließt sich der Behauptung des Valentinus an, Jesus habe keinen Stuhlgang verrichten müssen, da sein Körper in vollkommenem Gleichgewicht gewesen sei (strom. 3, 59; vgl. PsBasil. ep. 366 [3, 229 Court.]; Ch. Markschies, Valentinus Gnosticus? [1992] 83/117; zur fehlenden Verdauung bei Engeln Arnob. iun. comm. in Ps. 77 [CCL 25, 113]: non habens putentes atque stercoreas digestiones). Der alex. Kirchenlehrer nimmt hier Aussagen eines bereits verurteilten Christen in Dienst, um eine andere Irrlehre, den Doketismus, zu widerlegen, was nach späterer Interpretation auch das Motiv Jesu gewesen sei, Nahrung zu sich zu nehmen (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 359; Markschies aO. 98).

2. Markion. Tertullian wirft Markion vor, das wunderbare Geheimnis der Geburt in den Schmutz zu ziehen. Der Mutterleib, der Jesus geboren habe, gelte ihm, Markion, als cloaca (adv. Marc. 3, 11, 7 [SC 399, 114/6]; vgl. aber ebd. 4, 21, 11 [SC 456, 274]: non ... per Corporis cloacam effusus ad terram; vgl. u. Sp. 807).

3. Arius u. Arianer. (P. Maraval: SC 477 [Paris 2004] 254_1 [Lit.]; G. Marasco, La preghiera di Alessandro di Cpoli e la morte di Ario: Studi sull'Or. crist. 3, 2 [1999] 201/9; J. Schamp: Byzant 57 [1987] 387/90; A. Leroy-Molinghen: ebd. 38 [1968] 105/11.) – Häufig wird die Erzählung, Arius sei in einer L. gestorben, in Beziehung zu seiner als häretisch verworfenen Lehre gesetzt; für eine solche Topik findet man Parallelen in der kaiserzeitl. Literatur, vgl. W. Schmid: o. Bd. 5, 770 zu Epikur, der dem *Alexander v. Abonu Teichos des Lukian zufolge in der Unterwelt im K. liege. Die Tradition über den Tod des Arius beginnt offenbar mit Berichten des Athanasius v. Alex. (ad Serap. de mort. Ar. 3, 3 [2, 1, 179 Opitz]), der den plötzlichen Tod des Arius als Gottesurteil interpretiert, das auch eine Teilnahme des Häretikers an der Eucharistie nach seinem (für Athanasius geheuchelten) Bekenntnis zur Orthodoxie verhinderte (ep. ad episc. Aeg. et Lib. 19 [PG 25, 581]). Epiphanios v. Salamis meint, der übel riechende Ort entspreche der unreinen Lehre des Arius (haer. 69, 10 [GCS Epiph. 3, 160]). Bei den späteren Kirchenhistorikern ist der Vorgang recht breit ausgeführt (Socr. h. e. 1, 38, 7/10 par. Soz. h. e. 2, 29f). Überhaupt dienen K. u. L. der Beleidigung besonders des Arius u. der *Arianer: Sie redeten, so Athanasius, als ob sie aus dem Mist seien (sent. Dionys. 23, 1 [2, 1, 62 Opitz]; ad Afr. 6 [PG 26, 1040]). – In der ausgehenden Antike wurden katholische Christen unter arianischen Herrschern notfalls zwangswiedergetauft. Dabei gab es auch Fälle, in denen sich die Betroffenen angeblich nicht anders in der Lage sahen, ihren Abscheu gegen die arianische Taufe zu äußern, als durch Verunreinigung des Taufwassers mit K. (fluxu ventris; nach Greg. Tur. hist. Franc 2, 2 [MG Script. rer. Mer. 1, 1^2, 39f] unter dem Vandalenkönig Thrasamund). Ähnliche Vorkommnisse gab es in Spanien: Im Auftrag ihres eigenen Ehemannes, des Westgotenkönigs Amalarich, soll seine Frau Chlothilde propter fidem catholicam beim Betreten der Kirche mit allerlei Dreck u. K. beworfen worden sein (ebd. 3, 10 [106f]).

4. Mani u. Manichäer. Ephräm der Syrer wirft Mani vor, gelehrt zu haben, aus der Haut der *Archonten seien die Himmel, aus ihrem K. die Erde u. aus ihren Knochen die Berge entstanden (C. W. Mitchell / A. A. Bevan / F. C. Burkitt [Hrsg.], S. Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan [London 1912/21] 1, xxxiii/v [engl.]. 11/3 [syr.]; 2, cviii [engl.]. 228 [syr.]; E. Beck, Ephräms Polemik gegen Mani u. die Manichäer = CSCO 391 / Subs. 55 [Louvain 1978] 49). Es ist allerdings merkwürdig, dass diese ungewöhnliche Aussage nie von Häresiologen in ihrer Polemik gegen die Manichäer aufgegriffen wurde, so dass wohl seitens des modernen Übersetzers eine falsche Vokalisierung von syr. prt' als pertā (‚Exkrement') statt des richtigen prātā (‚Fragmente, Stücke') vorliegt (M. Tardieu: ZsDtMorgGes 103 [1980] 340f; S. N. C. Lieu, Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East [Leiden 1994] 279). Die Manichäer gelten allerdings dem Athanasius-Kreis als τρυγιοὶ τῶν κακῶν (PsAthan. adv. omn. haer. 7 [PG 28, 513; ClavisPG 2251]).

5. Andere. Für Gregor v. Nyssa zählt *Eunomios zum Abschaum (adv. Eunom. 2, 445 [GregNyssOp 1, 356]). Der Pelagianer Julianus hatte offenbar früheren Bischöfen u. Kirchenlehrern vorgeworfen, sie stammten ‚aus dem plebeiischen K. der Handwerker' (de

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum" sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Die im „Jahrbuch" erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-0525-7 (RAC Lieferung 165/166)

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 167

Kot [Forts.] – Krankenöl



2006

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

plebeia faece sellulariorum), einen Vorwurf, den Augustinus für zahlreiche frühchristl. Theologen nicht gelten lässt (c. Iulian. 2, 37 [PG 44, 700]; zum Ausdruck vgl. Cic. Pis. 9). – Augustinus zitiert wiederholt die (donatistische) Synode v. Bagai vJ. 394, auf der diejenigen, die einen Maximianus geweiht hatten, verurteilt wurden, da sie ‚in unheilvoller verderblicher Arbeit das schmutzige Gefäß mit allem aufgesammelten K. zusammengeklebt' hätten (funesto opere perditionis vas sordidum collecta faeculentia glutinarunt; Aug. c. Cresc. 3, 22. 25. 59; 4, 5 u. ö. [CSEL 52, 429. 431. 465. 502f]; ep. 108, 6 [ebd. 34, 618f]; zum kirchenhist. Kontext S. Lancel, Art. Byzacena: RAC Suppl. 2, 251f). – Die Teile im Werk des Tyconius, die nach Ansicht Cassiodors donatistisch sind, ‚vermischen' die Wahrheit ‚mit dem K. seiner (scil. des Tyconius) vergifteten Lehre' (quaedam … venenosi dogmatis sui fecilentia permiscuit, inst. 1, 9, 3 [33 Mynors]). Dies trifft sich mit anderen seiner Äußerungen, die dem Leser nahelegen, nach dem Diktum ‚aurum in stercore quaero' auch bei der Lektüre des Origenes zu verfahren (ebd. 1, 1, 8 [14f Myn.]; vgl. Apon. in Cant. expos. 8, 53 [CCL 19, 204]; Aug. c. Iulian. op. imperf. 1, 45 [CSEL 85, 1, 31f]; s. o. Sp. 785; Ermenreich v. Ellwangen [ca. 814/74], Bischof v. Passau, rechtfertigte mit diesem Sprichwort die Benutzung nichtchristlicher Autoren; vgl. W. Suerbaum, Ein heidn. Klassiker als ‚Dünger' christlicher Bildung: Panchaia, Festschr. K. Thraede = JbAC ErgBd. 22 [1995] 238/50; weitere Belege bei G. Folliet, La fortune du dit de Virgile ‚Aurum colligere de stercore' dans la littérature chrétienne: SacrErud 41 [2002] 31/53; P. Hamblenne: Hommages à C. Deroux 2 [Bruxelles 2002] 206/15). – In den Origenismus-Streitigkeiten zwischen Joh. v. Jerusalem u. Hieronymus spielte die Körperlichkeit des Menschen, vor allem bei der Auferstehung, eine große Rolle: Während das Geschlecht bei der Auferstehung beibehalten werde, wendet Hieronymus gegen die Frage, ob denn auch Nahrung, Verdauung u. Ausscheidung beim auferstandenen Menschen zu erwarten seien, ein, Gottes Allmacht könne einen Leib schaffen, der dieser Bedürfnisse entbehre (adv. Joh. Hieros. 25/32 [PL 23, 392/401]). – Gegen Priszillianer wendet sich Papst Leo d. Gr. (?) in einem Brief an den Bischof Turribius: Eine Auswahl der schmutzigsten Teile aller Häresien seien in der Lehre dieser Gruppe zusammengekommen, u. sie hätten sich aus dem ganzen K. der irdischen Vermutungen eine Schlammbrühe zusammengebraut (de omni terrenarum opinionum luto multiplicem sibi faeculentiam conmiscuerunt: Leo M. [?] ep. 15 praef. [J. Jiménez Delgado (Hrsg.): Helmántica 13 (1962) 274]). – Ennodius lässt in seinem Werk für den röm. Bischof Symmachus den Apostel Petrus ganz allgemein dazu raten, die verschiedenen Irrtümer, die der Mensch gerne mit seinen kotbeschmierten Armen aufgrund der Neigung zur Sünde umfasst, gar nicht erst zu erwähnen (opusc. 2 [CSEL 6, 323]). – Ein unrechtmäßig geweihter Patriarch von Alexandrien wird mit seinen Mitverschwörern zur Strafe in eine L. geschickt (Joh. Eph. h. e. 3, 4, 41 [CSCO 105 / Syr. 55, 166/8]). Zu Bildern von ‚Häretikern', die in Kpel den Fußboden öffentlicher L. deckten, J. Kollwitz, Art. Bild III: o. Bd. 2, 327f.

IV. Mönchtum. In Berichten über Einsiedler u. Mönche sowie über das Klosterleben spielen Exkremente u. der Umgang mit den menschlichen Bedürfnissen eine große Rolle. Der Einsiedler Jakobos aus der Kyrrhestike besorgt alle Tätigkeiten vor den Augen der Passanten. Besonders erwähnenswert erscheint Theodoret dabei, dass er sogar seinen Stuhlgang öffentlich verrichtet (τὰς τῶν περιττομάτων ἐκκρίσεις, hist. rel. 21, 5 [SC 257, 76]; zur Person A. Breitenbach / S. Ristow: o. Sp. 269f). Auch dass ein Mönch regelmäßig L. reinigt, wird als besondere Demutsgeste erwähnt (Joh. Eph. vit. beat. orient. 33 [PO 18, 594]). Symeon der Narr (6. Jh.) verrichtete seine Notdurft coram publico, um seine Verachtung weltlicher Sitten u. zugleich seine Verbundenheit mit der Natur zu demonstrieren (Leont. Neapol. vit. Sym.: 82, 13/7 Festugière / Rydén [BHG 1677]; vgl. D. Krueger, The Life of Symeon the Fool and the Cynic tradition: JournEarlChrStud 1 [1993] 423/42; ders., Symeon the holy fool [Berkeley 1996] 93/6). Weil er nackt war, schlief der hl. Prokopios der Wärme wegen auf einem Misthaufen (Joh. Eph. vit. beat. orient. 52 [PO 19, 173f]). – Im kopt. Ägypten gab es einen papsot (‚der, der dem Mist gehört') u. einen eftalo sot (‚der, der den Mist aufládt'), Bezeichnungen wohl für Mönche, die sich um den Mist der Lasttiere kümmerten, der aufgesammelt u. evtl. getrocknet als Brennmaterial verwertet wurde (J. E. Quibell, Excavations at Saqqara [Le Caire

1912] nr. 227, 18; 302, 10; 322, 4; vgl. C. Wietheger, Das Jeremias-Kloster [1992]). – Ein Mönch hat den Innenbereich des Klosters Deir el-Bahri mit K. (seinem eigenen oder dem eines Tieres?) besudelt. Der Wiederholungsfall wird mit Vertreibung aus der Gemeinschaft u. anderen Strafen coram publico geahndet (W. E. Crum, Coptic ostraca [London 1902] 12 nr. 294). – Ein unlängst südlich von Alexandria archäologisch erfasster Komplex diente wohl als *Herberge oder *Krankenhaus u. verfügt über eine L. (A. Abdal-Fatah / P. Grossmann: BullSocArchCopte 39 [2000] 36f; vgl. P. Grossmann, Art. Kopten III: o. Sp. 557/60). – Dienst an den Exkrementen in einem Kloster kann auch als Strafe oder als Druckmittel zur ‚Bekehrung' dienen (vgl. Joh. Eph. h. e. 3, 2, 12 [CSCO 106 / Syr. 55, 52f]).

V. Kopronyme. Sie begegnen besonders im monastischen Bereich: Ein Copres genannter Mönch war eifriger Gegner der Manichäer in Hermopolis Magna (Rufin. hist. mon. 9 [PTS 34, 311/21]), ein anderer Kopres Bote des pachomischen Mönches Theodoros in Ägypten (Ammon. Aeg. ep. 2 [SubsHag 19, 97]). Nur in einem einzigen Fall wird eindeutig mit dem Namen Kopris Bezug auf eine bestimmte Herkunft genommen: Ein auf einer κοπρία geborenes Findelkind erhält von Mönchen den Namen Κόπρις. Trotz seiner niedrigen Herkunft wurde er Heiliger (Synax. Cpol. 24. IX. [75/8 Delehaye]; S. Gero, Byzantine iconoclasm during the reign of Constantine V = CSCO 384 / Subs. 52 [Louvain 1977] 175). Auch lateinischsprachige Christen scheuten nicht sog. Demutsnamen wie Stercus, Stercorius u. Stercora (H. Leclercq, Art. Noms humiliants: DACL 7, 1, 745). Eher handelte es sich jedoch um ursprüngliche Spott- bzw. Schimpfnamen, die sich in bestimmten Familien einbürgerten. Ihre angebliche Beliebtheit bei Christen ist ein statistischer Trugschluss. Wie bei ihren griech. Äquivalenten (s. o. Sp. 787f) fehlt jeder Nachweis über die angebliche Herkunft der Personen mit solchen Namen (I. Kajanto, On the problem of names of humility in early Christian epigraphy: Arctos 3 [1962] 45/53; E. Reisch, Art. Copres; Coprianus; Coprilla; Coprithis: ThesLL Onom. [1907/1913] 588; D. Mazzoleni, Art. Onomastica: DizPatrAntCrist 2 [1983] 2478/80). Der Name eines african. Bischofs Pirasius (um 484) soll vom hebr. paraš herrühren; Mowat aO. (o. Sp. 790) 361f legt diesem Wort die Bedeutung ‚K.' bei, die sich offenbar im AT nicht findet (H. Niehr: ThWbAT 6 [1989] 782/7). In Oxyrhynchos ist Anfang des 6. Jh. das Kloster eines gewissen Abba Kopreous belegt (POxy. 1890, 7; P. Barisson: Aegyptus 18 [1938] 78f). Kopronyme berühmter Namensträger sind oft Spottnamen. Kaiser Konstantin V (741/75) wird von byzantinischen Chronisten wegen seines Ikonoklasmus u. seiner vermeintlich antichristl. Maßnahmen mit dem Spottnamen Kaballinos (καβαλλῖνα, ‚Pferdemist') oder Kopronymos (Const. Porph. them. 6, 35 [91 Pertusi]) versehen. Es handelt sich um Anspielungen auf ihm unterstellte koprophile Neigung sowie die Erzählung von der angeblichen Besudelung des *Baptisteriums während seiner Taufe (Theophan. Conf. chron. zJ. 718/19 [1, 400, 7/13 de Boor]; A. Lombard, Constantin V, empereur des Romains [Paris 1902] 12f; Gero aO. 169/75). – Im kopt. Bereich erscheint zweimal der Ortsname Plal(n)hoire (W. Crum / H. Bell, Wadi Sarga [Hauniae 1922] nr. 90, 9; 139, 4f). – *Borborianer oder Borboriten waren Angehörige einer gnost. innerchristl. Kultgemeinschaft, die von Außenstehenden ihren Namen erhielten (wegen der βορβορώδης κακανοία); vgl. L. Fendt: o. Bd. 2, 510/3. Stercoranisten (oder Stercorarier) hießen in späterer Zeit diejenigen, die lehrten, die Eucharistie werde wie andere Nahrung verdaut u. ausgeschieden. Der Streit um den Stercorianismus begann 831 nC. anlässlich der Publikation von De corpore et sanguine Domini des Paschasius Radbertus, der selbst diese Bezeichnung noch nicht verwendet: frivolum est ergo, sicuti in eodem apocripho libro legitur, in hoc mysterio cogitare de stercore, ne commisceatur in digestione alterius cybi (20 [CCM 16, 107]; Bourke 46f; Du-Cange, Gloss. Lat. s. v. Stercoranistae; vgl. H. Jorissen: LThK^3 9 [2000] 990). Tertullian schlägt in seiner Schrift gegen Valentinian als Sektennamen für seine Gegner ein Kopronym vor (adv. Val. 8, 4 [SC 280, 98]: Stercolae, von der Gottheit Sterculus, oder Sterceiae; vgl. I. Kajanto, The Latin cognomina [Helsinki 1965] 216. 246).

VI. Ethik. a. Luxuskritik. Clemens v. Alex. weist im ethischen Regelwerk des ‚Erziehers' auf ein Maßhalten in der *Ernährung hin; gleichzeitig soll das *Essen stets mit Bewegung verbunden sein. Dies sei nicht nur für sich genommen empfehlenswert, es

führe auch zu einer optimalen Verdauung u. Ausscheidung, Aussagen, die zum Konzept des Clemens passen, moralisch-ethische Regeln auch durch praktische u. vor allem medizinische Argumentation nachvollziehbar zu machen (paed. 3, 11, 65; vgl. 2, 1, 1. 14; A. Breitenbach, Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische u. physiolog. Argumentation im ‚Paidagogos' des Klem. v. Alex.: JbAC 45 [2002] 24/49). Übermäßiger Verzehr von Nahrung sei nicht dem Menschen, sondern unreinen Wesen gemäß; dies belegen ihm Platon u. ‚die Aborte (κοπρῶνες), in die unsere Mägen die Überreste des Essens ausscheiden' (paed. 3, 7, 37; vgl. 2, 1, 4. 7, 60). Übermäßiger Luxus gilt Clemens als ‚Rühren im K. des Lebens' (3, 4, 30; vgl. Plut. curios. 3, 516D; Fulg. expos. Verg.: 98, 20/2 Helm). Auch Joh. Chrysostomos wendet sich gegen Völlerei; über das nötige Maß hinaus zu essen, sei eine Vermehrung des K. (κόπρου πλεονασμός). Was über die nötige Nahrung hinausgeht, ist nicht mehr Nahrung, sondern ein Mehr an K. (κόπρος πλείων, in 1 Tim. hom. 13, 4 [PG 62, 569f]; vgl. in Mt. hom. 70 [71], 4 [58, 659f]; R. Arbesmann, Art. Gefräßigkeit: o. Bd. 9, 370/89). Beide Autoren wettern heftig gegen die Benutzung wertvoller Gefäße, in die die Notdurft verrichtet wird: Clemens wünscht sich, Reiche hielten Edelmetalle insgesamt des K. würdig, u. Joh. Chrysostomos fragt verwundert, ob solche Menschen K. für so wertvoll halten, dass er mit Silber aufgefangen werden müsse (Clem. Alex. paed. 2, 3, 39; Joh. Chrys. in Col. hom. 7, 5 [PG 62, 349]; weitere Belege: Herter 633f). Diese Beurteilung findet sich in der gesamten christl. Literatur der Spätantike (zB. Greg. Naz. or. 38, 5 [SC 358, 112]).

b. Unzucht, Trunkenheit, Besitz. Unzucht wird von Christen stets verdammt. Ein Bordell gilt Tertullian als L., dessen Wirtin als latrinarum antistes (pall. 4, 10; vgl. A. Gerlo, Q. S. Fl. Tertullianus de Pallio 2 [Wetteren 1940] 158); ähnlich äußert sich Cyprian (ep. 55, 26 [CSEL 3, 2, 644]; *Dirne). Origenes, der sich gegen des Kelsos Vergleich von Christen u. Juden mit ‚Würmern u. Fröschen' verwahrt, vergleicht jedoch diejenigen, die Unzucht treiben, mit ‚Würmern im K.' (c. Cels. 4, 25f; vgl. o. Bd. 3, 1202). Klage wird auch darüber geführt, dass ein Mann, der mit vielen Sklavinnen verkehrt u. sich so gleichsam in der libidinis cloaca herumtreibt, keine Strafe wegen Hurerei zu befürchten hat (PsAug. serm. 288, 3 [PL 39, 2290]). – Trunksucht wird ebenfalls mit K. u. L. verglichen: Solange noch Zeit zur Umkehr ist, heißt es, sollten die, die diesem Laster verfallen sind, sich mit Gottes Hilfe aus dem K. oder der cloaca ebrietatis aufrichten (ebd. 294, 6 [2305f]). – Joh. Chrysostomos gilt Besitz als verderblich wie K.: ‚Was ist Gold anderes als K. (πηλός)? Was Silber anderes als Spreu? Wie Spreu entzündet es die Flamme der Begierde, u. wie K. verdirbt das Gold den, der es besitzt' (in Mt. hom. 39 [40], 3 [PG 57, 437]). – Ganz allgemein weist Sidonius Apollinaris den impudici Charaktereigenschaften zu, die er mit denen des Gnatho aus der *Komödie gleichsetzt. Die sehr ausführliche Darstellung weist einige skatologische Anspielungen auf (ep. 3, 13 [MG AA 8, 49/51], zB. 3, 13, 4: faeculentiae omnino par cloacali, quae quo plus commota, plus fetida est).

VII. Sinnbild. Sehr häufig wird K. im übertragenen Sinn gebraucht: Für *Hermas ist die Reinigung des Platzes um den Turm von K. (τὰ κόπρια) durch Besen u. anschließende *Besprengung mit Wasser Sinnbild für Buße u. Vorbereitung des Heiles (sim. 9, 10, 3; N. Brox, Der Hirt des Hermas [1991] 405. 496f). Durch die Menschwerdung Jesu u. die Taufe wird das (menschliche) Fleisch gewandelt; es taucht nun aus klarem Wasser u. reinem Geist auf u. ersteht nicht mehr aus dem Dreck des Samens u. dem K. der *Lust (non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, Tert. pud. 6, 16 [SC 394, 174]). Wer Christ ist, ist aus der L. des Heidentums erhoben worden (Commod. instr. 2, 16 [20], 1/3 [CCL 128, 55]). Doch im Rahmen der Taufe finden sich auch Feuer u. Axt (vgl. Mt. 3, 10): Die Axt bedeutet das Herausschneiden der unheilbar kranken Seele, u. zwar ‚nach der Düngung' (Greg. Naz. or. 39, 15 [SC 358, 184]; vgl. Lc. 13, 6/9; o. Sp. 792. 795f). – Der Sündenfall des ersten Menschen wird mit dem Sturz eines Menschen in K. (βόρβορος) verglichen; wie Adam, so verändert der so Verunglückte vollkommen sein Äußeres u. wird selbst für die, die ihn eigentlich kennen, zu einem Unbekannten (Greg. Nyss. virg. 12 [GregNyssOp 8, 1, 299]; zum Bild vgl. adv. Eunom. 1, 30 [ebd. 1, 31]). Die verlorene Drachme des Evangeliums (Lc. 15, 8) steht als Sinnbild für die Gottheit, die durch den K. der Sünde u. Trümmersteine der Leidenschaft verdeckt ist (Rufin. Greg. Naz. or. 2, 14 [CSEL 46, 1, 102]; vgl. das Original Greg.

Naz. or. 38, 14 [SC 358, 136]). – K. u. Schmutz stehen gelegentlich als Sinnbild für den Mutterleib, in dem der Mensch entsteht, vor allem für den Schoß, der Christus getragen hat (Orig. in Lc. hom. 14 [GCS Orig. 9, 90]: terrenae faecis patiebatur angustias; vgl. o. Sp. 799; o. Bd. 13, 634). – Verbreitet ist auch die Antithese zwischen möglichen Irrtümern von Kirchenlehrern u. christlichen (apokryphen) Schriften, die mit K. gleichgesetzt werden, auf der einen Seite u. den Lehren der Kirche, die wie Salböl, Gold u. Edelstein glänzen, auf der anderen Seite (zB. Hieron. ep. 107, 12; Theophil. Alex. ep. 17 = Hieron. ep. 98, 22 [ClavisPG 2586]). Commodian wendet sich gegen seine christl. Zeitgenossen, indem er ihnen vorwirft, keiner kümmere sich um das Wesentliche; im Gegenteil: qui Deum sequitur, copria iudicatur ab ipsis (apol. 611f [CCL 128, 95]). In diese Richtung scheint auch Salvian v. Marseille zu deuten; er sagt, der Name ‚Christ' sei ohne christliches Verhalten irrelevant, u. zitiert zur Veranschaulichung eine anonyme Quelle: quid est dignitas in indigno nisi ornamentum in luto (gubern. 4, 1, 1 [SC 220, 232]; zum sprichwörtlichen Charakter vgl. o. Sp. 785; Loth aO. [o. Sp. 790] 810). – Sedes stercoraria (oder stercorata) war die Bezeichnung für einen zeremoniellen Stein, auf den der zum röm. Papst Erwählte erhoben wurde. Die Bezeichnung wurde vom Gebet der Hanna hergeleitet (1 Sam. 2, 8) u. sollte den Papst zur Demut ermahnen (A. Paravicini Bagliani, Der Leib des Papstes [1997] 56f; B. Schimmelpfennig, Die Zeremonienbücher der röm. Kurie im MA [1973] 348; DuCange, Gloss. Lat. s. v. stercoraria).

VIII. Der menschliche Körper. Während K. als Sinnbild naturgemäß meist negativ konnotiert ist, kann er aber auch im Rahmen der Schilderung des Verdauungsvorgangs die gute Einrichtung der Schöpfung demonstrieren (vgl. Aug. vera rel. 208f [CSEL 77, 53f]). Der Schöpfer hat den Menschen so geschaffen, dass die unterschiedlichen Körperteile jeweils Überflüssiges nach außen absondern (zB. Clem. Alex. paed. 2, 87, 1; Nemes. Emes. nat. hom. 23 [83 Morani]; vgl. Melet. Mon. nat. hom.: PG 64, 1128]). Für die Manichäer freilich ist der Körper eine Last; er vergeht u. setzt Gerüche frei, die man im Leben schon im Geruch des K. u. des *Harns wahrnimmt (Paul. Pers. disp. 2 [PG 88, 545]). – Hieronymus spricht eine Diskussion an, die bei den Stoikern geführt werde: Sie seien der Ansicht, es gebe viele Handlungen, die zwar schändlich seien, aber mit ehrbaren Wörtern benannt würden, wie etwa ‚Ehebruch' (adulterium) oder ‚Mord' (homicidium). Auf der anderen Seite gebe es Vorgänge, die zwar natürlich seien, aber durch die jeweiligen Ausdrücke hässlich erscheinen, wie ‚Kinder zeugen' (liberos procreare), ‚Blähungen laut ablassen' (inflationem ventris crepitu digerere) oder ‚die Notdurft verrichten' (alvum relevare stercore). Auch Christen müssen dem gelegentlich Rechnung tragen (in Jes. comm. 13, 47, 1. 3 [CCL 73A, 522]).

IX. Magie, Aberglaube u. Medizin. Dem sog. Arab. Kindheits-Evangelium zufolge ging von den Windeln Jesu bzw. von dem Wasser, in dem man sie reinigte, wunderbare Heilkraft aus; die Ausscheidungen des Heilands wurden offensichtlich als eine Art Universalmittel mit allgemein wunderwirkenden Eigenschaften angesehen. So gab zB. Maria den Weisen aus dem Morgenland eine Windel des Heilands. Sie nahmen die Windel mit nach Hause u. beteten sie an (Arab. Kindheitsev. 8 [314 Santos Otero[3]]). Maria wusch die Windeln u. hing sie zum Trocknen auf. Ein Knabe, der vom Teufel besessen war, nahm eine von ihnen herunter u. legte sie auf seinen *Kopf: Sogleich war er geheilt (ebd. 11 [315f]). Auf der Rückreise aus Ägypten hatte eine vom Christuskind geheilte Frau das Kind gewaschen u. das Wasser aufbewahrt. Ein vom *Aussatz befallenes Mädchen wurde mit diesem Wasser besprengt u. war sofort geheilt (ebd. 17 [318]); vgl. zum Phänomen N. Brox, Magie u. Aberglaube an den Anfängen des Christentums: TrierTheolZs 83 (1974) 157/80. – Auch der Zusammenhang von Mantik u. K. erscheint im Christentum: Im K. zu sitzen, bedeutet einen leidvollen Lebensweg (Germanos v. Kpel [8. Jh.]: F. Drexl, Das Traumbuch des Patriarchen Germanos: Laographia 8 [1923] 439, 104), K. zu essen schuldhaft erworbenen Gewinn (Anonymes Traumbuch 203 [F. Drexl, Das anonyme Traumbuch des Cod. Paris gr. 2511: ebd. 7 (1921) 362]). – Die Vita des Andreas Salos (10. Jh.) berichtet, eine Frau, die sich mit einem Magier eingelassen hatte, habe geträumt, ihre Ikonen seien alle mit Menschen-K. verschmiert. Wegen ihrer Tat, so erklärte ihr wiederum ein im Traum erschienener junger Mann, seien die Ikonen

nun entweiht (Vit. Andr. Sal. 133 [2, 172/6 Rydén]; vgl. L. Rydén: LThK³ 1 [1993] 632f). Sabas v. Athos (14. Jh.) wirft sich in einen Abort, um sich gegenüber einer Frau, die seine Schönheit bewundert hatte, weniger attraktiv zu machen (Philoth. Coccin. vit. Sabat. min. 19 [A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλ. Ἱεροσ. Σταχυολ. 5 (St. Petersburg 1898) 222/4]; vgl. A. J. Festugière, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre [Paris 1974] 239). – Der Weg des K. ist auch der der unreinen Geister, wenn sie keine Möglichkeit haben, durch den Mund des Besessenen auszufahren. Als Martin v. Tours einem von einem Dämon Befallenen seine Hand in den Mund steckte, musste der Geist ‚schmutzig auf dem Weg herausgehen, auf dem der K. herausfließt' (Ven. Fort. vit. Martin. 1, 450/71 [MG AA 4, 1, 311]). Dämonen können darüber hinaus zu Koprophagie verleiten: Ein gefräßiger Mönch wird im Traum von *Geistern dazu gebracht, K. zu essen (S. Efthymiadis, Living in a city and living in a Scetis. The Dream of Eustathios the Banker [BHG Nov. Auct. 1317d]: ByzForsch 21 [1995] 22, 5. 23, 14; vgl. auch die längere Rez. der kopt. Hist. Laus.: RevOrChr 25 [1925/26] 26); sie haben auch sonst eine Affinität zu K. (Sophron. Hieros. mir. Cyr. et. Joh. 67 [388f Fernández Marcos]). Die Unterwelt ist voll von K. (Apc. Petri 23. 26. 31 [4/8 Dieterich]). – Zur Suggestion von *Erdbeben durch Verbrennung von K. eines Ichneumons, die Hippolyt Magiern vorwirft, A. Hermann: o. Bd. 5, 1085; zum Vorwurf der Koprophagie gegen die Phibioniten, eine den *Barbelo-Gnostikern verwandte Sekte, Lallemand aO. (o. Sp. 797) 1205. – Koptische Rezepte verordnen Menschen- u. Tier-K. zur äußerlichen Anwendung; so dient zB. weicher Menschen-K., frisch von der L. u. mit Alaun gemischt, als Hämorrhoidensalbe. Tauben-K. heilt Migräne, wenn er mit Weihrauch, Rauschgelb u. *Essig vermengt, u. Warzen u. Gelbsucht, wenn er mit Wein gemischt ist. Innerliche Anwendung ist selten: Schwalbensperlings-K. verabreicht man, mit Bier (*Zythos) vermischt, einem Vergifteten, um Erbrechen zu bewirken, u. ein Trunk aus gebranntem Wolfs-K., weißem Pfeffer u. *Honig soll Mastdarmschmerzen lindern (É. Chassinat, Un papyrus médical copte [Le Caire 1921]; dt. Übers.: W. Till, Die Arzneikunde der Kopten [1951] 113/29 nr. 76). Zum Glauben an heilende Wirkung von Tier-K. bei Christen vgl. Hieron. adv. Jov. 2, 6 (PL 23, 305f); Sophron. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 13, 6 (270f Fernández Marcos); Loth aO. (o. Sp. 790) 818; zur Praxis, Neugeborenen zum Schutz vor dem *Bösen Blick K. auf die Stirn zu schmieren, Brändle aO. (o. Sp. 794) 493.

J. Bodel, Graveyards and groves. A study of the Lex Lucerina = American Journ. of Ancient Hist. 11 (Cambridge, Mass. 1994). – J. G. Bourke, Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben u. Gewohnheitsrecht der Völker = Beiwerke zum Studium der Anthropophyteia 6 (1996). – R. Daniel / F. Maltomini (Hrsg.), Supplementum Magicum 1/2 = Papyrologica Coloniensia 16, 1/2 (1990/92). – R. W. Davies, Service in the Roman army (Edinburgh 1989). – M. Douglas, Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo² (London 1969). – E. Gowers, The anatomy of Rome from Capitol to Cloaca: JournRomStud 85 (1995) 23/32. – J. Henderson, The maculate muse (New Haven 1975). – H. Herter, Art. Harn: o. Bd. 13, 618/34. – Hopfner, OZ. – R. Jackson, Doctors and diseases in the Roman empire (Norman 1988). – A. Lloyd, Herodotus Book 2. Commentary 1/98 = ÉtPrélimRelOrEmpRom 43 (Leiden 1976). – G. Majno, The healing hand (Cambridge, Mass. 1975). – R. Muth, Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike (Wien 1954); Art. Urin: PW Suppl. 11 (1968) 1292/303. – R. Neudecker, Die Pracht der L. Zum Wandel öffentlicher Bedürfnisanstalten in der kaiserzeitl. Stadt = Stud. z. antiken Stadt 1 (1994). – F. Olck, Art. Düngung: PW 5, 2 (1905) 1756/76. – E. J. Owens, The Koprologoi at Athens in the 5th and 4th cent. B. C.: ClassQuart NS 33 (1983) 44/50. – J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin (1911). – L. Radermacher, Art. Porde: PW 22, 1 (1953) 235/40. – P. Reimers, ‚Opus omnium dictu maximum'. Literary sources for the knowledge of Roman city drainage: Opuscula Romana 17 (1989) 137/41. – A. Scobie, Slums, sanitation and mortality in the Roman world: Klio 68 (1986) 399/433. – F. Sokolowski, Lois sacrées des cités grecques = Éc. franç. d'Athènes. Trav. et mém. des anciens membres étrangers de l'École et de divers savants 18 (Paris 1969); Lois sacrées des cités grecques. Suppl. = ebd. 11 (1962). – H. v. Staden, Women and dirt: Helios 19 (1992) 7/30.

William M. Brashear † / Alfred Breitenbach.

Kottabos s. Gesellschaftsspiele: o. Bd. 10, 857. 890.

Krähe s. Rabe (Dohle, Elster, Krähe).

Kräuter.

Ungeachtet aller botanischen Definition, bezeichnet der Plural ‚K.‘ traditionell jene, meist unverholzten (*Holz), Pflanzen u. Pflanzenteile (auch Blüten u. ‚Früchte‘), deren erfahrene oder angenommene Wirkungen (‚Kräfte‘) Menschen als für ihre Ziele nützlich einschätzen (Gegensatz: Un-K.). In frischem oder getrocknetem Zustand finden sie Verwendung vor allem als Würz-, Duft- u. Heil-K. (mit fließendem Übergang zu *Gift-K.), auch zur *Ernährung (Gemüse) u. in Praktiken der *Magie. Einzelne der vielen hundert im Altertum gebrauchten ‚K.‘ werden im RAC gesondert besprochen: *Abrotonon (Stabwurz, Eberraute, Zypressenkraut); *Alant; *Alraun (Mandragora, Circekraut); *Amomum (Kardamom, *Zimt); *Asphodelos; *Balsam, *Beifuß (Artemisia); *Betonie; *Bilsenkraut (Saubohne); *Cassia; *Elleborus (Nieswurz, Germer); *Efeu; *Granatapfel; *Keuschlamm; *Lilie; *Lorbeer; *Lotos, *Mistel; *Myrthe; *Ocimum (Basilikum); *Oleander; *Pfeffer; *Rosmarin; *Salbei; *Tamariske; *Veilchen; *Verbena; *Wermut; *Ysop; *Zwiebel. – In größerem Zusammenhang sind K. behandelt in den Art. *Amulett (o. Bd. 1, 397/402); *Aphrodisiacum (ebd. 496/501); *Blume (Blüte) (o. Bd. 2, 446/59); *Ernährung (o. Bd. 6, 219/39); *Fasten (o. Bd. 7, 447/93); *Fastenspeisen (ebd. 493/500); *Gewürz (o. Bd. 10, 1172/209); *Heilmittel (o. Bd. 14, 249/74).

Kräuterbücher s. Botanik: o. Bd. 2, 513/22; Heilmittel: o. Bd. 14, 260/4. 266. 270/4.

Kraft s. Dynamis: o. Bd. 4, 415/58; Energeia: o. Bd. 5, 4/51.

Kranich.

A. Heidnisch. I. Naturkundliches. a. Aussehen. Der K. (lat. grus; griech. γέρανος) ist ein großer, überwiegend matt blau-grau gefiederter Stelzvogel mit markanten Kennzeichen am schwarzen, kahlen Kopf, grauem Gesicht u. langem, schwarzem Hals (Aristot. aud. 800b 22/4: Zusammenhang zwischen langem Hals u. lautem Schrei). Nach Plinius hat der K.stein (geranitis; nicht zu identifizieren) seinen Namen vom Aussehen eines K.halses (n. h. 37, 187; zum γεράνου τράχηλος auch Theod. Meliteniotes sophr. 1141 [F. de Mély, Les lapidaires 2 (Paris 1898) 206]). – Zwei weitere im Mittelmeerraum bekannte K.arten, der Kronen- (Balearica pavonina) u. der Jungfern-K. (Anthropoides virgo), haben einen ausgeprägten Federbusch auf dem Kopf u. werden mit dem vipio (Plin. n. h. 10, 135) identifiziert.

b. Verhalten. (Mewes 16/23. 50/73.) K. sind in Griechenland u. Italien im Frühling (auf ihrem Weg in die nördl. Brutquartiere) u. im Herbst (beim Rückflug in wärmere südl. Winterquartiere) zu sehen. Die Sommerquartiere der K. werden in *Lydia nahe dem Kaistrios (Il. 2, 461; Quint. Smyrn. 2, 459/64; Niemeyer), am Kaspischen Meer u. in Baktrien (Strab. 1, 2, 28) oder Skythien (Herodt. 22, 4; Aristot. hist. an. 8, 12, 597a 4), in Thrakien (Ael. nat. an. 2, 1; 3, 13; Iuvenal. 13, 168), besonders am Strymon (Verg. georg. 1, 120; Aen. 10, 265; s.u. Sp. 822), oder im ‚schneeigen Massiv des Atlas‘ (Opp. hal. 1, 623) lokalisiert, die Winterquartiere in Oberägypten nahe den Nilquellen (Herodt. 22, 4; Aristot. hist. an. 8, 12, 597a 4; Ael. nat. an. 2, 1; Claud. b. Gild. 474/6), in Libyen (Eur. Hel. 1478; Aristoph. av. 710f. 1137/48; Anth. Pal. 7, 543) oder in Ägypten u. Äthiopien (Opp. hal. 1, 620; Gegenüberstellung von Strymon u. Nil: Lucan. 3, 199f; 5, 711f; Plin. n. h. 10, 58; Ael. nat. an. 2, 1; Cyran. 3, 11 [202 Kaimakis]). Da K. hauptsächlich an Gewässern nisten, die mit steigender Bevölkerungszahl zunehmend trockengelegt werden, ist seit der Antike ein Rückgang der Zahl der K. zu verzeichnen (Cramp 618f). – Nach Ael. nat. an. 3, 23 wandert der K. zusammen mit dem Storch, der

hingegen nicht die für K. typische V-förmige Flugformation bildet (Cic. nat. deor. 2, 125 mit Pease im Komm. zSt.; Lucan. 5, 711/6; Claud. b. Gild. 478; Thompson). Die Flugform der K. gibt Hermes, einem der legendären *Erfinder des Alphabets (P. Stockmeier, Art. Hermes: o. Bd. 14, 777f), die Form der *Buchstaben ein (Hygin. fab. 277; F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie[2] [1925] 5/10; s. u. Sp. 822). Ausonius vergleicht den fliegenden K. mit dem Φ (techn. 13, 25 [167 Peiper]). Bei Philostrat begegnet hingegen die Erklärung, die Natur u. nicht ein heroischer Erfinder habe die Menschen über das Alphabet belehrt (her. 33, 10f [42 de Lannoy]). Zur buchstabenförmigen Flugformation auch Cyran. 3, 11 (202 K.; ohne Hinweis auf einen bestimmten Buchstaben). – Antike Autoren bemerken die großen Entfernungen, die K. auf ihrer Wanderung zurücklegen (Plin. n. h. 10, 58), sowie die große Flughöhe der Schwärme (Il. 3, 3; Hesiod. op. 448f; Arat. phaen. 1031; Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 172; Opp. hal. 1, 621; Lucret. 4, 182; Verg. georg. 1, 375; Aen. 10, 265; Claud. b. Gild. 477; Cramp 617; s. u. Sp. 821). – Der typische K.schrei wiederholt in großer Vielfalt die Silbe ‚kru' (Il. 2, 463; 3, 3. 5; Lucret. 4, 181f; Verg. Aen. 10, 266; Claud. b. Gild. 475; Opp. hal. 1, 621; Antip. Sid.: Anth. Pal. 6, 109, 8; Cramp 624f; zur Onomatopoetik des Namens s. u. Sp. 819f). – Der *Tanz der K., dessen Funktion unklar ist, wird am häufigsten im Frühjahr von einem oder zwei Vögeln oder vom ganzen Schwarm durch flügelschlagende Posen u. durch von Pausen u. Sprüngen unterbrochenes Laufen aufgeführt (Cramp 622; zur Deutung s. u. Sp. 814f).

II. Kulturgeschichtliches. a. ‚Intelligenz'. Ordnung u. Organisation seines Fluges u. Soziallebens trugen dem K. den Ruf der *Klugheit u. Intelligenz ein (Democr.: VS 68 B 164; Plat. polit. 263d; Aristot. hist. an. 1, 1, 488a 9/13; 8, 12, 597b 30; Dio Chrys. or. 6, 32, 5). Sein Leben in großen Schwärmen bot Anlass zu spaßhaften Übertreibungen (Aristoph. av. 1136f: 30 000 K.; Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 543: K. so zahlreich, dass sie ein Schiff versenken könnten). – Kennzeichen der Intelligenz sind: 1) Länge u. 2) Höhe des Flugs, bei dem die Vögel die Wetteraussichten abschätzen sowie Wolken u. Sturm ausweichen, 3) die Anführer beim Flug u. die in der Nachhut u. an den Seiten der Formation Signalschreie ausstoßenden Wächter u. 4) die Bewachung der stehend mit dem Kopf unter den Flügeln schlafenden K. durch ihren Anführer, der den Kopf erhoben hält, das Standbein wechselt u. bei Gefahr die Übrigen warnt (Aristot. hist. an. 8, 10, 614b 18/26). Plinius (n. h. 10, 59) u. Aelian (nat. an. 13, 3) fügen hinzu, dass der Wächter im jeweils erhobenen Fuß einen Stein hält, dessen Fall ihn beim Einschlafen wecken soll (vgl. Plut. soll. an. 10, 967C; 29, 979D; nach Amm. Marc. 16, 5, 4 nutzten Alexander d. Gr. u. Kaiser Julian diese Praxis; Ersterer verwendete eine silberne Kugel, die er über eine eherne Muschel hielt). – Die Intelligenz des K. spiegelt sich auch im Sozialleben: Der Älteste organisiert in Thrakien die jährliche Wanderung seines Schwarms, anschließend stirbt er u. wird von den anderen vor ihrem Abflug nach Ägypten begraben (Ael. nat. an. 2, 1). Zur Abwehr von *Adler-Angriffen bildet der Schwarm statt der Keilformation einen *Kreis; schwache K. können sich beim Flug mit dem Schnabel auf die Schwanzfedern des vorherfliegenden Vogels stützen (ebd. 3, 13); bei Ankunft in den Sommerquartieren kehrt jeder K. in sein im Vorjahr benutztes Nest zurück (ebd. 3, 23). – Ihre Flugformation können die K. entsprechend den Windverhältnissen ändern (Plut. soll. an. 10, 967B; 28, 979B; zu davon ableitbaren Wettervorhersagen s. u. Sp. 815). Man glaubte, dass K. vor dem Flug einen Stein als Ballast gegen ungünstige Winde schlucken (Ael. nat. an. 2, 1) u. nach ihrer Ankunft ausspeien, wenn sie ihn nicht unterwegs fallen lassen, um zu bestimmen, ob sie über Land oder Wasser fliegen (Aristoph. av. 1137; Joh. Tzetz. comm. in Aristoph. av. 1137 [4, 3, 1153 Koster]; s. u. Sp. 822). Verbreitet war auch die Vorstellung, dass man diesen Stein als Prüfstein für *Gold verwenden könne (Ael. nat. an. 3, 13; H.-J. Horn: o. Bd. 11, 912; gegen den Volksglauben Aristot. hist. an. 8, 12, 597b 1/3).

b. Tanz. Cassius Dio spielt in seiner Beschreibung der Einweihungsspiele für das Kollosseum unter Titus wohl auf den K.tanz an, den er offenbar als Kampfspiel deutet (66, 25: K., die gegeneinander kämpfen); dagegen beschreibt Plinius die kreisenden Bewegungen gezähmter K. als spielerisch u. anmutig (n. h. 10, 59f). – In Griechenland versuchte man, die Bewegungen des K.tanzes nachzuahmen, zB. auf Delos beim Tanz von Theseus u. Ariadne zum Dank für die Errettung vom Minotauros, wobei die verwickel-

ten Drehungen an den gewundenen Weg durch das Labyrinth erinnern sollten (Callim. hymn. in Del. 307/14; Plut. vit. Thes. 21, 2; Pollux 4, 101 [1, 250 Bethe]; Friedreich 577; zum K.tanz als weit verbreitetem Element im Opfer- u. Begräbniskult Armstrong). Evtl. bestehen Verbindungen zu *Initiations-Riten, die auf den κάθοδος des Theseus u. seiner Gefährten im minoischen *Kreta verweisen könnten (Condoléon-Bolanacchi 147/52); diskutiert werden auch Verbindungen zum auf *Apollon u. *Artemis zurückgeführten ‚gehörnten Altar' (Κερατών) auf Delos u. dessen auf Dreros nachgewiesenem Vorläufer aus spätgeometrischer Zeit (ebd. 156/9).

c. Landwirtschaft u. Schiffahrt. Da der K. sich im Mittelmeerraum zur Pflanzzeit aufhält, gilt er häufig als Gefahr für die Saat, denn er pickt die Samenkörner auf oder vernichtet bei seiner Suche nach Insekten u. Würmern die frisch gesäten Samen (Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 172; Theocr. id. 10, 31 [vgl. A. S. F. Gow, Theocritus^{2} (Cambridge 1952) zSt.]; Verg. georg. 1, 199f; s. u. Sp. 816; dies vielleicht die Bedeutung von βωλοκόπος: Cratin. frg. 5, 1 [PoetComGr 4, 124]). – Die Regelmäßigkeit der K.wanderung macht sie zu einem wichtigen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Jahreszeiten. Die Überquerung Griechenlands im Herbst läutet die Zeit des Pflügens u. Säens ein, weshalb der K. der *Demeter heilig war (Porph. abst. 3, 5); er signalisiert den bevorstehenden Winter (Hesiod. op. 448; Anacreont. 46, 6 West; Aristoph. av. 709f). Flugverhalten der K. sowie Zeitpunkt u. Richtung des Fluges ermöglichen Wind- u. Wettervorhersagen: Später Vorüberflug lässt auf späten Winterbeginn hoffen, ein früher das Gegenteil befürchten (Arat. phaen. 1075/81; PsTheophr. sign. 38). Fliegt ein Schwarm in gewohnter u. gerader Ordnung, steht eine Flaute bevor, bei gebogener Formation ein Sturm (ebd. 52; Arat. phaen. 1010/2. 1031f). Schreiende, schnell u. weit landeinwärts (zB. in Talkessel) fliegende K. kündigen ein Unwetter an, ruhig dahingleitende ein anhaltendes Hoch (Verg. georg. 1, 375; Plin. n. h. 18, 362; Ael. nat. an. 1, 14; 7, 7). Kehrt ein Schwarm auf dem Meer um, sollte auch der Steuermann wegen des heranziehenden Sturmes sein Schiff wenden (ebd. 3, 14; zu weiteren ‚intelligenten' Eigenschaften des K. s. o. Sp. 813f). K. sind für den Steuermann aber auch ein günstiges Zeichen, weil sie die hohen Wellen hassen (Posid. Pell.: P. Mil. Vogt VIII 309, 4, 18f [G. Bastianini / C. Gallazzi, Posidippo di Pella. Epigrammi (Milano 2001) 47]; vgl. M. Gronewald: ZsPapEpigr 137 [2001] 2).

d. Nahrung. Die Jagd auf K. gilt als typisch ländliche Beschäftigung (Verg. georg. 1, 307; Hor. epod. 2, 35). Antipater v. Sidon rechnet zu dem Gerät, das ein sich zur Ruhe setzender Vogelfänger Pan weiht, ‚ein Netz, das einen schreienden K. am Hals schnappt' (Anth. Pal. 6, 109, 8; zu gezähmten, vor allem für den Verzehr gezüchteten K. in der Kunst s. u. Sp. 819). Dennoch scheint K.fleisch als Nahrung eher extravagant zu sein (Anaxandr. Com. 42, 64/6 [PoetComGr 2, 263f]; Athen. dipnos. 4, 131F; 8, 338D; Hor. sat. 2, 8, 85f: beim Parvenu Nasidienus; Stat. silv. 4, 6, 8f; Varro: Gell. 6, 16, 5; zu verschiedenen Zubereitungsarten Apic. 6, 2). Als Beispiel menschlicher Grausamkeit auf der Jagd nach Nahrungsmitteln gilt, K. u. Schwänen die Augen zuzunähen, sie in dunklen Räumen zu mästen u. ihr *Fleisch mittels pikantem Futter zu würzen (Plut. es. carn. 2, 997A). – Das Hirn des K. wurde als *Aphrodisiacum für Frauen u. als *Gift benutzt (Ael. nat. an. 1, 44). Plinius schreibt K.fett heilende Wirkung bei Hautkrankheiten zu (n. h. 30, 107; s. u. Sp. 823).

e. Literatur. 1. Epik. Die frühesten Erwähnungen des K. in der griech. Literatur enthalten bereits charakteristische Topoi der späteren literarischen Tradition. Homer vergleicht militärische Maßnahmen mit dem Verhalten des K. (Il. 2, 459/61; 3, 3/6: Kriegsgeschrei der Trojaner gleicht K.schreien; 15, 690/2: Vergleich von Hektors Erstürmung des Schiffes mit Angriff eines *Adlers auf einen K.; Verg. Aen. 10, 262/4; Lucan. 5, 711; Opp. hal. 1, 620/6; vgl. Tryphiod. 352/7; Quint. Smyrn. 2, 459/64; 13, 104; Claud. b. Gild. 474/8).

2. Fabeln. Hier erscheint der K. als Bedrohung für Getreide (Babr. fab. 26 Luzzatto / La Penna: ein Bauer vertreibt die K. mit Steinen, woraufhin diese zu den Pygmäen fliehen; s. u. Sp. 817f) u. als Beispiel der Wertschätzung von Nützlichkeit gegenüber Schönheit u. Luxus (Babr. fab. 65 L. / La P.: nützliche Flügel des K. gegenüber schönen des *Pfaus; Aesopica 228 [B. E. Perry, Babrius and Phaedrus (London 1965) 466]: nicht die fette, gemästete **Gans, sondern der K. kann fliegen u. dem Jäger entkommen). Nach

Plutarch serviert der K. als Gastgeber zur Strafe für den Teller Suppe, den der **Fuchs anbietet, diesem feste Speise in einem enghalsigen Gefäß (quaest. conv. 1, 1, 614E/F). Nach Aesopica 654 (mittelalterl.?; Perry aO. 569) ist der K. keine weise u. planvoll vorgehende (s.o. Sp. 813f), sondern eine lächerliche Kreatur, die, vom Falken gepackt, ihre Gedärme nicht unter Kontrolle hat u. angesichts der Schmach beschließt, in ein fernes Land zu wandern. Weitere Erwähnungen: Babr. fab. 13; 33, 21 L. / La P.; zu rabbin. Parallelen s.u. Sp. 820f.

3. Ibykos-Legende. (Thompson 73f; M. Davies, Poetarum melicorum Graecorum fragmenta 1 [Oxford 1991] 236/9.) Die Legende verbindet K. mit dem Tod des Sängers Ibykos (6. Jh. vC.), der, von Räubern in einsamer Gegend überfallen, einen vorüberfliegenden Schwarm K. auffordert, den Totschlag zu rächen. Die Räuber fürchten keine Gefahr u. ziehen weiter in die Stadt, wo einer ihr Geheimnis verrät, indem er auf eine Gruppe K. deutet mit den Worten: ‚Schaut, die Rächer des Ibykos‘ (Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 745; Plut. garr. 14, 509F; Stat. silv. 5, 3, 152f; ähnliches Motiv: S. Thompson, Motif-index of folk-literature 3^2 [Copenhagen 1957] N 271, 3). Nach Iambl. vit. Pyth. 27, 126 ruft ein Zuschauer im Theater von Kroton seinem Nachbarn beim Anblick fliegender K. zu: ‚Siehst du die Zeugen?‘, denn beide hatten einen Mitreisenden vom Schiff gestoßen, der daraufhin fliegende K. zu Zeugen des Mordes angerufen hatte (zu islamischen Parallelen Friedreich 578; F. Rosenthal, Das Fortleben der Antike im Islam [1965] 348f).

4. Kampf mit Pygmäen. Die alte indoeurop. Legende vom Kampf der K. mit den Pygmäen handelt davon, dass ein Vogel Menschen angreift, die klein sind u. am Ende der Welt leben (F. Prontera, Art. Karte: o. Bd. 20, 189f; Friedreich 578f; Greppin). Die Tradition findet sich in der Ilias (3, 1/7; Parallelerzählungen auf Sanskrit, im Mittelpers. u. Armen.) u. wird Standardelement exotisch-ethnologischer Sagen; nach Hecat. Mil.: FGrHist 1 F 328 wohnen die Pygmäen am äußersten Südrand Ägyptens, wo sie sich wegen ihres geringen Körperwuchses der Angriffe der K. erwehren müssen; vgl. Aristot. hist. an. 8, 12 (vermutlich interpoliert: M. Gusinde, Kenntnisse u. Urteile über Pygmäen in Antike u. MA [1962] 10); nach Athen. dipnos. 9, 390B sind sie in *Indien beheimatet; ähnlich Gell. 9, 4, 11. Basilis erwähnt, dass auf Rebhühnern reitende Zwerge gegen K. kämpfen (Athen. dipnos. 9, 390B; vgl. Menecl.: FHG 4, 450: Pygmäen kämpfen gegen K. u. Rebhühner; Lucian. ver. hist. 1, 13: 5000 Pferde-K. unter den Truppen Endymions auf dem Mond). Lukillios macht sich über einen Kleinwüchsigen lustig; er hält ihn für den röm. Kriegsdienst ungeeignet, weil die Römer nicht wie Pygmäen gegen K. zu kämpfen haben (Anth. Pal. 11, 265; vgl. Mela 3, 8); zum Pygmäenkampf der K. bei Claud. b. Gild. 474/8 K. Günther, De Claudii Claudiani comparationibus, Diss. Erlangen (1894) 7. Während die homerischen K. dem nordischen Winter entfliehen, kehren sie in einem Gedicht des *Kallimachos aus Ägypten nach Thrakien zurück (R. Pfeiffer, Ein neues Altersgedicht des Kallimachos: Hermes 63 [1928] 315; zum Kampf der Pygmäen gegen K. ebd. 305, 14). Rutilius Namatianus hält die Pygmäenlegende für ein Ammenmärchen, jedoch für plausibler als die Geschichte von der Zerstörung einer italischen Stadt durch Ratten (Rut. Nam. 1, 291f; E. Doblhofer [Hrsg.], De reditu suo sive Iter Gallicum [1977] 2, 141f zSt.). – Mythologische Erklärungen der Feindschaft zwischen K. u. Pygmäen erzählen vom Schicksal der Pygmäenkönigin Gerana (von γέρανος, ‚K.‘), die sich mit *Hera an Schönheit zu messen erdreistet, zur Strafe in einen K. verwandelt wird u. wegen ihrer Vermessenheit gegen ihr eigenes Volk Krieg führen muss (Ovid. met. 6, 90/2; ähnlich Ael. nat. an. 15, 29; Athen. dipnos. 9, 393E/F); zu Parallelen R. Hennig, Der kulturhist. Hintergrund der Geschichte vom Kampf zwischen Pygmäen u. K.: RhMus 81 (1932) 20/4; A. Scobie, The battle of the Pygmies and the cranes in Chinese, Arab, and North American Indian sources: Folklore 86 (1975) 122/32; zur griech. Gegenüberstellung der primitiven Pygmäen u. der entwickelten, zivilisierten Sozialstruktur der K. vgl. V. Dasen, Dwarfs in ancient Egypt and Greece (Oxford 1993) 180f; zur Stadt Gerania Plin. n. h. 4, 44; Gossen / Steier 1577. – E. Wüst, Art. Pygmaioi: PW 23, 2 (1959) 2064/74; Thompson 72f.

5. Weiteres. Der Kronen-K. steht hinter einer wenig schmeichelhaften Figur der lat. *Komödie (Laber. mim.: ComRomFrg 2, 286). Als Beispiel für die Nachsichtigkeit des **Constantius II berichtet Libanios, der Kaiser tadele Unruhestifter nicht heftiger als

schreiende K. (or. 19, 49, 3f). Von selbstgefälligen Beamten behauptet er, sie bildeten sich ein, dass K. ihnen Beifall spenden (ebd. 45, 22, 10f).

f. Kunst. Wegen der Popularität der Legende vom Kampf mit den Pygmäen werden K. oft in diesem Kontext dargestellt, so auf Vasen (V. Karageorghis, Two Mycenaean bull-craters in the G. G. Pierides Coll., Cyprus: AmJournArch 60 [1956] 147; ders., Myth and epic in Mycenaean vase painting: ebd. 62 [1958] 384f), besonders auf dem Fries der Françoisvase (J. D. Beazley, The development of Attic black-figure[2] [Berkeley 1986] 24/34), kampanischen Trinkhörnern (*Horn), Gemmen (*Glyptik) u. Wandmalereien (F. Imhoof-Blumer / O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des klass. Altertums [1889] Taf. 6. 22. 24. 26; O. Waser, Art. Pygmaien: Roscher, Lex. 3, 2, 3291/302. 3308f; F. Brommer, Vasenlisten zur griech. Heldensage[3] [1973] 546/8; V. Dasen, Art. Pygmaioi: LexIconMythClass 7, 1 [1994] 595/7 nr. 1/41). – Auf einigen Pokalen dient ein K.paar, zT. mit Beute im Schnabel, als Verzierung. Auf gallischen Reliefs erscheinen drei K. mit einem Stier als Symbol des keltischen Gottes Esus (J. M. C. Toynbee, Animals in Roman life and art [London 1973] 243f$_{58/60}$). Auch der Trierer Weihestein für Esus, Mercur u. Rosmerta zeigt drei K. (hierzu u. zum Folgenden B. Päffgen, Die Ausgrabungen in St. Severin zu Köln 1 [1992] 257). Auf einem Pariser Sockelrelief erscheinen ebenfalls drei K., hier als Opfertiere neben einem Stier. Eine Weihinschrift aus Köln (St. Severin) erwähnt das Opfer zweier K. für Mercur bzw. die Weihung zweier K.-Figuren an ihn. Aus undatierten zerstörten Bestattungen wurde dort 1895 eine K.figur aus Kupferlegierung geborgen (ebd. 256. 258 Abb. 70, 1). In der gallischen Kleinkunst erscheinen K.darstellungen auch auf Reliefsigillata. Auf frühkaiserzeitlichen *Lampen sind drei verschiedene K.darstellungen belegt (ebd. 257). – Zu Abb. auf Münzen u. Gemmen der klass. Zeit Ch. Hünemörder, Art. K.: NPauly 6 (1999) 788f; zu einem Wandgemälde in Pompei mit mehrszeniger Geranomachie u. weiteren Darstellungen Friedreich 579.

B. Jüdisch. I. Alttestamentlich. Obwohl K. auf ihrer Wanderung alljährlich das Land der Bibel überqueren (H. Shirihai, The birds of Israel [London 1996] 164f), sind sie im hebr. AT nicht eindeutig belegt. Zwar wird der ʿagur Jes. 38, 14 (Vergleich des Rufens zu Gott in Not mit dem Gesang von Vögeln; A. Wünsche, Die Bildersprache des AT [1906] 86) u. Jer. 8, 7 (s. unten) meistens, in nachbiblischer Zeit sogar stets, mit dem K. identifiziert; die LXX jedoch, die an diesen Stellen χελιδών (Schwalbe) oder στρουθία (Spatzen) übersetzt oder, den hebr. Wortlaut ‚imitierend', ἀγροῦ (‚des Feldes') transliteriert, lässt Zweifel an der Identifizierung aufkommen (zu anderen Interpretationsversuchen Art. ʿAgur: EncBibl 6 [1971] 73f). Andererseits verrät das hebr. ʿagur wie das lat. grus (s. u. Sp. 821) eine onomatopoetische Wiedergabe des K.schreis ‚kru' (Cramp 618; s. o. Sp. 813). Jer. 8, 7 beschreibt den ʿagur als Vogel, der die Zeiten seiner Wanderung gut kennt, was sich mit den Charakteristika des K. in den griech. u. röm. Quellen deckt (s. o. Sp. 816).

II. Nachbiblisch u. rabbinisch. Auch wenn er in keiner Liste unreiner Vögel erscheint (Lev. 11, 11/8; Dtn. 14, 11/9; Targumim jeweils zSt.), erfüllt der K. die nachbibl. Kriterien für verbotene Tiere (Targ. PsJonat. zu Lev. 11, 13: keine Hinterzehe, kein Kropf u. ein Magen, der sich nicht schälen lässt; ebd. zu Dtn. 14, 11: die gleichen Kriterien positiv formuliert für reine Vögel, mit Zusatz ‚u. der seine Beute nicht fängt'; s. u. Sp. 823). Philon hingegen zählt den K. zu den zahmen u. somit erlaubten Tieren (spec. leg. 4, 117). – **Baruch sieht im vierten Himmel, dem Ort, an den die Seelen der Gerechten gelangen, an einem Teich neben vielen Vögeln einen einzelnen K. (Apc. Bar. gr. 10, 3). – In der rabbin. Literatur gilt der Schrei als Charakteristikum des K. Der Midrasch Tehillim zitiert Jes. 38, 14 zu den Bittrufen Ps. 119, 122 (‚Verbürge dich für deinen Knecht zum Guten'; dt.: Wünsche, Midr. 2, 191). Das aram., ebenfalls onomatopoetische kurkijaʾ als Bezeichnung für den K. spielt mit dem K.schrei: Reš Laqiš kann im Lehrhaus seine Meinung nicht durchsetzen, obwohl er ‚wie ein K. schreit' (bQiddušin 44a: krukijaʾ). – Um der aufrührerischen Gemeinde positive Seiten der röm. Herrschaft zu verdeutlichen, erzählt Rabbi Jehošuʿa b. Ḥananja das Gleichnis eines ‚ägypt. Vogels mit langem Schnabel' (qoreh miṣrijjah; allgemein als ʿagur, ‚K.', verstanden), der dem *Löwen einen Knochen aus dem Rachen zieht u. dem als Lohn immerhin bleibt, dabei nicht verschlungen zu

werden (Gen. Rabbah 64, 29 [2, 712 Theodor / Albeck]; J. Feliks, Art. Crane: EncJud 5 [Jerus. 1974] 1058f; G. Stemberger, Die röm. Herrschaft im Urteil der Juden [1983] 82f. 104; vgl. Aesop. 276b Halm: Wolf u. K.).

C. Christlich. I. Naturkundliches. Die heidn. Berichte, vor allem des Aristoteles, über die gut organisierte *Gemeinschaft der K. (s. o. Sp. 813) dienen den christl. Autoren als Hauptquelle für eigene naturkundliche Beschreibungen, vornehmlich im Hinblick auf die regelmäßige Ablösung bei Nachtwache u. Leitung der Flugformation (Basil. hex. 8, 5 [GCS NF 2, 135f]; Eustath. Ant. hex. 8, 5 [TU 66, 106]; vgl. Jacob. Edess. hex. 5 [CSCO 97/Syr. 48, 177. 182. 186f]: Beleg für die Weisheit des Schöpfergottes). Die keilförmige Flugformation (s. o. Sp. 812f) erwähnt Isid. Hisp. orig. 12, 7, 14. Auch Ambrosius betont das geordnete, auf gleichberechtigte Kooperation ausgerichtete Flugverhalten (hex. 5, 15, 51 [CSEL 32, 1, 178]). Er bringt gegenüber Basilius u. Eustathius zahlreiche neue Gesichtspunkte, indem er nicht nur auf die große Flughöhe u. die Lebensweise der K. als Zugvögel hinweist (ebd. 5, 14, 48 [177]), sondern auch die ‚monogame' Lebensweise von *Adler u. Falke der von Taube, K. u. anderen Vögeln gegenüberstellt, die verschiedene Partner wählen (5, 14, 47 [176]). – Wie viele andere lat. Vogelnamen wird die Bezeichnung der K. vom spezifischen Klang ihres Schreis abgeleitet (grues nomen de propria voce sumpserunt: Isid. Hisp. aO.; s. o. Sp. 813); der Klang der vox erinnert Isidor wohl an *Lachen: grus ar([r]is)sat (diff. 1, 607 [PL 83, 70A]; vgl. grues arsantes: Aldhelm. aenigm. 5, 2 [CCL 133, 451]; grues gruddant vel gruunt vel grugulant: ebd. 14 [PL 89, 220A]). – Isidor v. Sevilla erwähnt den nächtlichen Wächter mit dem Stein in der Kralle (orig. 12, 7, 15; heidn. Parallelen: o. Sp. 814; zu Wachtposten bei Klippschliefern F. Witek, Art. Igel: o. Bd. 17, 927). Er weist außerdem auf die Flughöhe der K. u. auf die sich mit dem Alter verändernde Farbe des Gefieders hin (orig. 12, 7, 14f; s. o. Sp. 813). – Gregor v. Naz. schließt sich Aristot. eth. Nic. 3, 13, 1118a 33 an, wenn er ausführt, dass sich ein Schlemmer eine längere Kehle als ein K. wünscht, um den Genuss der Speise zu intensivieren (carm. 1, 2, 10, 615f [PG 37, 724f]). – Venantius Fortunatus bezeugt K. an der Mosel (carm. 7, 4, 11 [MG AA 4, 1, 155]). – Augustinus erwähnt die Pygmäen (s. o. Sp. 817f) ohne Hinweis auf K. (civ. D. 16, 8 [CCL 48, 508]). Im Physiologus kommt der K. nicht vor; erst im 13. Jh. wird er im frz. Bestiaire des Pierre le Picard erwähnt, womöglich im Anschluss an Isid. Hisp. orig. 12, 7, 15 (F. Lauchert, Geschichte des Physiologus [1889] 142).

II. Kulturgeschichtliches. a. Bibelkommentare. Da die LXX unter ʿagur Jes. 38, 14 u. Jer. 8, 7 TM nicht γέρανος, sondern andere Vögel versteht (s. o. Sp. 820), wird der K. in den meisten christl. *Kommentaren beider AT-Stellen nicht erwähnt. (Ps-?) Joh. Chrysostomus beruft sich jedoch ausdrücklich auf den hebr. Text, nach dessen Wortlaut es sich (entgegen anderen Übersetzungen) um einen γέρανος handele (frg. in Jer. 8, 7 [PG 64, 845]). Zu Jer. 8, 7 auch PsAug. alterc. (CCL 69A, 32): ruris (var. lect.: grues) passeres custodierunt tempora introitus sui.

b. Übernahme heidnischer Vorstellungen. 1. ‚Intelligenz'. Nach Cassiod. var. 4, 47, 5 (CCL 96, 174) halten die K., um bei Sturm ihre Leichtigkeit u. bei Störungen des Gleichgewichts ihre Schnelligkeit auszugleichen, beim Überqueren des Meeres kleine Steine in den Krallen (s. o. Sp. 814). Nach Nonn. Dion. 40, 515/20 (2, 313 Keydell) tragen die K. auf ihrem Zug einen Stein im Rachen, damit der Wind sie nicht vom rechten Weg abbringt (Pischinger 32/4; L. R. Lind, Un-Hellenic elements in the Dionysiaca: AntClass 7 [1938] 57/65; s. o. Sp. 814); der Autor vergleicht dies mit der Verwendung von Ballaststeinen beim Schiffbau. – Das Alphabet soll in Analogie zu den die Buchstaben nachzeichnenden Flugformen der strymonischen Vögel (s. o. Sp. 812f) oder von Palamedes erfunden worden sein: Greg. Naz. or. 28, 25 (SC 250, 154); Auson. techn. 13, 25 (167 Peiper), bzw. von Mercur: Cassiod. var. 8, 12, 4f (314); vgl. die allegorische Deutung im Hinblick auf Flugformation u. Buchstaben bei Cassiod. in Ps. 118 (CCL 98, 1138): grues litteris Graecis volatus suos depingunt. Diese den K. von Natur gegebene Fähigkeit stellt Cassiodor dem Streben des Geistes nach *Klugheit gegenüber; so ergibt sich die Lösung des Rätsels Symph. 26 (ebd. 133A, 647). Auch Hieronymus bringt den Buchstabenvergleich im Hinblick auf K. (grues unam sequuntur ordine litterato: ep. 125, 15 [CSEL 56, 133]). Ähnliche Formationen bilden schwimmende *Hirsch-Rudel (Max. Tyr. 6, 3 [68f Hobein]; Aug. en. in Ps. 129, 4 [CCL

40, 1892]; divers. quaest. 71, 1 [ebd. 44A, 201]). Dass schreiende K. einen Sturm ankündigen, berichtet Valerius: PsHieron. ep. 36, 1 (PL 30, 254C; vgl. Drac. 1, 525/8 [1, 178f Moussy / Camus; ohne Nennung des K.]; o. Sp. 815). – Nemes. Em. nat. hom. 42, 335 (121 Morani) bietet als Beweis für die πρόνοια eine Nacherzählung der Ibykos-Geschichte (vgl. Auson. techn. 10, 12 [163 Peiper]; Suda s. v. Ibykos [2, 607 Adler]; s. o. Sp. 817). Timotheos v. Gaza (5./6. Jh.) erwähnt den K. als Beispiel vernünftiger Tiere (anim. 50, 3 [299 Haupt]).

2. Nahrung u. Heilmittel. Verzehr von K.fleisch wird von *Ennodius als unangebracht u. extravagant abgelehnt, quia opes pauperum vorabat (carm. 2, 62 [CSEL 6, 576]). Wegen der Reinheitsvorschriften war dies auch bei den christl. Syrern umstritten (K. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterl. Kirchenrechtsquellen des Morgen- u. Abendlandes [1907] 21). – Hieronymus schreibt dem K. heilende Kräfte zu (adv. Iovin. 2, 6 [PL 23^2, 306]). Nach Alex. Trall. 12 (2, 583 Puschmann) hilft ein mit K.sehnen zusammengebundenes Blatt, bei abnehmendem Mond u. mit Beschwörungen an die Ferse gebunden, gegen Gicht im Fußgelenk.

c. Vorbild für die christl. Gemeinschaft. Vor allem das Sozialverhalten der K. wird mehrfach als vorbildlich hervorgehoben. Basilius betont, dass verschiedene Vögel ein gemeinschaftliches Leben führen, von denen sich einige keinerlei Herrschaft unterordnen, wohingegen andere sich dem *Gehorsam gegenüber einem Anführer nicht verweigern; als einziges Beispiel führt er die K. an (Basil. hex. 8, 3 [GCS NF 2, 132]; Eustath. Ant. hex. 8, 3 [TU 66, 103]). Ambrosius beschreibt die Ablösung bei der Nachtwache u. beim Anführen der Flugformation ausführlicher (hex. 5, 15, 50f [CSEL 32, 1, 178]); zusätzlich hebt er hervor, dass K. im Gegensatz zu Menschen freiwillig u. ohne Murren Aufgaben für die *Gemeinschaft übernehmen: In illis enim politia quaedam et militia naturalis, in nobis coacta atque servilis. ... Ideo nulla desertio, quia devotio naturalis, ideo tuta custodia, quia voluntas libera (ebd. 5, 15, 50). Nichts sei schöner, als wenn Arbeit u. Ehre allen gemeinsam sind u. die Macht nicht einigen wenigen übertragen, sondern gleichsam durch Los verteilt u. von allen freiwillig übernommen wird. Daher vergleicht Ambrosius die Gemeinschaft der K. mit der res publica antiqua u. einer libera civitas. Erst die libido dominandi habe diesen a natura exemplo avium unter den Menschen eingerichteten Idealzustand zerstört (5, 15, 52 [178f]). Die Tatsache, dass K. Führungsverantwortung teilen u. ein erschöpfter Anführer von einem anderen Tier aus dem Schwarm abgelöst wird, nimmt Ambrosius als Beispiel für aequanimitas, humilitas u. concordia (*Demut; *Gleichheit; *Homonoia), das vor tyrannischem Verhalten Einzelner warnen soll (5, 15, 52 [180]; Cassiod. var. 9, 2, 5 [CCL 96, 347f]; Isid. Hisp. orig. 12, 7, 15). Der einzelne Anführer, dem sich *Bienen u. K.schwärme unterordnen, ist Hieronymus Beweis für die Notwendigkeit einer alleinigen Autorität in weltlichen u. religiösen Angelegenheiten; der Vergleich mit dem Verhalten der K. dient so der Rechtfertigung jeglicher *Hierarchie, besonders des ordo ecclesiasticus, sowohl beim Weltklerus als auch im monastischen Bereich (Hieron. ep. 125, 15 [CSEL 56, 133f]). – Hrab. Maur. univers. 8, 6 (PL 111, 244) vergleicht die Nachtwachen der K. mit nächtlichem Psalmengesang einer Mönchsgemeinschaft; vorher wiederholt er die naturkundlichen Äußerungen von Isid. Hisp. orig. 12, 7, 14 (s. o. Sp. 821) u. Hieron. ep. 125, 15 (CSEL 56, 133); von Ersterem übernimmt er den Hinweis auf Lucan. 5, 716. Einen ausführlichen Vergleich zwischen K. u. denen, die das Gemeinschaftsleben als Mönch gewählt haben, bietet Hugo v. Fouilloy (12. Jh.), Aviarium 44 (ed. W. B. Clark, The medieval book of birds [Binghamton 1992] 202/5): Dem Anführer der K. wird der Priester, der seine Herde unterweist u., wenn seine Kräfte schwinden, einen Nachfolger finden muss, gegenübergestellt; den in der Nacht wachenden K. die Mitbrüder, die über das geistige Wohl der anderen wachen; dem Stein in der Kralle des nachts Wachenden Christus; dem Schlaf, durch den die Wache den Stein fallen lässt, die Sünde, die Christus aus der Seele verdrängt; u. den Weckrufen des Wächters die Beichte des sündigen Bruders. Zu anderen mittelalterl. Deutungen (Vergleich von Lebensordnung der K. u. Leben gemäß der Schrift; Dunklerwerden der Federn bei alten K. [s. o. Sp. 821]; Trauer eines alten Mannes über seine Jugendsünden) van Erffa. – D. Lau, Ambrosius über den K.- u. Bienenstaat: ders., Der lat. Begriff labor (1975) 262/5.

d. Hagiographie. In der irischen Hagiographie begegnet der K. als Gefährte von Heili-

gen; ob es sich dabei tatsächlich um K. handelt, ist unsicher, da in Irland (*Hibernia) u. England auch der Reiher als K. bezeichnet wird (Thompson 68f). In vorchristlicher Zeit wird der irischen Göttin Manannan ein Beutel aus K.haut zugeschrieben, in dem sich die Schätze des Meeres befunden haben sollen (Mewes 12). Nach der Vita des Columba v. Iona (ca. 520-22/97; verfasst um 688/97 von Adamnanus v. Hy) flog dem auf Iona (Schottland) lebenden Heiligen ein K. aus seiner irischen Heimat zu (quaedam hospita grus), für den er drei Tage hindurch sorgte, was genau der Zeit entspricht, die auch einkehrende Pilger zu beherbergen waren (perigrinae bene ministrasti hospitae quae in perigrinatione non demorabitur: vit. Columb. 49a [ed. A. O. Anderson / M. O. Anderson, Adomnan's Life of Columba [London 1961] 314; vgl. ebd. 114). Häufig wird berichtet, K. hätten neugierige Personen, die Heiligen nachspionierten, dadurch bestraft, dass sie ihnen mit ihren spitzen Schnäbeln durch ein Schlüsselloch ein Auge ausstachen (M. Donatus, Beasts and birds in the lives of the early Irish saints [Philadelphia 1934] 176/8).

e. Kunst. Das nilotische Mosaik (Mitte 5. Jh.?) im südl. Querschiff der Brotvermehrungskirche in Tabgha (*Galilaea) zeigt in der oberen Hälfte links neben dem Nilometer einen K. mit markantem schwarzem Hals sowie schräg oberhalb davon wahrscheinlich einen nach einer Wasserschlange schnappenden Jungfern-K. (M. Avi-Yonah, Art. Heptapegon: NewEncArchExcavHolyLand 2 [1993] 615f). – Eine Vogelfigur am Nebeneingang im Nordschiff des Martyrions von Misis-Mopsuhestia stellt möglicherweise einen K. dar (L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1969] 67); von den zahlreichen anderen Vögeln auf den dortigen Mosaiken lässt sich keiner eindeutig als K. identifizieren (zB. auf dem Mosaik der Arche Noah im Mittelschiff ebd. Abb. 27f). – E. Dinkler-v. Schubert, Art. K.: LexChrIkon 2 (1970) 557f.

B. van den Abeele, Migrations médiévales de la grue: Micrologus 8 (2000) 65/78. – E. A. Armstrong, The crane dance in East and West: Antiquity 17 (1943) 71/6. – E. Bohr, Mit Schopf an Brust u. Kopf. Der Jungfern-K.: Essays in honor of D. v. Bothmer = Allard Pierson ser. 14 (Amsterdam 2002) 37/47. – A. Cappel, Unters. zu Pygmäendarstellungen in der röm. Dekorationskunst, Diss. Würzburg (1994). – E. Condoléon-Bolanacchi, Γέρανος: Horos 7 (1989) 145/66. – E. Cougny / E. Saglio, Art. Bestiae mansuetae: DarS 1, 1 (1877) 702. – S. Cramp (Hrsg.), Handbook of the birds of Europe, the Middle East, and North Africa 2 (Oxford 1980). – H. M. van Erffa, Grus vigilans: Philobiblon 10 (1957) 286/308. – J. Feliks, Animal world of the Bible (Tel Aviv 1962); Man and nature in the Bible (London 1981). – J. B. Friedreich, Die Symbolik u. Mythologie der Natur (1859). – H. Gossen / A. Steier, Art. K.: PW 11, 2 (1922) 1571/8. – J. A. C. Greppin, Skt. Garuḍa, Gk. γέρανος. The battle of the cranes: Journ. of Indoeurop. Stud. 4 (1976) 233/43. – J. J. Hall, The classifications of birds in Aristotle and early modern naturalists: Hist. of Science 29 (1991) 111/51. – P. A. Johnsgard, Cranes of the world (Bloomington 1983). – A. Kanellis, Catalogus faunae Graeciae 2 (Thessaloniki 1969). – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 184/93. – E. W. Martin, The birds of the Latin poets = Leland Stanford Junior Univ. Publ. Univ. Ser. 16 (Palo Alto 1914) 101/9. – W. Mewes u. a., K. Mythen, Forschung, Fakten[2] (2003). – H. Mielsch, Griechische Tiergeschichten in der antiken Kunst = Kulturgeschichte der antiken Welt 111 (2005) 92. 105/32. – K. A. E. Niemeyer, Über die Gleichnisse bei Quintus Smyrnaeus 1/2, Progr. Zwickau (1883/84). – A. Pischinger, Der Vogelzug bei den griech. Dichtern des klass. Altertums, Progr. Eichstätt (1904) 16/36. – J. Pollard, Birds in Greek life and myth (London 1977). – I. M. Price, Art. Crane: JewEnc 4 (1906) 333. – D'A. W. Thompson, Glossary of Greek birds[2] = St. Andrews Univ. Publ. 39 (London 1936) 68/75.

Mary L. B. Pendergraft
(Übers. Peri Terbuyken).

Krankenfürsorge.

Vorbemerkung. Dem modernen Begriff K., der, unscharf wie der Begriff Fürsorge überhaupt (Ch. J. Klumcker, Art. Fürsorgewesen: HdWb. des Staatswesens 4 [1927] 534f; H. Scherpner, Theorie der Fürsorge [1962] 17/22), die Gesamtheit der dem Kranken gewährten Hilfeleistung umfasst u. neben den Maßnahmen zur Pflege, Unterbringung u. ärztlichen Betreuung auch deren organisatorische u. wirtschaftliche Seite einschließt, entspricht kein antiker oder frühchristl. Terminus. Zwar werden die Begriffe νοσηλεία mit zugehörigem Verb νοσηλεύω (Suda s. v. [3, 478, 28 Adler]: νοσοῦντα θεραπεύω) sowie νοσοκομέω (Apollon. lex. Hom. s. v. [102, 11 Bekker]: τὸ ἐν νόσῳ τινὸς ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι νοσοκομεῖν λέγεται) oder gelegentlich auch bloßes ἐπιμέλεια u. θεράπεια für die ärztliche oder pflegerische Tätigkeit verwendet (Galen. comp. med.: 13, 599 Kühn; vgl. Plat. resp. 3, 408b; leg. 4, 702c), aber nicht im Sinne eines festgelegten u. umfassenden Fachbegriffs. Hier soll unter dem Stichwort K. neben der persönlichen u. familiären Hilfstätigkeit für Kranke besonders die institutionelle, d.h. staatlich oder durch Korporationen organisierte Krankenpflege u. -versorgung sowie vor allen Dingen im Hinblick auf die frühchristl. Entwicklung die Motivation fürsorgerischen Handelns, mit anderen Worten die religiös-ethische Wertung der K., behandelt werden. Ausgenommen bleibt Medizinisches im engeren Sinne sowie die Entstehung des *Krankenhauses; regionale Unterschiede in der K. können nur andeutungsweise beschrieben werden. – Zunächst innerhalb der Familienverbände praktiziert, gehört K. ohne Zweifel als Ausdruck der Mitmenschlichkeit zu den innersten emotionalen Reaktionen auf menschliches Leid. Literarische u. andere historische Quellen geben gerade dafür naturgemäß wenig her, vielleicht auch deswegen, weil K. als Zeichen menschlicher Anteilnahme am Geschick anderer so selbstverständlich war, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen (s. u. Sp. 839f), darüber nur geredet wurde, wenn besondere Umstände es verlangten oder ein Verhalten besonders erwähnenswert erschien.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Homer. Die homerischen Gedichte kennen K. vornehmlich als Versorgung der im Kampf verletzten Helden. Heilkundige Helden, wie die Asklepiossöhne Machaon u. Podaleirios (Il. 2, 732), aber auch Achill, Patroklos (ebd. 11, 844) u. a., die die Fähigkeit der kunstgerechten Wundbehandlung von Asklepios oder *Chiron erlernt haben (ebd. 4, 219; 11, 831; Laser 97), sind hoch geehrt: Ein heilkundiger Mann wiegt viele andere auf (Il. 11, 514). Auch die Götter haben ihren Wundarzt Paieon (ebd. 5, 899/904; Laser 94f). Jene Helden sind jedoch vor allem Krieger (vgl. etwa Il. 11, 833/6), die nur bei Bedarf aus der Schlacht herbeigerufen werden (ebd. 4, 200/2; 11, 506f. 514f). Daneben scheint ein regelrechter Berufsstand von Ärzten vorausgesetzt (ἰητροὶ πολυφάρμακοι: ebd. 16, 28; vgl. 13, 213). Damit begann also eine organisierte Versorgung der Verletzten; ohne sie wäre kriegerisches Handeln kaum denkbar gewesen (Laser 101; zurückhaltender J. C. Wilmanns, Der Sanitätsdienst im Röm. Reich [1995] 4f). Selbstverständlich gibt es auch die spontane Wundversorgung durch medizinische Laien (Il. 5, 111f. 694f; 13, 598/600), wie denn auch bei langwierigeren Heilprozessen befreundete Helden die Pflege übernehmen können (ebd. 15, 390/4. 401). Relikt magischer Medizin ist die Besprechung (ἐπαοιδή) zur Stillung des Blutflusses (Od. 19, 455/62; Verg. Aen. 7, 756/8), die auch in klassischer Zeit u. später, trotz rationaler Krankheitsauffassung, neben anderen magischen Riten noch vorkommt (Kudlien, Heilkunde 226f). Von Frauen in der K. erzählt Homer nicht; die Odyssee rühmt allein die Augeiastochter Agamede, die alle Heilkräuter auf der weiten Erde kennt (Od. 11, 739; *Heilmittel). – Nichttraumatische Erkrankungen gelten als von Göttern gesandte Strafe (Il. 1, 9f. 43/52. 97) oder als unverschuldetes, von Göttern u. Dämonen veranlasstes Unglück (ebd. 24, 527/33; Od. 5, 396; vgl. Hesiod. op. 90/3. 102/4. 240/5). Damit entziehen sie sich weitgehend

menschlichen Gegenmaßnahmen (Od. 9, 411; vgl. Il. 1, 9f; Od. 5, 397; Cels. med. 1 prooem. 3f [CML 1, 17]). Wie solche Erkrankungen verlaufen, erzählt das Epos ganz selten; auch Mitteilungen über professionelle oder private Fürsorge für Betroffene etwa im Familienverband, gewiss nicht unüblich, passten nicht zum Stil des Epos. Womöglich könnte der heilende oder sorgende Eingriff gar als Versuch erscheinen, einer evtl. von einem Gott geschickten Strafe entgegenzuwirken (Kudlien, Beginn 22. 34. 48/52). – Od. 17, 384 werden neben Sehern, Baumeistern u. Sängern Ärzte als δημιοεργοί, für die Gemeinde tätige Fachleute, genannt, vielleicht eine Frühform der späteren δημόσιοι ἰατροί (Pohl 9f). Jedenfalls gab es in der homerischen Gesellschaft einen ärztlichen Berufsstand (Laser 102).

b. Heilkulte. Zentren der K. sind die zahlreichen Kultstätten des *Asklepios u. anderer *Heilgötter. Häufig in landschaftlich u. klimatisch begünstigten Gegenden liegend (Vitr. 1, 11; vgl. Plut. quaest. Rom. 94, 286D), bilden sie attraktive Wallfahrtsstätten, an denen sich ein regelrechter Heil- u. Kurbetrieb etabliert. Was sie für antike K. bedeuten, lässt sich schwer abschätzen. Jedoch ist ein geordneter Aufenthalt in den Asklepieien ohne angemessene medizinische Betreuung u. Infrastruktur kaum vorstellbar. Da die rituellen u. hygienischen Vorbereitungen für die im Zentrum stehende *Inkubation häufig länger dauerten, waren *Herbergen (οἰκίδια; in Tithorea: Paus. 2, 27, 2), *Bäder u. andere Stützen der Versorgung notwendig (Hiltbrunner, Krankenhaus 884f; Avalos 48/54). Ob die Tempelpriester über medizinische Kenntnisse verfügten oder *Ärzte in die Versorgung u. Heilbehandlung der kranken Pilger einbezogen waren, ist für die frühe Zeit nicht bekannt (ebd. 58f). Die Wunderberichte von *Epidauros erwähnen Ärzte nicht. Dagegen geht für das Asklepieion in Pergamon aus Zeugnissen des Rhetors *Aristides, *Galens u. des Rufus ‚das Interesse u. die Mitwirkung der wissenschaftlichen Medizin‘ hervor (Herzog, Wunderheilungen 147; Ilberg, Praxis 365; für Athen vgl. IG 3, 780; Kudlien, Arzt 123f). Das gilt auch schon für die Mitte des 4. Jh. vC. gegründeten Asklepieia auf Kos u. Knidos, wo Ärzteschulen von Anfang an eng mit dem Asklepioskult verbunden waren; die Asklepieia werden als ärztliche Schulkliniken angesehen (Hiltbrunner, Krankenhaus 886f). Im Asklepieion v. Memphis gab es regelrechte Heilverfahren (PPetr. 1, 30; Kudlien, Arzt 12f). Andererseits gehört es zur Topik der Heilberichte, dass Kranke gerade dann in den Asklepieia Hilfe suchten, wenn die wissenschaftliche Medizin versagt hatte. Dies eröffnete, angesichts der Ineffizienz antiker Medizin, neben den großen Heilgöttern auch mannigfachen religiösen u. magischen Praktiken ein ergiebiges Wirkungsfeld (ders., Krankensicherung 76/81; Kollmann 73/83). – Wenig gesichert ist auch, ob Personal zur Krankenpflege in den sich immer mehr zu Kurorten entwickelnden Asklepiosheiligtümern tätig war. Wie aus den Wunderberichten von Epidauros hervorgeht, kamen Heilung Suchende mit Familienangehörigen oder Dienern zum Heiligtum (Herzog, Wunderheilungen 5. 10. 25. 45).

c. Gemeindeärzte 1. Vorhellenistisch. Eine bemerkenswerte gesundheits- u. sozialpolitische Errungenschaft ist die bereits seit dem 6. Jh. vC. in mehreren griech. Poleis bekannte öffentliche K., d.h. die unentgeltliche ärztliche Behandlung Mittelloser u. Fremder durch ‚Gemeindeärzte‘ (δημόσιος ἰατρός oder δημοσιεύων ἰατρός; Meyer-Steineg 142/9; Hands 133/9; R. Herzog, Art. Arzt: o. Bd. 1, 720f; epigraphische Quellen: Woodhead). Nach Diod. Sic. 12, 12, 4/13, 4 geht diese Einrichtung bereits auf die Zeit vor Charondas zurück, den Gesetzgeber der chalkidischen Pflanzstädte in Sizilien u. Süditalien (möglicherweise auf Zaleukos; Herzog, Gesetze 205). Es wäre freilich verfehlt, darin ‚eine Art von sozialisiertem Gesundheitsdienst‘ zu sehen (Kudlien, Arzt 36. 39f gegen Rostovtzeff u.a.). – In Athen gab es aE. des 6. Jh. als δημόσιος ἰατρός Demokedes aus Kroton, der, zunächst in Aegina tätig, später mit stets steigendem Honorar im Dienste des Tyrannen Polykrates v. Samos u. des Darius stand (Herodt. 3, 125. 129/38). Namentlich wird ein δημοσιεύων auch bei Aristophanes genannt (Ach. 1030/3. 1222; vesp. 1432; vgl. Xen. inst. Cyr. 1, 6, 15). Behandlung auf Kosten des Staates u. Besoldung durch die Gemeinde (δημοσίῳ μισθῷ: Diod. Sic. 12, 13, 4; Schol. Aristoph. Ach. 1030 [1, 1b, 130 K. / W.]) schließen private Liquidation der Ärzte nicht aus (vgl. Hippocr. praec. 4. 6 [CMG 1, 1, 31f]; s.u. Sp. 834f). Die Städte übernehmen häufig auch die Kosten für Einrichtung u. Unterhalt der

ärztlichen Praxis, des sog. ἰατρεῖον (Pfeffer 34f. 94/8; Herzog, Gesetze 204; Hiltbrunner, Krankenhaus 889; s.u. Sp. 840/2). – L. Cohn-Haft, The public physicians of ancient Greece (Northampton, Mass. 1956) findet unentgeltliche K. an Armen für das klass. Griechenland nicht verbürgt. Eine öffentliche besoldete Anstellung habe nur zum Ziel, mit Hilfe der wenigen gut ausgebildeten Ärzte die qualifizierte K. in einer Stadt sicherzustellen (Koelbing 139/44).

2. Hellenistisch. Seit hellenistischer Zeit ist eine Anstellung öffentlicher Ärzte in vielen Städten des Mittelmeerraumes häufiger belegt (Pohl 18/23; Rostovtzeff 2, 867/70; *Arzthonorar). In Ägypten scheint sie gängige Praxis selbst auf dem flachen Lande (Diod. Sic. 1, 82, 3; Kollmann 369 mit Belegen); Strabo berichtet Ähnliches von den Galliern (4, 1, 5). Das Wirken der Ärzte verrät oft großen Gemeinsinn: Dankdekreten zufolge boten sie in Notlagen, etwa Epidemien, ihre Dienste auch unentgeltlich an, wie sie auch sonst keinen Unterschied machten zwischen reich u. arm (W. Tarn, Die Kultur der hellenist. Welt[3] [1966] 128; Woodhead 49f u. ö.). – Eine von den Bürgern erhobene ‚Ärztesteuer' (ἰατρικόν), die Aufwendungen decken soll, ist für das Ende des 4. Jh. belegt (frühestes Zeugnis um 310 vC. aus Ägypten; vielleicht schon vorher auf Kos: Kudlien, Krankensicherung 83/6; Pfeffer 34; Sudhoff 267/72). Gelegentlich stellen auch reiche Bürger Ärzte für die Polis an (Strab. 4, 1, 5). In römischer Zeit entfiel die Ärztesteuer offenbar (Kudlien, Krankensicherung 83/6). Nur reichere Städte können sich natürlich leisten, je nach Größe einen oder mehrere Gemeindeärzte anzustellen (Athen: IG 2, 2566; Kos: W. R. Paton / E. L. Hicks, The inscriptions of Cos [Oxford 1891] 4/6). Um Ärzte zur Niederlassung zu bewegen, bieten kleinere Städte zusätzliche Sachleistungen an, etwa Haus- u. Grundbesitz (Pohl 18. 67; Kudlien, Arzt 22/30. 61). Knappe Finanzen einer Gemeinde führen auch zu kurzfristiger Beschäftigung, aber normalerweise liefen Verträge mehrere Jahre oder länger (Pfeffer 31/4).

3. Qualifikation u. Zuständigkeit. Die Gemeindeärzte werden in einem Wahlverfahren aus einem Bewerberkreis berufen (Plat. Gorg. 455b. 456b; Aristoph. Ach. 1043; Xen. inst. Cyr. 1, 6, 15; mem. 4, 2, 5; Pohl 48/54; Pfeffer 31/3; Woodhead 37/40). Plat. Gorg. 514d wird der Nachweis gefordert, dass schon jemand durch den Bewerber von einer Krankheit befreit wurde (Kudlien, Krankensicherung 76). Wegen mangelnder Qualifikation kann es auch zu Entlassungen kommen (Joh. Stob. 3, 40, 8 [3, 742, 12/5 Wachsmuth / Hense]; Pohl 51). Eine gewisse Qualitätsgarantie der medici publici gewährt ihre Ausbildung durch kompetente Ärzte (Xen. mem. 4, 2, 5; vgl. Plat. Men. 90cd; Protag. 311bc) sowie die Kontrolle durch die Ärzteschulen. In späterer Zeit gilt das Studium in *Alexandria, einem Zentrum der medizinischen Wissenschaft, als beste Empfehlung (Amm. Marc. 22, 16, 18). – Platons detailliertes Bild ärztlicher Versorgung der verschiedenen Bevölkerungsschichten ist weder vom Corpus Hippocraticum noch sonstwie gedeckt, insbesondere ist die mindere Behandlung der Sklaven so nicht haltbar (Kudlien, Sklaven 3f. 26/38; s.u. Sp. 845f). Nach leg. 4, 720ab gibt es zwei Klassen praktizierender Ärzte: freigeborene Ärzte u. Helfer, ὑπηρεταὶ τῶν ἰατρῶν, die aber selbst auch Ärzte genannt würden. Hier handele es sich in der Regel um Sklaven, die Medizin nicht aufgrund wissenschaftlicher Ausbildung betrieben, sondern Kranke nach den Anweisungen ihrer Herren behandelten oder ihre Fertigkeit durch bloße Empirie erworben hätten (ebd. 9, 857c). Sie seien für die medizinische Versorgung der Sklaven zuständig, die sie in ihren Krankenstuben erwarteten (ἐν τοῖς ἰατρείοις περιμένοντες), leisteten eine Art Einheitsversorgung, selbstgefällig u. tyrannisch, ohne auf die individuellen Krankheitsfälle ihrer Sklavenpatienten einzugehen, erleichterten aber ihren Herren die K. (τῶν καμνούντων ἡ ἐπιμέλεια: ebd. 4, 720c). Die wissenschaftlichen Ärzte, selbst freie Bürger, versorgten nur Freie, denen sie eine ausgesuchte individuelle Behandlung auf der Grundlage wissenschaftlicher Kenntnisse u. genauer Erhebung des individuellen Krankheitsbildes in ausführlichen Patientengesprächen zuteil werden ließen (ebd. 720d; 9, 857cd; vgl. Phaedr. 268bc; F. Wehrli, Der Arztvergleich bei Platon: MusHelv 8 [1951] 177/84). Drei Klassen von Ärzten benennt Aristot. pol. 3, 11, 1282a 3f.

4. Rom. a. Republik. Für die Form der K. in der Frühzeit Roms gibt es wenig verlässliche Daten. Ohne Zweifel findet sie nach Anweisungen des pater familias zunächst im Familienverband statt; dabei spielen abergläubische Vorstellungen ebenso eine Rolle

wie angeblich gesundheitsfördernde Hausmittel (Cato agr. 160, 1f; aus späterer Zeit zB. Marcell. med. 8, 64; 21, 8 [CML 5^2, 1, 128/30. 374]; A. Önnerfors [Hrsg.], Antike Zaubersprüche [1991] 54/61; Sen. ep. 95, 15; Plin. n. h. 29, 15; Plut. vit. Cat. mai. 23). Berufsärzte kamen erst im Laufe des 3./2. Jh. vC. teils als Sklaven, teils als ‚Wanderärzte' aus Griechenland u. dem Osten nach Rom. Wie alles Griechische stießen die wissenschaftliche Medizin u. die Ärzte selbst zunächst weithin auf Vorbehalte. Bekannt ist die rigorose Position des alten *Cato (Kudlien, Heilkunde 231f). Plin. n. h. 29, 12, 3 teilt ein genaues Datum mit: Im J. 219 vC. sei der Arzt Archagathos von der Peloponnes nach Rom gekommen; ihm sei das Bürgerrecht erteilt u. von Staats wegen ein Sprechzimmer (taberna) im compitum Acilii gekauft worden. Dass er jedoch der ‚erste angestellte Stadtarzt' Roms im Sinne der griech. ἰατϱοὶ δημόσιοι (Pfeffer 89) gewesen sei, ist unwahrscheinlich u. nicht zu belegen (Korpela 105).

β. Kaiserzeit. Offensichtlich war die medizinische Versorgung der Bevölkerung gegen Ende der Republik u. zu Beginn der Kaiserzeit nur mangelhaft gesichert. Um Ärzte zur Niederlassung zu bewegen, verlieh Caesar ihnen in Rom Bürgerrecht (Suet. vit. Iul. 42, 1; vit. Aug. 42, 3); durch Augustus wurde ihnen, in gleicher Absicht, Steuerfreiheit gewährt (Dio Cass. 53, 30, 3; vgl. Suet. vit. Aug. 42, 3; 59; Plin. n. h. 29, 6; A. Hübner, Art. Immunitas: o. Bd. 17, 1107f; Nutton 207). Von Vespasian u. Hadrian wurden Ärzte von öffentlichen Aufgaben entbunden; von staatlicher Besoldung auch der Ärzte ist bei Sueton dagegen nicht ausdrücklich die Rede (vit. Vesp. 18). Sie wird nach den fragwürdigen Angaben der Hist. Aug. vit. Alex. 44, 4 mit der öffentlichen Besoldung weiterer Berufsstände von Alexander Severus eingeführt (vgl. dagegen ebd. 42, 3). Erst durch ein Gesetz Valentinians I wurde 368 nC. neben dem archiater der Vestalinnen u. der Athleten in der Porticus bzw. dem Xystus (vgl. CIL 6, 10172: medicus ludi matutini; CIG 14, 1330) für jede der 14 Regionen Roms ein ‚archiater popularis' eingesetzt, zu dessen Pflichten die unentgeltliche Behandlung von Bedürftigen gehörte (Cod. Theod. 13, 3, 8 pr.; Cod. Iust. 10, 53, 9; Pohl 54; Korpela 139). Am E. des 5. Jh. wurden sie einem comes archiatrorum unterstellt (Cassiod. var. 6, 19 [CCL 96, 248/50]; V. Nutton, Art. Archiatros: NPauly 1 [1996] 990f). – Die Privilegien der Ärzte (ob für alle oder nur die angestellten, ist nicht immer deutlich) werden wiederholt erneuert bzw. erweitert (vgl. Edikt Vespasians vom 27. XII. 75, Inschr. aus Pergamon: M. McCrum / A. G. Woodhead, Selected documents of the principates of the Flavian emperors [Cambridge 1961] nr. 458; Hadrian.: Dig. 27, 1, 6, 8; 50, 4, 18, 30; Lucian. Abd. 180; Nutton 198/201). Kaiser *Iulianus stellt die Bestimmung Konstantins über die Befreiung der Gemeindeärzte von Ratsämtern wieder her (Iulian. Imp. ep. 75 [1, 2, 76f Bidez]; Cod. Theod. 13, 3, 4; Liban. ep. 723 [10, 649 Förster]; W. Enßlin: Klio 18 [1922] 148). Die Anordnungen der Kaiser sind Ausdruck eines ‚patronalen Fürsorgedenkens' u. damit nicht wesentlich unterschieden von den Leistungen des ‚patronus' für seine familia u. seine Klienten (J. Bleicken, Verfassungs- u. Sozialgesch. des Röm. Reiches 1^4 [1995] 87/9. 132/5 u. ö.). – Wahrscheinlich unter Septimius Severus wird eine staatl. Approbation der Ärzte eingeführt (Gummerus 9; anders Fischer 172_{12}). – Nach dem Vorbild griechischer Städte stellen auch die Landstädte des westl. Reichsteiles besoldete Gemeindeärzte ein (Pohl 31/44; Friedländer 1, 190f). Sie als ἀϱχίατϱος zu bezeichnen, ein in hellenistischer Zeit zunächst für den Hofarzt aufkommender Titel, der mit der Zeit für die Gemeindeärzte in den griech. Städten vor allem Kleinasiens schlechthin in Gebrauch kam, bürgert sich auch im Westen ein. Er zeichnet ihre fachliche Kompetenz vor den anderen Ärzten aus (qui summam in arte notitiam habet: Orig. in Lc. hom. 13 [GCS Orig. 9, 78]; vgl. in Jer. hom. 18, 5 [ebd. 3, 156, 15/7]; in Sam. hom. 5, 6 [SC 328, 190]; s.u. Sp. 837). – Da die Ärztebesoldung gelegentlich Städte überforderte, beschränkte Antoninus Pius die Zahl angestellter Ärzte für das ϰοινόν Kleinasiens je nach Größe der Poleis auf 5, 7 oder 10 (Modest.: Dig. 27, 1, 6, 2/4). – Im Gegenzug zu der gewährten Grundbesoldung u. den angesprochenen Privilegien gab es eine bis ins 6. Jh. nC. gültige Verpflichtung der öffentlichen Ärzte, ärmere Bürger unentgeltlich zu behandeln; das schloss kostenlose Versorgung mit Medikamenten ein (vgl. Schol. Aristoph. Ach. 1030 [1, 1b, 130 K. / W.]; Pohl 57f; Ulp.: Dig. 50, 9, 1; Nutton 205; Rostovtzeff 2, 866). Gratisbehandlung war freilich staatlich nicht gefordert, sondern ‚etwas,

was der betreffende Arzt freiwillig anbot oder übernahm‘ (Kudlien, Arzt 57; Nutton 206), evtl. um öffentlich überhaupt tätig werden zu können (Kudlien, Arzt 30f). Begüterte dürfen sie selbstverständlich bezahlen lassen, das war ihr eigentlicher μισθός (Pohl 58; o. Bd. 1, 721; Kudlien, Arzt 28; ders., Krankensicherung 90. 92; Sudhoff 266; vgl. Joh. Chrys. paralyt. 4f [PG 51, 55f]); Ärmere wurden deshalb zu Gunsten der ‚divites‘ offenbar gelegentlich vernachlässigt (s.u. Sp. 867).

d. Freie Ärzte u. Periodeuten. Neben den Gemeindeärzten garantieren in größeren Städten frei praktizierende oder auf dem Lande herumziehende Ärzte, sog. Periodeuten (περιοδευτής: Galen. comp. med. gen.: 12, 844 Kühn; Steph. Med. in Hippocr. aphor.: CMG 11, 1, 3, 2, 236, 25), die Versorgung der Kranken bis in die Spätantike (vgl. etwa Eus. h. e. 5, 1, 49; Athan. caec. 12 [PG 28, 1020]; Aug. ep. 159, 3 [CSEL 44, 500]; s.u. Sp. 867). Vornehmlich aus Griechenland u. den östl. Provinzen kommend, sind solche Wanderärzte ‚über Land u. Meer‘, wie es geradezu topisch heißt, unterwegs (Lucian. Trag. 265/9; inschriftl. Belege: L. Robert, Épitaphes métriques de médecins: ders., Hellenica 2 [Paris 1946] 103/8); so auch jüdische Ärzte, deren Kenntnisse selbst in nichtjüdischen Kreisen geschätzt werden (F. Kudlien, Jüd. Ärzte im Röm. Reich: MedHistJourn 20 [1985] 36/57; S. Muntner, Art. Medicine: EncJud 11 [Jerus. 1972] 1183; Kollmann 127). Ihnen oblag wohl größtenteils auch die ärztliche Versorgung der Landbevölkerung. Allein Inschriften von Kos bezeugen eine durchgegliederte Organisation der K., die Stadt- wie Landgemeinden in die ärztliche Versorgung einschließt (Pohl 57; zu Ägypten s.o. Sp. 831). Sonst können wir uns von dieser kaum ein Bild machen. Noch Joh. Chrysostomus klagt auf seiner Reise nach Cucusum durch Isaurien, es fehle an Ärzten (oder sie seien schlecht ausgebildet), an Bädern, an anderen notwendigen Dingen, so dass sich seine Krankheit verschlimmert habe (ep. ad Olymp. 5, 1; 11, 1; 9, 1 [SC 13bis, 126. 306/8. 218/22]; anders die Verhältnisse in *Kaisareia [I]: ebd. 4 [116/8]). – Spätestens seit dem 1. Jh. vC. übten auch freigeborene Römer verschiedener gesellschaftlicher Schichten, trotz Plin. n. h. 29, 17 (vgl. Cic. off. 1, 150f), den Arztberuf aus (Kudlien, Stellung 13/46). Einen gewissen, zunehmenden Anteil an der Ärzteschaft scheinen auch Frauen, darunter Sklavinnen, zu gewinnen (Cod. Iust. 7, 7, 1, 5 vJ. 530; 6, 43, 3 vJ. 529; Schulze mit Lit.).

e. Heer. Die griech.-hellenist. Heere hatten, wie das röm. Heer republikanischer Zeit, keinen eigenständigen organisierten Sanitätsdienst. Verwundete u. Kranke nahmen neben der Hilfe von Kameraden Ärzte in den Städten u. Dörfern in der Nähe der Kampfhandlung in Anspruch (Xen. exped. 3, 4, 30/2; Arrian. anab. 2, 7, 1; 5, 8, 3; Caes. b. civ. 3, 75, 1. 78, 1; Bell. Afr. 21, 2; Tac. ann. 4, 63; Joseph. vit. 2, 403f; Achill. Tat. 4, 10, 2). Erst Feldzüge in entlegene u. unzivilisierte Gebiete sowie der Aufenthalt in Dauerlagern an den Reichsgrenzen u. in feindlicher Umgebung machten zur längerfristigen Versorgung der Verwundeten im Lager die Mitnahme von Militärärzten notwendig (Xen. inst. Cyr. 1, 6, 15; resp. Lac. 13, 7; exped. 3, 4, 30; Curt. 3, 5f; 4, 6, 17; 9, 5, 25), dazu den Aufbau eines regelrechten Sanitätsdienstes u. sog. valetudinaria (dazu Wilmanns aO. [o. Sp. 828] 14/7. 61/70 u. ö.; Hiltbrunner, Krankenhaus 889f). Fürsorge für die Verwundeten sichert nicht nur die Kampfbereitschaft der Truppe, sondern gehört insbesondere im röm. Heer zur ‚traditionellen Patronatspflicht‘ des Feldherrn gegenüber seinen Soldaten (Sall. b. Iug. 54, 1; Liv. 8, 36; Wilmanns aO. 11/3). Laut dem Militärschriftsteller Vegetius (4. Jh. nC.) obliegt sie jetzt dem praefectus castrorum, der sich um kranke Soldaten u. die sie behandelnden Ärzte zu kümmern hat (mil. 2, 10), oder, wie bei Tarr. Pat.: Dig. 50, 6, 7, einem ‚optio valetudinarii‘ (vgl. Macer: Dig. 49, 16, 12, 2; Pfeffer 99/101). – Was für den röm. Feldherrn gilt, ist gegebenenfalls auch für Magistrate verpflichtend: Als exemplum humanitatis führt Valerius Maximus (5, 1, 1d) die umsichtige Fürsorge des Senates für den auf See erkrankten verbündeten Sohn Massinissas u. seine Begleitung an: Er lässt für Unterkunft, Pflege u. alles zur Gesundung Notwendige sorgen u. übernimmt die Kosten. – Ihr eigenes Sanitätswesen hatten, jedenfalls in der Kaiserzeit, die städtischen vigiles (dazu Korpela; Friedländer 1, 192). Selten hört man, dass Gymnasien, Thermen u. andere öffentliche Anstalten (zB. CIL 6, 8907: medicus a bibliothecis) eigene Ärzte hatten (Pohl 65f).

f. Privathaushalte. Mit dem Zustrom griechischer Sklaven bildete sich in Rom eine besondere Form der K. heraus. Um die oft sehr

zahlreichen Mitsklaven ärztlich zu versorgen, setzten ihre Herren einen servus medicus ein u. errichteten valetudinaria, wohl zuerst auf dem Lande für die Sklaven der Gutshöfe, dann auch in größeren Stadthaushalten (Sen. ira 1, 16, 4; ep. 27, 1; benef. 1, 11, 6; nat. quaest. praef. 5; Tac. dial. 21; Näheres Hiltbrunner, Krankenhaus 889f). K. in den valetudinaria war, so Celsus, kaum zufriedenstellend, da die Masse der Patienten individuelle Behandlungen nicht zuließ (med. prooem. 65 [CML 1, 27f]). – In kleineren landwirtschaftlichen Betrieben ging man nach Varro anders vor (rust. 1, 16, 4): Die Landwirte nahmen wie andere Handwerker so auch Ärzte aus dem Kreis der im vicus mit befristetem Kontrakt sich aufhaltenden artifices, aus Kostengründen nur bei Bedarf, unter Vertrag, sog. anniversarii vicini (Kudlien, Stellung 95; anders D. Flach, M. T. Varro. Gespräch über die Landwirtschaft [1996] 1, 269 zSt.), wahrscheinlich Freigelassene oder sogar Römer (F. Kudlien: Hermes 112 [1984] 68/84). – Die servi medici behandelten oft auch den patronus sowie seine Familie; allgemein konnten sie zu medizinischer Leistung gegen entsprechende Vergütung ausgeliehen oder auf dem Markt öffentlich angeboten werden (Korpela 78). Dankbarkeit der Eigentümer führte uU. zur Freilassung. – Auch andere größere Privathaushalte hatten häufig eigene Ärzte (CIL 6, 10229; Dio Cass. 68, 155; vgl. etwa Varro rust. 1, 16, 4; Temkin 4f), aber nicht immer qualifizierte: Augustinus kritisiert, dass zugezogene wissenschaftliche Ärzte ihr Wissen vor dem ‚medicus domesticus' eifersüchtig geheimhalten (civ. D. 22, 8). Die Praxis, in schwereren Fällen einen Archiater mit größeren medizinischen Kenntnissen hinzuzuziehen, scheint nicht ungewöhnlich (Orig. in Lc. hom. 13 [GCS Orig. 9, 78]; vgl. in 1 Reg. hom. 2, 28 [PG 12, 1021B]; Greg. Naz. or. 8, 17 [SC 405, 282/4]). Nach dem Vorbild der großen Patrizierhaushalte gab es auch am Kaiserhof Ärzte für die familia Caesaris (CIL 6, 8646f; Korpela 121). Besonderes Ansehen genossen hier natürlich die kaiserlichen Leibärzte (medici Augusti: Ilberg, Celsus 349). – Mehr als fraglich ist, ob auch Vereine, etwa die griech. Eranosgesellschaften u. die collegia tenuiorum in Rom, eigene Ärzte anstellten oder ihren Mitgliedern eine gewisse finanzielle Sicherung gegen Krankheit garantierten (so H. Göbbels, Arzt u. private Krankenversicherung [1940] 14. 18; vorsichtig Pfeffer 60f. 120f. 167 mit Lit.; Korpela 104).

g. Kritik an ärztlicher Tätigkeit. Kritik an Ärzten war verbreitet, sicher nicht zuletzt deswegen, weil andere heilberuflich Tätige als ihre Konkurrenten in der K. auftraten, zB. die bei Platon (s.o. Sp. 832) genannten ὑπηρέται, die Sklavenärzte nach ihrer Freilassung (Kudlien, Arzt 95), aber auch Heilmittelverkäufer (φαρμακοπώλης; vgl. E. Kind, Art. Mantias nr. 4: PW 14, 1 [1928] 1257), Heilmittel anpreisende Marktschreier (ὀχλαγωγός) oder Heilmasseure (ἰατρολείπτης [iatralipta: Plin. ep. 10, 5, 1]; vgl. Kudlien, Arzt 94/7; Herzog, Urkunden 131. 161/5; Fischer 166 mit Anm.). Sie sind häufig übel beleumundet (Hippocr. decent. 2 [CMG 1, 1, 25]). Da eine geregelte Zulassung fehlt, sind auch Betrüger u. Kurpfuscher am Werk (Martial. 1, 30. 47; 8, 74; Greg. Nyss. c. Eunom. 1, 42/5 [GregNyssOp 1, 36f]; Bloch 577f). Inkompetenz wird gelegentlich pauschal der gesamten Ärzteschaft vorgeworfen (Plin. n. h. 29, 11 unter Hinweis auf Grabinschriften; dazu Dessau nr. 9441; ILCV 3480; ferner Galen. meth. med. 1, 1 [10, 4f K.]). Wie man weiß, qualifizieren erst medizinische Kenntnisse den Arzt für seine Tätigkeit: Er mag ein ἰατρεῖον errichten, Werkzeuge u. Arzneimittel haben, sogar einen Schülerkreis, aber zum Arzt macht ihn erst die τέχνη (Joh. Chrys. in Act. hom. 52 [PG 60, 365]; vgl. in 2 Cor. hom. 15 [ebd. 61, 506]; ecl. 13 [ebd. 63, 655]; Eus. dem. ev. 1, 5, 4f; Basil. in Ps. 14 hom. 1, 2 [PG 29, 256A]). Bei Asklepios v. Prusa versteigt sich ärztliche Eitelkeit zu einer widerwärtigen Kritik an seinen Vorgängern: Ihre Tätigkeit sei nicht K., sondern θανάτου μελέτη gewesen (Galen. ven. sect. Er. 5 [11, 163, 9f K.]). – Zum fachlichen Anspruch tritt ein hoher moralischer (Hippocr. medic. 2 [CMG 1, 1, 20f]; vgl. Soran.: V. Rose [Hrsg.], Anecdota Graeca et Graecolatina 2 [1870] 243f). Verbreitete Kritik erfährt u.a. (Martial. 6, 31; Plin. n. h. 29, 9; Theod. Prisc. eup. 1, 2) ihre Geldgier (quaestui serviunt; Cels. med. 3, 4, 10 [CML 1, 106]; vgl. Galen. praecogn. 4 [CMG 5, 8, 1, 90]; opt. med. cogn. 1, 8/10 [ebd. Suppl. orient. 4, 45]; Plin. n. h. 29, 2. 5. 7f. 21f; Avalos 92; Kudlien, Stellung 192), ein schon gegen Asklepios gerichteter Vorwurf (Plat. resp. 3, 408b; Tert. apol. 14, 5; vgl. Edelstein nr. 99/103). Domitian prangert sie in einem Edikt scharf an (Inschr. aus Pergamon: McCrum / Woodhead aO. [o. Sp. 834]

nr. 458 [unter Vespasians Edikt]). Häufig vernachlässigen sie die Patienten u. gehen auf die individuellen Krankheitsbilder nicht ein (individuelle Medikation gilt auch sonst als unerlässlich; vgl. Sen. ira 1, 16, 4; Orig. in Hes. hom. 3, 8 [SC 352, 144]; c. Cels. 4, 18; s. o. Sp. 832). Sie betreiben eine Massenabfertigung (Cels. med. 3, 4, 10 [CML 1, 106]; Ilberg, Celsus 334; s.u. Sp. 837). Natürlich reden nicht alle so (etwa Sen. benef. 6, 15/7; Plin. ep. 8, 24, 5).

h. Pflege. 1. Griechisch. Die Pflege übernahm in der Regel, zumal es keine Krankenhäuser gab, die Familie (vgl. Hesiod. theog. 603/5; Theophr.: Joh. Stob. 3, 3, 42 [3, 207f W. / H.]). Nach Xen. oec. 7, 37 ist natürliche Pflicht u. Aufgabe der Hausherrin, alle erkrankten Mitglieder der Hausgemeinschaft, einschließlich der Sklaven, zu pflegen. So bis in die Spätantike: Der Arzt besucht den Kranken, beredet einiges mit ihm, aber die Hausgenossen erhalten Anweisungen über Medikamente, Ernährung u. die sonstige Pflege (Joh. Chrys. paneg. Juln. 5 [PG 50, 674]; vgl. poenit. 2 [ebd. 49, 280]; adv. Jud. 4, 6 [ebd. 48, 880]). Hier liegt sowohl für den Stoiker Musonios (68, 5 Hense) wie für den Christen Clemens v. Alex. (strom. 2, 23, 140, 2) ein wichtiger Vorzug der *Ehe (anders Sen. frg. 13, 55 [54, 50 Vottero]). – Zu medizinischem Pflegepersonal äußern sich unsere Quellen kaum. Von Arztgehilfen (ὑπηρέται) ist gelegentlich die Rede, die bei Operationen assistieren (Hippocr. off. 2 [3, 275/6 Littré]) oder unter Aufsicht bzw. auf Anweisung des Arztes andere einfache Dienste leisten: Salben bereiten, Umschläge auflegen, Klystiere setzen, zur Ader lassen u. schröpfen (Galen. in Hippocr. epid. 6 comm. 5, 1 [CMG 5, 10, 2, 2, 257]; Kudlien, Sklaven 34). Auch die hippokratischen Schriften geben dazu kaum Hinweise, fordern aber deutlich vom gewissenhaften Arzt, Aufsicht u. Pflege schwerkranker Patienten nur erfahrenen u. geschulten Hilfskräften zu überlassen. Mit dieser Aufgabe soll jemand aus dem Schülerkreis beauftragt werden (τῶν δὲ μανθανόντων ἔστω τις ὁ ἐφεστώς: decent. 17 [CMG 1, 1, 29]), der ‚in die Lehren bereits eingeführt u. fähig ist‘, das Nötige zu tun. Er soll den Kranken in Abwesenheit des Arztes genau beobachten u. ihm später vom Krankheitsverlauf berichten. Niemals darf das ein Laie tun, denn dann trifft bei Komplikationen den Arzt der Vorwurf (Koelbing 126f; Schulze / Schweikardt 122f sehen, wohl zu weit gehend, in ὁ ἐφεστώς einen Terminus für ‚Krankenpfleger‘; vgl. off. 6 [288 Littré]).

2. Römisch. Auch in Rom war K. zunächst als Gebot der pietas Sache der Familie (Hor. sat. 1, 1, 80/4; Tac. Agr. 45, 4; Suet. vit. Tib. 11, 2; Apul. met. 8, 11, 3). Kaiserliche Gesetzgebung des 2. Jh., die Fürsorge der Kinder für ihre Eltern nachdrücklich fordert (Cod. Iust. 5, 25, 1f; 8, 46 [47], 5), spricht gewiss für eine Missachtung dieser ehedem selbstverständlichen Pflicht. Ulpian verlangt pietas auch gegenüber einer geisteskranken Mutter (Dig. 27, 10, 4; s. u. Sp. 845). Wohl alte Gepflogenheit war es, Vestalinnen, die wegen ernster Erkrankungen das Atrium Vestae verlassen mussten, im Kreis der Familie zu pflegen bzw. ‚ex auctoritate pontificum‘ der Obhut ehrbarer Matronen anzuvertrauen (Plin. ep. 7, 19). In größeren Haushalten können auch Sklaven Pflege übernehmen (Plut. adul. et am. 22, 63E; vgl. vit. Per. 38). Im Haus der Livia Augusta lebten neben Ärzten u. Hebammen ein Sklave u. eine Sklavin, die dem valetudinarium zugeordnet waren (CIL 6, 9084f). Welchen Status die Pfleger (νοσηλεύοντες) im Kaiserhaus hatten, von denen Plutarch (tuend. san. praec. 3, 123D) spricht, ist unbekannt (inschriftl. Belege für Krankenpfleger teils im Dienst von Ärzten, teils in Valetudinarien privater Haushalte: Korpela 179 nr. 145/7; aus dem 2. Jh. nC. mit dem Titel ab aegris cubicularius ebd. 201 nr. 257f; fraglich ist, ob die zwei cubicularii Suet. vit. Iul. 4, 1 hierher gehören; Schulze / Schweikardt 128). Krankenpfleger zählten wahrscheinlich zu den unteren Schichten (Korpela 116; s. u. Sp. 860), ihre Tätigkeit war wenig geachtet (vgl. Sen. const. sap. 13, 3). Möglicherweise waren sie in Kollegien organisiert, wie der Titel supra valetudinarium belegen könnte (CIL 6, 33917; Korpela 75. 164; s.u. Sp. 863). Auch die valetudinaria der Landgüter, wo Patienten sub custodia waren (Colum. 12, 3, 7), verfügten sicherlich über Pflegepersonal.

j. ἰατρεῖον - officina medicina. Außer bei Hausbesuchen (Hippocr. jusj. 1, 6 [CMG 1, 1, 5]; Xen. oec. 15, 7; Joh. Chrys. adv. Jud. 8, 9 [PG 48, 941]; schon Od. 17, 384), in Begleitung weiterer Ärzte (vgl. Plat. Gorg. 456b) oder von Schülern (Martial. 5, 9 zählt satirisch übertrieben 100, bei Philostr. vit. Apoll. 8, 7 sind es mehr als 30; vgl. Gell. 16, 3, 2), praktizieren Ärzte im sog. ἰατρεῖον (vgl.

Plat. leg. 1, 646c; Plut. prof. virt. 11, 81F; Basil. leg. lib. gent. 8 [52/4 Boulenger]; Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 3, 4 [PG 62, 484]; adv. anom. hom. 12, 2 [SC 396, 326]), gelegentlich auch ἐργαστήριον genannt, im Lateinischen medicina scil. officina (Plaut. Amph. 1013; Men. 992; Porph. Hor. sat. 1, 7, 2) oder bloß officina (Frings 50f). Nach den Angaben des Corpus Hippocr., besonders aus περὶ ἰητροῦ u. κατ' ἰητρεῖον, ist bei der Errichtung u. Ausstattung zu achten auf ruhige Lage, gute Durchlüftung, aber ohne Zugluft, große Räume mit hellem, nicht blendendem Licht, gutes u. klares Trinkwasser (Hippocr. off. 3. 13 [278/80. 316/8 Littré]; Hiltbrunner, Krankenhaus 889f); die Geräte für Operationen sollen handlich sein, gut platziert (Marc. Aurel. seips. 3, 13), doch so, dass sie den Patienten Furcht einflößen (Hippocr. medic. 2 [CMG 1, 1, 20f]; off. 2 [3, 274/6 L.]; zum Inventar Pollux 10, 46. 149 [Lexicogr. Gr. 9, 2, 202. 234f]). Letzteres ist nach Joh. Chrysostomus sinnvolle Anordnung der alten Ärzte, da sie die Gesunden zu vorsichtigerem Lebenswandel anhält (ecl. 13 [PG 63, 655]). Das sollen auch Operationen ἐν μέσαις ταῖς ἀγοραῖς bewirken (ebd. [656]; in Jes. 6, 1 hom. 2 [PG 56, 152]). Galen beschreibt die ἰατρεῖα als große Häuser mit Türen, die viel Licht hereinlassen (in Hippocr. off. 1 [18, 2, 678 K.]). Noch zu seiner Zeit stellten viele Städte solche Räume angestellten Ärzten zur Verfügung (ebd.). Solche Einrichtungen waren über den gesamten Mittelmeerraum verbreitet (etwa PBerol. 6948, 21 [BGU 2, 312] in einem ägypt. Dorf) u. bestanden bis in die Spätantike (Woodhead 50f). Methodius v. Olympus lässt seine Disputation De resurrectione in einem aufwendigeren ἰατρεῖον spielen (res. 1, 1, 2). Nicht immer entsprachen die ἰατρεῖα, die auch Krankenzimmer mit Betten, Hilfs- u. Pflegepersonal haben konnten, solchen Idealbedingungen. Oft waren es nur einfache, nach der Straße hin offene Tabernen (Epict. diss. 2, 23, 30), die dazu noch, als Treffpunkte zwielichtiger Gestalten u. als Klatschbuden, in nicht allzu gutem Ruf standen (Plaut. Amph. 1013; Ael. var. hist. 3, 7; Joh. Chrys. oppugn. 1, 2 [PG 47, 322]; Hieron. ep. 50, 5, 1: garrire per angulos et medicorum tabernas). – Die Stadt Rom richtete auf der Tiberinsel einen Ort der K. ein, zunächst u. höchstwahrscheinlich schon vor der Einführung des Asklepioskultes aus Anlass einer Seuche iJ. 294 vC. als eine Art Isolierstation für ansteckende Krankheiten (F. Kolb, Rom [1995] 168; Korpela 27f). Das dortige Asklepieion hatte die ganze Spätantike hindurch diese Funktion, auch ganz allgemein als Ort der K. (*Inkubation; M. Guarducci, L'isola tiberina e la sua tradizione ospitaliera: RendicAccLinc 26, 3f [1971] 267/81).

k. Unheilbar Kranke. Von unheilbar Kranken wenden sich ihre Mitmenschen nicht selten ab oder schließen sie aus, da ihre Krankheit als Stigma gilt: Philoktet, der zur Strafe für einen religiösen Frevel an einer übelriechenden eiternden Wunde leidet (Sophocl. Philoct. 191/200), wird von den gegen Troia ziehenden Helden auf Lemnos ausgesetzt (Il. 2, 718/23). Herodot erzählt den Fall des Pharnuches, der mit unheilbarer Krankheit in Sardes zurückblieb (7, 88). Galen weiß (simpl. med. temp. 11 [12, 312/5 K.]): Einem unheilbaren, aus der Gemeinschaft ausgestoßenen Kranken errichteten Dorfbewohner auf einem außerhalb gelegenen Hügel eine Hütte. – Nach der hippokratischen Schrift περὶ τέχνης (4. Jh.) fallen unheilbar Kranke nicht in die Zuständigkeit der Heilkunst. Die Begründung lautet aufklärerisch rational u. stammt ohne Zweifel aus der Sophistik: Eine τέχνη befasse sich nur mit solchen Aufgaben, die sie mit ihren Methoden auch bewältigen könne; daher müsse die Behandlung unheilbar Kranker unterbleiben (art. 3. 8; vgl. morb. 48 [CMG 1, 1, 10f. 14f. 84]; mul. 1, 71 [8, 148/50 Littré]; Kudlien, Beginn 118f). Ob hier Fürsorge aus humanitären Gründen in Frage kommt, wird in den hippokratischen Schriften nicht erörtert. Origenes überträgt diese Anschauung ins Moralische (c. Cels. 3, 25): Einem moralisch Unheilbaren sei jede Fürsorge zu versagen. – Platon ist hier erschreckend eindeutig (resp. 3, 405c/408b): Heilkunst trifft nur solche Fälle, wo wirkliche Heilung u. Wiederherstellung der Leistungsfähigkeit zu erwarten sind. Krankenpflege ohne Aussicht auf Heilerfolg sei eine (von Herodikos v. Selymbria eingeleitete) Fehlentwicklung (ebd. 406a; 407cd), nichts weiter als νοσοτροφία (407b), d.h. ‚Krankheitsfütterung' (Schleiermacher; ganz missverständlich dazu Schulze / Schweikardt 123); sie bewirke ein verlängertes Sterben (Plat. resp. 406b). Was von Natur krank sei, brauche keine Heilkunst u. keine Pflege (408b), weil übertriebene Sorge für den Körper staatlichen Interessen hinderlich (407b.

d) u. ein Weiterleben unheilbar Kranker weder für diese selbst noch für die *Gesellschaft förderlich sei (408b; Wittern 13; Kudlien, Beginn 111/4. 118f). Überdies verkehre eine K., die durch kleinliche diätetische Vorschriften die gewohnte Lebensweise erschwere oder vereitle, die ursprünglichen Ziele der Heilkunst (Plat. resp. 3, 406d/408b). In Konsequenz dieses Standpunkts formuliert Platon ebd. 409e/410a: Die Heilkunst wird diejenigen, die an Leib u. Seele von guter Natur sind, pflegen, alle anderen zu ihrem eigenen u. zum Wohl der Polisgemeinschaft sterben lassen. – Ärzte u. Therapeuten fühlen sich ethisch durchaus berechtigt, die Behandlung unheilbar Kranker abzulehnen (vgl. Flucht Galens vor der Pest unter Antoninus Pius [166 nC.; Meyer-Steineg / Sudhoff 87]). Spätere wenden sich gegen die hippokratische Position: Die erfolgreiche Behandlung gerade chronisch Kranker bringe Ruhm (Cael. Aurel. chron. praef. 1 [CML 6, 1, 426]; vgl. Soran. gynaec. 3, 38, 1 [CMG 4, 117, 18/20]; Kudlien, Beginn 122f). – Andrerseits war es eine Errungenschaft hippokratisch-wissenschaftlicher Medizin, dass Ärzte auch dann eingreifen, wenn das Volk übersinnliche oder magische Ursachen der Krankheit am Werke sieht (Jamblich schreibt diesen entscheidenden Fortschritt Pythagoras zu: vit. Pyth. 218). Das gilt für chirurgische Eingriffe ebenso wie für nichttraumatische ‚innere' Krankheiten. Augenfälligster Beleg dafür ist die Schrift De morbo sacro, deren Verfasser die sog. *Heilige Krankheit (A. Lesky / J. H. Waszink: o. Bd. 5, 819/31, bes. 824f; H. Brakmann: o. Bd. 14, 63/6) ihres numinosen Charakters zu entkleiden sucht u. auf der Grundlage einer physiologischen Theorie eine Heilung mit rationalen Mitteln propagiert (ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγείης: Hippocr. morb. sacr. 18 [6, 395/7 Littré]; Ähnliches gilt für De articulis; M. Michler, Die Krüppelleiden in ‚de morbo sacro' u. ‚de articulis': Sudhoffs Arch. 45 [1961] 306/13; Herzog, Wunderheilungen 149f; Wittern 12; Kudlien, Beginn 71f).

l. Körperlich u. geistig Behinderte. Körperlich behinderte *Kinder lebten zunächst sicherlich, falls die Aufzucht nicht generell aus religiösen oder eugenischen Gründen verweigert wurde (o. Bd. 7, 1177. 1187), in der Familie (Herodt. 1, 113; Plat. Theaet. 160e/161a; Aristot. pol. 7, 16, 1335b 20f; Plut. vit. Lycurg. 16; Cic. leg. 3, 19; Sen. ira 1, 15, 2; Soran. gynaec. 2, 10 [CMG 4, 57f]; Michler aO. 307 mit Anm.). Um das Leiden zu lindern, gab es Hilfen, etwa Beinschienen oder Prothesen (I. J. Bliquez, Class. prosthetics: Archaeology 36, 5 [1983] 25/9), je nach Vermögenslage auch andere Hilfen für das tägliche Leben, zB. für größere Beweglichkeit Maultier (Lys. or. 24, 10/2), Pferd (Plut. vit. Cleom. 37, 3; Lys. or. 24, 5) oder Wagen (Plut. vit. Tim. 38, 6; Nep. vit. Timol. 4, 2; Plin. n. h. 7, 141; Lex XII tab. 1, 3; Graßl, Behinderte 122 mit Lit.). – Kriegsinvaliden erfuhren, jedenfalls in Athen, sehr früh staatliche Fürsorge. Angeblich hatte Peisistratos verfügt, sie auf öffentliche Kosten zu unterhalten (Plut. vit. Sol. 31, 3: τοὺς πηρωθέντας ἐν πολέμῳ δημοσίᾳ τρέφεσθαι). Er habe damit, so Herakleides (frg. 149 Wehrli^2), eine Anordnung Solons zugunsten eines Kriegsverletzten aufgenommen (Boeckh 308f; Graßl, Behinderte 124; Esser 25f; Pfeffer 61/7; zur Datierung I. Weiler [Hrsg.], Soziale Randgruppen u. Außenseiter im Altertum [Graz 1988] 23 mit Anm.). Im Laufe des 5. Jh. werden auch zivile Behinderte bei Bedürftigkeit nach eingehender Prüfung (δοκιμασία) durch den Rat der 500 in die Sozialmaßnahmen einbezogen (Aeschin. or. 1, 104). Lysias' 24. Rede περὶ ἀδυνάτου verteidigt einen Invaliden, dem ein persönlicher Feind die Rente absprechen lassen will (zum entsprechenden Gesetz Aristot. resp. Ath. 49, 4; vgl. pol. 2, 8, 1268a 6/11). Vergleichbares aus anderen Poleis ist nicht überliefert, vgl. aber Plut. vit. Alex. 71 (Arrian. anab. 7, 8, 1/3; Graßl, Behinderte 125). Rom kennt eine ähnliche Fürsorge bei Kriegsinvalidität seit dem Berufssoldatentum der späten Republik (ebd.). – Bei geistiger Behinderung beschränkt sich K. bisweilen auf bloße Verwahrung der Betroffenen oder gar harte Zwangsmaßnahmen. Grundsätzlich blieben geistig Behinderte sowohl in Griechenland (vgl. Plat. leg. 11, 934cd) als auch in Rom (Lex XII tab. 5, 7a) in der Familie (Ulp.: Dig. 24, 3, 22, 8; Scaev.: ebd. 33, 2, 32, 6), die bei nachlässiger Obhut auch haften musste (Plat. leg. 11, 934cd). Athen kannte offenbar eine Melde- u. Berichtspflicht über geistig Kranke an die Polis (Plut. vit. Sol. 8, 2). Fehlte die Verwandtschaft, übernahmen staatliche Institutionen diese Aufgaben (Ulp.: Dig. 1, 18, 13, 1; Macer: ebd. 1, 18, 14). Geistig Behinderte wurden oft roh behandelt, auch in den Familien. Nach Herodt. 6, 72 wurde der Sparta-

nerkönig Kleomenes von seinen Angehörigen an einen Pflock gebunden. Platon will geistig Kranke nicht in der Öffentlichkeit sehen; sie sollen also, unter Androhung einer Geldstrafe, im Haus gehalten werden (leg. 11, 934c; vgl. ep. 7, 331c). Ähnlich die *Komödie: Geistig Behinderte werden u. a. angekettet, gefesselt oder eingesperrt (Aristoph. vesp. 191/6; Xen. mem. 1, 2, 49; Men. Theophor.: 1, 101 Körte; Plaut. Men. 845; capt. 598f; Cic. Phil. 2, 97; Pis. 48; Tusc. 2, 48; Cels. med. 3, 18, 4 [CML 1, 122f]; vgl. auch Jer. 29, 26; Mc. 5, 2/4; Lc. 8, 29). Die Polis griff hier nicht ein (Graßl, Position 111). Der Mediziner Celsus empfiehlt Nahrungsentzug, Fesseln, Schläge, kalte Duschen, Erregen von Furcht u. Schrecken als eine Art Schocktherapie, die die Kranken zur Vernunft bringen sollte (med. 3, 18, 21 [CML 1, 126]; Ilberg, Celsus 335). Das röm. Recht verpflichtet den Sohn zur Pflege seiner geisteskranken Mutter (Ulp.: Dig. 27, 10, 4; s. o. Sp. 840). Maßnahmen zum Schutz Behinderter sind erst aus späterer Zeit bekannt (Nov. Iust. 115, 3, 12; 4, 6 vJ. 542). Immerhin protestierten manche Ärzte gegen allzu brutales Vorgehen (Quint. decl. 295). Celsus erlaubt obendrein befristete Fesselung u. Gewahrsam zum Schutz der Umgebung oder zur eigenen Sicherheit (med. 3, 18, 4 [CML 1, 122f]); Soranus lehnt dauernde Fesselung ab, befürwortet sie aber wie Celsus (ebd.) als Therapie (vgl. noch Lucian. conviv. 20; Graßl, Position 115). Wohl als erster fordert Celsus, auch jeden Fall von Geisteskrankheit individuell zu behandeln: pro cuiusque natura (med. 3, 18, 10 [CML 1, 124]; Ilberg, Celsus 336; vgl. Cels. med. prooem. 65 [CML 1, 27f]; s. o. Sp. 837). Kranke selbst wollen aber oft keine ärztliche Hilfe (Plut. prof. virt. 11, 81F; vgl. Basil. leg. lib. gent. 8 [52/4 Boulenger]).

m. Sklaven. 1. Griechisch. K. leisten griechische Ärzte der klass. Zeit ohne jede Rücksicht auf die soziale Stellung der Kranken, wie zu allererst der ‚Hippokratische Eid' spätestens vom Ende des 4. Jh. vC. bestätigt (iusj. 1, 6 [CMG 1, 1, 5]): ‚Alle Häuser, in die ich komme, werde ich zum Nutzen der Kranken betreten, ohne jegliches bewusstes Unrecht u. jede Übeltat, besonders ohne jeden geschlechtlichen Missbrauch an Frauen u. Männern, Freien u. Sklaven'. – Unabhängig von der sozialhistorischen Diskussion um die *Gleichheit aller Menschen formuliert der Eid lediglich gängige Praxis als ethisches Gebot. Das bestätigen andere hippokratische Schriften, etwa die ‚Epidemien', die ganz selbstverständlich auch Sklaven (etwa epid. 2, 5 [5, 75 Littré]; dazu Kudlien, Sklaven 14/25) u. Ausländer (Hippocr. epid. 4, 17 [5, 154 L.]) als Patienten nennen, ferner zwei Bemerkungen Xenophons zur generellen Gleichstellung der Sklaven mit anderen Gliedern des οἶκος im Krankheitsfalle (mem. 2, 10, 2; oec. 7, 37). Beide Male kann ein Gedanke an minderwertige ärztliche Betreuung der Sklaven nicht aufkommen; die Hausherrin soll es doch als ihre Pflicht betrachten, den Sklaven ihres Hauses die gleiche Sorgfalt u. Pflege zuzuwenden wie den anderen Hausgenossen (ebd.). Das Motiv der Sklavenbesitzer war allerdings nicht ausschließlich humanitärer Art; im Gegenteil, man rechnete mit Dankbarkeit u. größerem Wohlwollen (ebd.; vgl. Sen. frg. 13 [54, 50 Vottero]; Bolkestein 158). Xenophon führt die medizinische Betreuung des Sklaven auf das Eigeninteresse des Sklavenbesitzers zurück, dem es letztlich nur um die Erhaltung der Arbeitskraft geht; dies sei aber Habsucht, die sogar den Tod eines Freundes weniger bedaure als den eines Sklaven (mem. 2, 4, 3). Äußerst mangelhaft u. inhuman ist die K. der Betriebs- u. Bergwerkssklaven (Diod. Sic. 3, 13, 3; Kudlien, Arzt 14/7).

2. Römisch. In Rom herrscht dieses Nützlichkeitsdenken noch mehr. Die Lex Aquilia, angeblich aus dem frühen 3. Jh. vC., droht dem Arzt, der einen Sklaven unsachgemäß oder nachlässig behandelt (Ulp.: Dig. 9, 2, 7, 8) oder nach einer Verletzung mitverantwortlich ist für seinen Tod, mit Anklage (Alf.: ebd. 9, 2, 52). Cato empfiehlt römischen Gutsbesitzern, die Nahrung für alte u. kranke Sklaven aus Sparsamkeit auf ein Minimum zu beschränken oder sie wie altes Vieh u. altes Gerät als nutzlos zu verkaufen (agr. 2, 5. 7), was Plutarch rügt (vit. Cat. mai. 5; vgl. W. L. Westermann: PW Suppl. 6 [1935] 978; s. o. Sp. 832). Wie ein Edikt des Kaisers Claudius erkennen lässt, entzogen sich auch später römische Sklavenbesitzer der K. für ihre Sklaven nur allzu gern. Er wendet sich dagegen, kranke Sklaven (taedio medendi) im Asklepiosheiligtum der Tiberinsel auszusetzen (s. o. Sp. 841f). Diese Sklaven sollen im Falle ihrer Genesung frei sein u. nicht mehr der Gewalt ihrer ehemaligen Herren unterliegen. Bei Tötung kranker Sklaven droht ein Kapitalprozess (Suet. vit. Claud.

25; vgl. Dio Cass. 60, 29, 7). Das ging in das röm. Recht ein: servus aegrotus, nisi eius curam gerat dominus, sit liber (Cod. Iust. 7, 6, 3 vJ. 531; Mod.: Dig. 40, 8, 2; vgl. Ch. Gnilka, Art. Altersversorgung: RAC Suppl. 1, 268). – Auch Columellas humaner klingende Empfehlung zielt letztlich darauf, Wert u. Arbeitskraft des Sklaven zu erhalten: Der Gutsverwalter habe die Aufnahme kranker Sklaven (more optimi pastoris) in das valetudinarium u. angemessene medizinische Versorgung zu veranlassen; vorübergehende Rehabilitation sei eher zu verschmerzen als eine dauernde Schwächung der Arbeitskraft (11, 1, 18). Die Aufsicht über die K. obliegt hier der vilica (12, 3, 7; Hiltbrunner, Krankenhaus 889).

n. Sittliche Pflichten. Da private K. in vielen Fällen so selbstverständlich ist, wird sie nicht oder nur ausnahmsweise diskutiert. Privatbriefe erzählen gelegentlich von der Fürsorge für kranke Freunde u. Verwandte: Cicero sorgt sich sehr um die Gesundheit seines Freundes u. Sekretärs Tiro, den er auf seiner Rückreise aus *Kilikien in Patras schwer krank zurücklassen muss (fam. 16, 2/23); er organisiert eine Unterbringung bei einem Freund (ebd. 16, 8, 2), steht ein für das Honorar des Arztes (16, 2, 2. 12, 3), schreibt Briefe an diesen u. denkt daran, ihn durch Sonderzuwendungen zu größeren Anstrengungen zu bewegen (16, 12, 4). Als Pflicht eines ‚pater familias' stellt Plinius seine Sorge um einen kranken Freigelassenen hin (ep. 5, 19), wie er sich auch sonst um erkrankte Verwandte u. Freunde anteilnehmend bemüht (ebd. 1, 22, 7f; 6, 4; 7, 1; 8, 1; vgl. 5, 21, 2). Joh. Chrysostomus bekundet aufrichtige Sorge um die Gesundheit der befreundeten *Diakonisse Olympias, verbunden mit der dringlichen Empfehlung, verschiedene u. erfahrene Ärzte beizuziehen (ep. ad Olymp. 4 [SC 13bis, 368/89]). – Papyrusfunde in Ägypten geben den Blick frei auf die Schattenseiten des Alltagslebens: Eine schon längere Zeit kranke Mutter beklagt sich bitter, dass ihr Sohn sie vernachlässige; woanders versichert ein Sohn seinem Vater, er kenne keine höhere Pflicht als seine Pflege (Texte: Sudhoff 209f; vgl. Suet. vit. Tib. 51, 2). – Um naturgegebenes Verhalten zu belegen, führt Seneca ep. 66, 26 an, dass Eltern einem kranken Kind gleich liebevolle Fürsorge angedeihen ließen wie einem gesunden; ähnlich sei es auch bei Tieren (Letzteres stark relativiert in ira 1, 5, 2). In vergleichbar moralisierender Absicht erzählt Aelian von einem Tier, das aus Dankbarkeit u. Zuneigung einen kranken Knaben pflegte (nat. an. 6, 29 nach Phylarch.: FGrHist 81 F 61ab). – Aus der Schilderung der Ausnahmesituation der Pest bei Thukydides lassen sich indirekt Schlussfolgerungen für die Bewertung der persönlichen K. in Athen aE. des 5. Jh. ziehen (2, 47/53). Die zerstörerische Macht der Pest zu beschreiben exemplifiziert Thukydides daran, dass die an sich selbstverständliche Pflicht der Pflege u. Anteilnahme aufgegeben wurde: Die Häuser leerten sich, weil niemand die Pflege übernahm. Wer es aber trotzdem tat, kam zu Tode, zuallererst die, die sich als charakterfeste Persönlichkeiten zeigen wollten; denn aus Scham schonten sie sich selbst nicht (2, 51, 5: αἰσχύνῃ γὰρ ἠφείδουν σφῶν αὐτῶν) u. kümmerten sich um ihre Freunde. Eine ähnliche Verpflichtung fühlten Verwandte, auch wenn sie, von der Übermacht des Leids bezwungen, in ihrer Anteilnahme erlahmten. Trotz der hoffnungslosen Lage wurde K. als selbstverständlich empfunden, wie Randbemerkungen des Autors erkennen lassen: ἔθνῃσκον δὲ οἱ μὲν ἀμελείᾳ, οἱ δὲ καὶ πάνυ θεραπευόμενοι (2, 51, 2; vgl. 2, 49, 5. 51, 4). – Von Thukydides abhängig ist auch in diesem Punkt die Pestdarstellung des Lukrez. Als entscheidendes Motiv der Pflege der von der Pest Befallenen nennt auch er pudor, d.h. ein tiefes persönliches Gefühl für das, was Ehre u. Anstand gebieten. Daher finden gerade die Besten den Tod (6, 1246: optimus hoc leti genus ergo quisque subibat). Das Motiv lebt, in mannigfachen Abwandlungen oder auch nur mit dem Hinweis, die gebotene Pflege der Kranken werde vernachlässigt, in späteren Pestdarstellungen weiter (Dion. Hal. ant. 10, 53, 1f; Verg. Aen. 3, 140f; Liv. 3, 6, 1; 25, 26; Ovid. met. 7, 563f: quo propior quisque est servitque fidelius aegro, / in partem leti citius venit; Lucan. 6, 101/3; s.u. Sp. 869f). – Außerordentliche Hilfsbereitschaft in der K. zeigt sich auch in anderen Katastrophen: Wie zB. Livius bemerkt, haben sich patrizische Familien, insbesondere die Fabii, nach der Schlacht gegen Veji um die Verwundeten gekümmert (2, 47, 12); als das Theater von Fidenae unter Tiberius (Suet. vit. Tib. 40) einstürzte u. es neben zahlreichen Toten auch viele Verletzte gab, herrschte laut Tacitus eindrucksvolle Hilfsbereitschaft: patuere

procerum domus, fomenta et medici passim praebiti (ann. 4, 63; Hiltbrunner, Krankenhaus 883). – Krankenbesuche gehören zu den gesellschaftlichen Pflichten, denen man als Freund (Xen. mem. 3, 11, 10; Plut. amic. mult. 6, 95E; tuend. san. praec. 15, 129D: τοὺς φίλους ἐπισκεπτόμενον ἀσθενοῦντας; vgl. vit. Per. 38; Lucian. philops. 25; Theodrt. provid. 7 [PG 83, 664C]), Amtskollege (Liv. 9, 46, 8) oder Klient nachzukommen hat (Friedländer 1, 225f; H. W. Beyer, Art. ἐπισκέπτομαι: ThWbNT 2 [1935] 596). Seneca setzt als ganz normale Lebenserfahrung voraus, dass Besuch u. Fürsorge für einen kranken Freund wohltuend u. heilsam seien (ep. 78, 4; vgl. 9, 8 = Epicur. frg. 175 Usener); Besuch bei dem kranken Freund (per totum diem … usque ad noctem) ist selbstverständlich, besonders wenn er todkrank ist (ep. 101, 3; vgl. Hor. sat. 1, 1, 80/4; Ovid. ars 2, 323/8; Epict. diss. 3, 22, 61, 5; PsLucian. am. 46). Natürlich ist die uneigennützige Gesinnung entscheidend; wer da etwas erben will: vultur est, cadaver expectat (Sen. ep. 95, 43; vgl. frg. 13 [54, 52/4 Vottero]).

II. Ägypten. Der hohe Stand der Medizin u. K. in Ägypten machte auf die Griechen seit je großen Eindruck. Was sie selbst als Expertenwissen achten, darüber verfügen, zu ihrem Erstaunen, in Ägypten alle Menschen: ‚Dort ist jeder Arzt' (Od. 4, 231f). Der hohe medizinische Standard wird auf ihre Herkunft vom *Heilgott Paieon zurückgeführt (ebd.; Koelbing 55/8; zum Einfluss auf die griech. Medizin Kolta / Schwarzmann-Schafhauser 161/6). Herodots Angaben sind kaum weniger anerkennend: Alles ist voll von Ärzten, doch jeder zuständig für nur eine Krankheit (2, 84). Das ist heute umstritten (Kolta / Schwarzmann-Schafhauser 156f; anders Grapow 95/9; Koelbing 29f), jedoch lassen die umfangreiche medizinische Literatur, die differenzierten Berufsbezeichnungen für Ärzte auch in nichtmedizinischen Texten (Arzt, Hofarzt, Oberarzt / ältester Arzt des Pharao usw.) sowie die enge Bindung des Arztberufes an den Priesterstand (Clem. Alex. strom. 6, 37, 3; Grapow 92/4; Driesch 150f) auf ein hohes Renommé des gesamten Gesundheitswesens schließen. Ausgebildet wurden Ärzte in Schulen, die zu Tempeln gehörten (ebd. 151; Kolta / Schwarzmann-Schafhauser 149/54). Als Staatsbeamte sind sie tätig als Truppenärzte u. ‚Werksärzte' u. a. an Großbaustellen, in Steinbrüchen u. Minen (ebd. 157). Es gab weitere heilkundige Berufe (H. Grapow: Münch. Med. Wochenschr. 82 [1935] 961_{668}), auch sog. Laienbehandler zur Versorgung der breiten Bevölkerung (Kolta / Schwarzmann-Schafhauser 159f). Mehrfach hören wir von Hausbesuchen (Grapow 107f; Kolta / Schwarzmann-Schafhauser 159), behandelt wird aber auch in den ‚Lebenshäusern' (ebd. 153f). Laut Diodor 1, 82, 3 vollzieht sich die ärztliche Therapie nach genauen Vorschriften der medizinischen Lehrbücher. Weicht ein Arzt von ihnen ab u. sterben Kranke, muss er wegen mangelnder Vorsicht mit Verfolgung als Mörder rechnen (Aristot. pol. 3, 15, 1286a 12; Woodhead 42f). Diodors Bericht über die unentgeltliche ärztliche Tätigkeit sowie die staatl. Besoldung der Ärzte (s. o. Sp. 831) bestätigen die Texte der alten Zeit nicht (Grapow 99; Koelbing 39; Kolta / Schwarzmann-Schafhauser 159). – In der hierarchisch geordneten ägypt. Gesellschaft obliegt den königlichen Beamten im Namen des Königs generell die Fürsorge für notleidende Untergebene (Brunner-Traut 32). In diesem Rahmen gehört K. zu den Pflichten der königlichen Amtsträger (Bolkestein 7). In autobiographischen Texten mancher Grabstelen rühmen sie sich dieser Verantwortlichkeit, sie ist gleichsam ‚Statussymbol' hoher Beamter (G. Theißen: Schäfer / Strohm 386): ‚Ich bin einer, der nach den Kranken sah' (Stele des Menthuwoser: Text in dt. Übers. Brunner-Traut 33; vgl. Brief eines Hofbeamten an König Assurbanipal v. Assyrien: Wikenhauser 374f). Praktische Hilfeleistung ist allerdings auch von jedermann gefordert, wobei die Wechselhaftigkeit des Schicksals einleuchtende Begründungen liefert (Lehre d. Ani 8, 3/10: H. Brunner, Altägypt. Weisheiten [1988] 208f). Häusliche Pflege der Kranken u. Hilfe der Nachbarn darf als selbstverständlich angenommen werden. Manche Grabinschrift rühmt dem Verstorbenen nach: ‚Er vertrieb die Krankheit; er war Heilmittel für den, der krank war' (Driesch 86). – Eine vor- oder außerwissenschaftliche K. berichtet Herodt. 1, 197 aus *Babylon: Kranke werden auf öffentliche Plätze gebracht, wo vorbeikommende Stadtbewohner sich nach der Krankheit erkundigen; wer sich ähnlicher Symptome erinnert, hilft Betroffenen mit seinem Rat.

III. Judentum. a. Altes Testament. Nach alttestamentlichem u. frühjüdischem Denken ist *Krankheit wie jedes Einzelne oder ein

ganzes Volk treffende Unglück Strafe u. Erziehungsmittel Gottes, verhängt von seinem Zorn bei Übertretung seiner Gebote (Siebenthal 29/39; Kollmann 345f). Linderung u. Heilung kommen daher allein von ihm (2 Reg. 20, 1/7; Ps. 107, 20/9; Jes. 38, 1/21; Jer. 17, 14; 30, 17). Wissenschaftliche Medizin wie *Aegypten (vgl. Gen. 50, 2) u. Griechenland hat Israel nicht entwickelt. Man misstraut ihr u. den Ärzten eher (Jes. 3, 7; Jer. 8, 22; 2 Chron. 16, 12f: Asa vertraute mehr auf die Kunst der Ärzte, musste aber an seinem Leiden sterben); lediglich Wundärzte scheinen ausgenommen (Ex. 21, 18; 2 Reg. 8, 29; 9, 15; 2 Chron. 22, 6; vgl. Hes. 34, 16; Sach. 11, 16; Joseph. ant. Iud. 4, 277f; Hempel 240f). Zuweilen sollen Propheten raten (1 Reg. 14, 1/13; 8, 8f; Jes. 38, 1), nicht jedoch Priester (s. u. Sp. 854f). *Heilgötter aufzusuchen ist böse (2 Reg. 1, 2/7), dämonistische oder magische Praktiken sind verwerflich (Dtn. 18, 9/15; Ez. 13, 18/23; vgl. Avalos 75f). Der eigentliche Arzt ist Jahwe (Ex. 15, 26: ‚Ich bin Jahwe, der dich heilt‘), er schlägt Wunden u. heilt sie (Job 5, 18; Dtn. 32, 39; Hos. 6, 1; Seybold / Müller 53; Hempel 280/3; Kollmann 118/20). Nur mit Gottes Hilfe versprechen auch Heilmittel Erfolg (2 Reg. 20, 5/7; Jes. 38, 21; Tob. 11, 7f. 11/3; Sap. 16, 12; s.u. Sp. 856); Voraussetzung ist freilich immer Umkehr (Ps. 32, 1/5 LXX; Jer. 46, 11; Sir. 38, 9f; Siebenthal 37). Angesichts dieser Bewertung von Krankheit ist nicht zu erwarten, dass der K. größere Bedeutung zugesprochen wird. K. findet wohl immer, wenn keine religiösen Bedenken entgegen stehen (Num. 5, 1/4; Dtn. 24, 8), in der Familie statt (2 Sam. 13, 5; vgl. noch Joseph. ant. Iud. 4, 277f; Avalos 251/3). Krankenbesuch gilt, sofern nicht durch sakrale Gesetze verhindert, als selbstverständliche Pflicht der Angehörigen u. Freunde: Ahasja, König v. Juda, reiste nach Jesreel, um seinen Vater zu besuchen, der sich dort in ärztliche Obhut begeben hatte (2 Reg. 8, 28f); *Hiobs Verwandte u. Freunde kommen, um ihn zu beklagen u. zu trösten (Job 2, 11/3; vgl. 2 Reg. 9, 16; 13, 14; Ps. 41, 7); sie bestätigen das vorherrschende Paradigma: ‚Krankheit ist Folge der Sünde‘, gegen das Hiob, sich keiner Verfehlung bewusst, aufbegehrt. Erst seine Einsicht u. Umkehr bringen eine Wendung: Der erneute Besuch der Freunde u. Verwandten kommt einer ‚Wiederaufnahme in die Gemeinschaft‘ gleich (Job 42, 7; Seybold / Müller 65). – Die Situation der Kranken ist oft bedrückend: Krankheiten können wegen ihrer Folgen, besonders körperlicher Entstellungen (Jes. 52, 14; 53, 2), u. weil sie kultisch unrein machen, zur völligen Isolation, Verachtung u. Verstoßung der Kranken führen: ‚Meine Freunde u. Genossen stehen abseits von mir u. meine Nächsten halten sich fern‘ (Ps. 31, 12; Seybold / Müller 14f). ‚Aussätzige‘ werden durch die Priester aus der Gemeinde ausgesondert u. von Kulthandlungen ausgeschlossen (Lev. 13, 1/46; 14, 1/32; Num. 5, 2; 12, 10/5); auch Könige sind davon nicht ausgenommen (2 Reg. 15, 5; 2 Chron. 26, 21; vgl. Seybold / Müller 14. 55f; Strack / Billerb. 4, 751; Qumran: Horn 119f; ferner Philo leg. all. 1, 118; Joseph. c. Ap. 1, 31; ant. Iud. 3, 261. 264; b. Iud. 5, 227; Lc. 17, 11/9); teils sind hygienische Gründe erkennbar (Kollmann 224). Ein zunehmend dämonologisches Verständnis von Krankheit verschärft gelegentlich die Isolation des Kranken (vgl. bNedarim 64b; bSanhedrin 47a). Blinde u. Gehörlose werden dagegen in ihrer elenden Lage (vgl. Dtn. 28, 29; Jes. 59, 9f; Lament. 4, 14; Zeph. 1, 17) durch Gesetz geschützt (Lev. 19, 14; Dtn. 27, 18; W. Schrage, Art. τυφλός: ThWbNT 8 [1969] 280); Hilfe ist hier verdienstliches Werk (Job 29, 15). – Fasten u. Gebet für Kranke scheint selbstverständlich (2 Sam. 12, 15/9); das Gebet der Propheten kann unmittelbar gesund machen (Num. 12, 13: Mose betet für seine kranke Schwester, u. sie wird gesund; vgl. 1 Reg. 17, 17/23; 2 Reg. 4, 19/37; 5, 3/14).

b. Frühjudentum. Von der verbreiteten, religiös bedingten Skepsis gegenüber der medizinischen Kunst (vgl. noch Philo sacr. Abel. et Cain. 70; Test. Job 38; bQiddušin 82a; bPesḥaim 113a; Seybold / Müller 90/97) zeugt auch die Rechtfertigung späterer, hellenistisch beeinflusster atl. Schriften, die jetzt Krankheit rationaler betrachten u. daher zu höherer Anerkennung von Ärzten u. verordneter Medizin neigen: Schätze den Arzt, weil man ihn braucht; wie die Heilmittel der Natur stammt auch seine Kunst von Gott, denn Gott hat auch ihn erschaffen (Sir. 38, 1f. 4; vgl. 38, 12). Er übt, ebenso wie der Salbenmischer, seine Kunst, damit Gottes Werke u. Hilfe sichtbar werden (ebd. 7f). Unterstützt wird diese schöpfungstheologische Begründung durch den Hinweis auf das hohe Ansehen des Arztes bei Königen u. Fürsten (ebd. 2f). Dem Credo der alleinigen Heilmacht Gottes wird dennoch Rechnung getragen:

Bete zu Gott, denn er macht heil (ebd. 9); auch ein Arzt muss das beachten u. um Gelingen seines Tuns beten (ebd. 13; vgl. Philo leg. all. 3, 178). Die wissenschaftliche Medizin bleibt jedoch trotz der beschriebenen Akzeptanz des Arztes u. rationaler Heilmethoden (dazu Preuss 10/23) wegen der religiösen Krankheitsauffassung nicht unumstritten (A. Sander: Jüd. Lex. 4, 1 [1930] 12f) u. eher Randerscheinung (Kollmann 127; Kudlien, Heilkunde 240/2; s. u. Sp. 855). – Auffallenderweise fehlt in den von der Tora geforderten Werken der sozialen Hilfeleistung, Ausdruck des Gebots der Nächstenliebe (Lev. 19, 18), etwa das Eintreten für das Recht der Witwen u. Waisen, die Mildtätigkeit gegen Arme u. *Gastfreundschaft gegenüber Fremden, das Gebot des Krankenbesuches u. der K. (Dtn. 14, 22/9; 24, 17/22; 26, 12; vgl. Ex. 22, 21/5; Ps. 82, 3f; 146, 9; Job 31, 16f. 19/21; Tob. 1, 16f; 4, 16; Jes. 1, 17; 58, 6/12; Sach. 7, 9f; Hes. 18, 7. 16; Hen. slav. 9). Trotzdem gelangten Kranke u. durch Krankheit Verarmte sowohl in den Genuss der für alle obligatorischen privaten Wohltätigkeit als auch besonders der im Frühjudentum hochentwickelten, in den Gemeinden instiutionalisierten Fürsorgemaßnahmen (vgl. bBaba Batra 8a/11a; Pe'ah 1, 1; Leipoldt, Gedanke 62f mit Anm.; *Armenpflege; Strack / Billerb. 2, 643/7; 4, 1, 536/58; L. I. Levine, The ancient synagogue [New Haven 2000] 372/4. 382/6; Frisch 31/40; zur Armenkasse im Tempel [Šeqalim 5, 6] u. karitativen Fonds an Synagogen J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu[3] [1963] 149; Frisch 100/7). Öffentliche Einrichtungen zur Krankenpflege fehlen (zu Lc. 10, 30/7 Hiltbrunner, Krankenhaus 883f). Gelegentlich erfährt man von Missbrauch: Krankheit wird vorgetäuscht, um Almosen zu erbetteln (Pe'ah 8, 9; vgl. Tos. Pe'ah 4, 14 [24]).

c. Rabbinische Literatur. Erst die spätere rabbin. Ethik rechnet den Krankenbesuch ausdrücklich zu den ‚Liebeswerken' wie *Gastfreundschaft, *Almosengeben, Tröstung der Trauernden u. a. (Strack / Billerb. 4, 1, 560f; Frisch 94f), deren Verdienstlichkeit schon in dieser Welt, aber hauptsächlich in der Zukunft Früchte trägt (bŠabbat 127a; vgl. Morgengebet: S. Bamberger [Hrsg.], Siddur Sefat Emet [Basel 1964] 4). Gott selbst hat mit seinem Besuch Abrahams bei den Terebinthen Mamres (Gen. 18, 1), als dieser an Schmerzen infolge der Beschneidung litt, dazu das Vorbild gegeben (bSoṭah 14a; bBaba Meṣi'a 96b; Strack / Billerb. 4, 1, 573f; W. Lewy, Art. Bikkur cholim: Jüd. Lex. 1[2] [1987] 1037f). Aus Ex. 18, 20 u. Num. 16, 29 wird Krankenbesuch als religiöse Pflicht hergeleitet (Mekhilta de-Rabbi Jischmael zu Ex. 18, 20 [J. Winter / A. Wünsche, Mechiltha [1909] 187; bNedarim 39b), ebenso aus Ps. 41, 4: ‚Jahwe wird ihn stützen auf dem Siechbett' (Strack / Billerb. 4, 1, 573/8); daraus werden die Anwesenheit Gottes sowie bestimmte Verhaltensregeln am Krankenbett gefolgert (bŠabbat 12b; vgl. bNedarim 40a). Immer wieder erscheint Krankenbesuch als vordringlichste Pflicht, erstmals ausdrücklich eingeschärft Sir. 7, 35: ‚Sei nicht lässig, die Kranken zu besuchen; denn durch solches Verhalten wirst du Liebe ernten.' Sie gilt Juden wie Nichtjuden gegenüber (bGiṭṭin 61a). Wer einen Kranken besucht, nimmt ihm ein Sechzigstel seiner Leiden ab (bNedarim 39b) u. wird vom Gehinnomgericht errettet (ebd. 40a); auch Höhergestellte müssen Niedrigere besuchen (ebd. 39b). Wer dieser Pflicht nicht genügt, gleicht dem, der Blut vergießt oder eine Menschenseele tötet (ebd.; vgl. Beyer aO. [o. Sp. 849] 599; Preuss 515/9; Steidle 40, 447; vgl. auch Test. XII Jos. 1. Benj. 4; Wikenhauser 367/71. 375f). Nicht unumstritten ist Krankenbesuch am Sabbat u. an Feiertagen (bŠabbat 12a), Ausnahmen sind gestattet (ebd. 12b). Dem Kranken soll der Besucher zurufen: ‚Es ist heute Feiertag, an dem kein Klagelaut ertönen soll, u. die Heilung ist nahe' (ebd. 12a). Damit der frommen Pflicht Genüge getan werden kann, soll die Erkrankung eines Gemeindemitglieds bekannt gegeben werden (bNedarim 39b). Die zahlreichen Erzählungen über rabbinische Krankenbesuche belegen zusätzlich eine hohe Bewertung (Strack / Billerb. 4, 1, 573. 578; vgl. J. Jeremias: ZNW 35 [1936] 77f). Es galt, den Kranken zu trösten, Hilfe zu leisten (Tos. Pe'ah 4, 19 [24]) u. notfalls die Pflege zu übernehmen: R. Aqiba pflegte selbst einen seiner Schüler (bNedarim 39b). Das wichtige Gebet mit dem u. für den Kranken erhält besonderen Nachdruck, wenn es auch die übrigen Kranken Israels einschließt (bŠabbat 12a; Strack / Billerb. 4, 1, 575f). Betet der Besucher nicht für den Kranken, wird die Verdienstlichkeit verfehlt (bŠabbat 12a/b). In der Liturgie der jüd. Synagoge hat das Gebet für die Kranken einen festen Platz (u. a. Fürbitte 8 des Achtzehngebetes: Strack / Billerb. 4, 1, 212). Wie das Gebet der

Propheten (s. o.) bringt das frommer Rabbinen Genesung (bBerakot 34b; jBerakot 5, 6, 2 [9d]); auch das der Ältesten über den Kranken (s. u.) scheint in der jüd. Tradition verankert (Belege: F. Mußner, Der Jakobus-Brief[3] = HerdersKommNT 13, 1 [1975] 219_5). – Die Anfänge der in späteren jüd. Gemeinschaften bestehenden Bruderschaft unter dem Namen ‚ḥevrah qaddišah‘, deren Aufgabenbereich Krankenpflege u. Totenbestattung ist, reichen vielleicht bis ins Frühjudentum: ‚Abimi, a member of [a sick visiting] society‘ (Gen. Rabbah 13, 16 [I. Epstein u. a. (Hrsg.), Midrash Rabba 1 (London 1961) 110]; Preuss 518; Frisch 156). – In der Essener-Gemeinde ist die K., entsprechend der dort praktizierten *Gütergemeinschaft, als ausdrückliche Gemeinschaftsaufgabe bestimmt: Wird jemand krank, kann er die Aufwendungen für seine Pflege (τὰ πρὸς τὰς νοσηλείας) aus den gemeinsamen Mitteln entnehmen (Philo quod omn. prob. lib. 87; vgl. Eus. praep. ev. 8, 11, 13 [SC 369, 126]).

B. Christlich. I. Frühe Gemeinden. Der auch im NT noch vorausgesetzte Zusammenhang zwischen Krankheit u. Sünde (Mc. 2, 5/12; 1 Cor. 11, 30; Seybold / Müller 141/4) hat für Kranke neben sozialer u. religiöser Isolation (Mt. 1, 40/5; 8, 2/4; Lc. 17, 12/4; Mc. 5, 25/34; Joh. 9, 1f; Gal. 4, 13f) häufig Armut u. existentielle Not zur Folge: Fremder Hilfe bedürftig, sind Blinde, Taube u. Lahme darauf angewiesen, ihren Lebensunterhalt durch Bettelei zu sichern (Mt. 9, 27; 15, 30; 20, 30; 21, 14; Mc. 10, 46; Lc. 14, 21; Joh. 5, 3; 9, 8; Act. 3, 2f; Schrage aO. [o. Sp. 852] 335). Auf öffentliche oder organisierte K. gibt es zunächst keinerlei Hinweis, vielmehr scheint, sofern keine religiösen Hindernisse dem entgegenstehen, häusliche Pflege das Übliche zu sein. Sie wird in vielen Berichten über die Wundertaten Jesu u. der von ihm bevollmächtigten Apostel regelmäßig vorausgesetzt (etwa Mc. 9, 17f; Mt. 8, 5/8. 14f; 15, 22/8. 30f; Lc. 4, 40): Von überall her bringt man Kranke zu Jesus u. den Jüngern, trägt sie hinaus auf Plätze u. Straßen, damit sie wenigstens Jesu Gewand berühren können (Mc. 6, 56; vgl. 7, 33; 8, 23) oder, wenn Petrus käme, auch nur sein Schatten einen von ihnen treffe (Act. 5, 15). Paulus' Heilwunder führen dazu, dass man Kranken seine Kleidungsstücke auflegt (ebd. 19, 11f); er erklärt die Solidarität der Familie zur religiösen Pflicht (1 Tim. 5, 8). – Ärzte genießen auch jetzt noch kein allzu großes Vertrauen: Zitiert wird das Sprichwort vom Arzt, der sich selbst nicht helfen kann (Lc. 4, 23); ihre Kunst versagt trotz hoher, den Patienten ruinierender Honorare (Mc. 5, 25f; vgl. Lc. 8, 43). Dennoch wird die Medizin im frühen Christentum, von gewissen extremen Positionen abgesehen (Tat. or. 18; Iustin. apol. 2, 6; Avalos 82f), als eine von Gott gegebene τέχνη akzeptiert (s. o. Sp. 852; Frings 8/17; Kudlien, Heilkunde 244/8; vgl. bes. Theodrt. provid. 4, 48/51 [PG 83, 620B/D]), aber man weiß, dass nur mit Gottes Hilfe Heilung gelingen kann (Orig. c. Cels. 1, 9; Basil. reg. fus. 55, 5 [PG 31, 1052] u. ö.). – Den mechanischen Vergeltungsgedanken durchbricht Jesus (Mc. 2, 4/12; Joh. 5, 14; 9, 3f; Lc. 11, 4; 13, 1/5), über das levitische Reinheitsgebot setzt er sich hinweg (Mc. 1, 40/2; 14, 3). Er selbst ist Arzt im physischen u. eschatologischen Sinne (vgl. Ign. Ant. Eph. 7, 2): Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken (Mt. 9, 12; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31). Wie Krankheit Trennung von Gott, so bedeutet Heilung Versöhnung mit ihm u. Anbruch der Gottesherrschaft (Mt. 11, 5f; Dörnemann 25/35 mit Lit.). Die Gerichtsrede des Mt.-Ev. nimmt zweifellos die israelit. ‚Liebeswerke‘ u. die frühjüd. Wertschätzung des Krankenbesuches auf (Mt. 25, 36; J. Jeremias: ZNW 35 [1936] 77f; vgl. Wikenhauser 367/71 mit Hinweisen auf ägyptische u. mandäische Parallelen). Sie trägt zudem aufgrund des Liebesgebots (Mt. 22, 36/40 par.) als Akt der Nächsten- u. Gottesliebe auf: ‚Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (ebd. 40). Die endgültige Teilnahme an der Gottesherrschaft wird von der praktizierten Solidarität mit allen Benachteiligten abhängig gemacht (ebd. 25, 34. 41. 46). Andererseits macht gerade das Vertrauen auf das kommende Gottesreich frei für die uneigennützige Zuwendung zu Armen u. Kranken (Lc. 14, 12/4). Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter sieht die K. als Konsequenz des allumfassenden Liebesgebotes, das keine religiösen u. ethnischen Schranken kennt (ebd. 10, 29/37; s. o. Sp. 845f). – Die frühe Kirche betrachtet die soziale Fürsorge, ungeachtet der aus dem Gebot der Nächstenliebe sich für den einzelnen ergebenden Verpflichtung individueller Barmherzigkeit (vgl. etwa 1 Thess. 5, 14: ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν), nach dem Vorbild der jüd. Tradition als eine die Gesamtge-

meinde betreffende Aufgabe (5 Esr. 2, 20f; Wikenhauser 372f). Bereits das NT spiegelt eine Etablierung gemeindlicher Organisationsformen, in deren Folge bestimmte Dienste an ausgewählte Personen delegiert werden (Klauser 888/92). Wohl aus jüdischer Tradition stammt das Gebet der Gemeindeältesten über den Kranken (s. o. Sp. 855) u. die Salbung mit Öl (Jac. 5, 14f; zurückhaltend Kollmann 345_{19}). Eine andere Gruppe bilden Gemeindeglieder, denen der Charismenkatalog 1 Cor. 12, 8/10. 28/30 die Gabe der Krankenheilung, ein vielfach bezeugtes Charisma der frühen Christen (Mc. 16, 18; Act. 9, 17; 28, 8f), zuspricht (Mußner aO. 218f). Jene ‚Ältesten' sind ‚Amtsträger der Gemeinde', die kraft Amtes mit der Gabe des wirkungskräftigen Gebetes ausgestattet sind (M. Dibelius, Der Brief des Jakobus[10] = MeyersKomm 15 [1959] 232/4 zSt.; Kollmann 340/2). Mit ihnen verfügt die Gemeinde spätestens seit Beginn des 2. Jh. über ‚Wundertäter', die mit den paganen Wunderheilern u. Magiern als Dämonenaustreiber u. Krankenheiler konkurrieren (Orig. c. Cels. 6, 41; vgl. Kollmann 377f). Dass sie gemäß Jesu Anweisung an die Jünger unentgeltlich wirkten (Mt. 10, 8), trug, weil Krankheit teuer war (s. o. Sp. 855), gewiss zur Attraktivität des frühen Christentums bei (Tert. apol. 37, 9; Eus. h. e. 5, 7, 4f; Kollmann 362f. 373/8; Avalos 13/5). – Nicht ausdrücklich erwähnt ist die K. bei der Wahl der Sieben, die mit den karitativen Diensten innerhalb der Gemeinde beauftragt werden (Act. 6, 1/6).

II. Institutionalisierung. a. Frühpatristik. Dass K. von Anfang an als eine Aufgabe der Gesamtgemeinde gilt (vgl. 1 Cor. 12, 26: Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit), bestätigt u. a. das bei Clem. Rom. mitgeteilte, in der röm. Liturgie übliche Gemeindegebet, das auch die Bitte um Gesundung der Kranken enthält: τοὺς ἀσθενεῖς ἴασαι (1 Clem. 59, 4; vgl. Const. apost. 8, 10, 10/2 [SC 336, 168f]). Ebenso ist in die Fürbitten fast aller östl. Liturgien das Gebet für Kranke aufgenommen (PsSerap. Thmuit. sacr. 5 [52 Johnson]; Jac.-Liturgie: Brightman, Lit. 55; Mc.-Liturgie: ebd. 126f; Chrys.-Liturgie: ebd. 363; byz. Basil.-Liturgie: ebd. 408). Zu den frühesten in der Gemeinde institutionalisierten Formen praktischer Nächstenliebe, in deren Genuss, nach der Mahnung Jesu (Lc. 14, 12/4), sicherlich auch Kranke u. durch Krankheit Verarmte gelangten, gehört die Agape. Das liturgisch geprägte Gemeindemahl hatte als Sättigungsmahl eine nicht zu unterschätzende karitative Funktion (vgl. Act. 6, 1; Did. 10, 1; Tert. apol. 39, 16; Trad. apost. 26f Botte; Didasc. apost. 9 [CSCO 402 / Syr. 176, 100f]; Const. apost. 2, 28 [SC 320, 244/8]; W. D. Hauschild, Art. Agape I: TRE 1, 748/53, bes. 752; Leipoldt, Gedanke 109. 133f; *Mahl). Gleiches gilt für die nach frühjüdischem Vorbild (s. o. Sp. 853) bereits in den ersten Gemeinden zum Nutzen Hilfsbedürftiger jeder Art eingerichtete Gemeindekasse (vgl. Ign. Ant. ad Polyc. 4, 3; Thraede 658/65). Dass selbstverständlich auch Kranke aus ihr materielle Unterstützung erfuhren, wird von Justin bestätigt (apol. 1, 67, 6). Er beschreibt die gängige frühkirchl. Praxis: Der Ertrag der sonntäglichen Sammlung wird dem Vorsteher der Gemeinde übergeben, damit er neben Waisen, Witwen, Gefangenen, Fremden u. anderen Notleidenden auch die Kranken (τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις) unterstützen kann. Tertullian weist auf materielle Hilfe aus der Gemeindekasse für arbeitsunfähige alte Diener (domestici senes) hin (apol. 39, 5f). Auch von den Naturalspenden der Gemeindemitglieder, den sog. Oblationen, sollen neben den Witwen auch die Kranken ihren Anteil bekommen (Didasc. apost. 9 [aO.]; Trad. apost. 24 B.). – K. gehört von Anfang an zu den Aufgaben der Amtsträger: Polykarp rechnet den Krankenbesuch, neben der Sorge für Witwen, Waisen u. Arme zu den Pflichten der Presbyter: οἱ πρεσβύτεροι ... ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς (Polyc. Smyrn. ep. 6, 1; vgl. Jac. 5, 14f; s. o. Sp. 849). Nach Justin obliegt derartige Fürsorge dem Bischof selbst (vgl. Ign. Ant. ad Polyc. 1, 3 mit Hinweis auf Mt. 8, 17); noch die Const. apost. formulieren diese bischöfliche Aufgabe in Erinnerung an Mt. 25, 35f (4, 2, 1; vgl. 2, 25, 2; 3, 4 [SC 329, 172; 320, 227f; 329, 126]; Didasc. apost. 8. 14 [CSCO 402 / Syr. 176, 91/8; 408 / Syr. 180, 142]; A. Oepke: ThWbNT 4 [1942] 1091). Häufig selbst Arzt, liegt in seiner Hand auch die Verwaltung der von der Gemeinde gesammelten Gaben (vgl. Harnack, Miss.[4] 1, 148). Das mag die hohe Bedeutung unterstreichen, die karitativen Aufgaben generell zugewiesen wurde, hat aber seinen praktischen Sinn auch darin, dass die zentrale Verwaltung den effektivsten Einsatz der begrenzten Mittel garantieren soll (Didasc. apost. 9 [CSCO 402 / Syr. 176, 100];

Const. apost. 2, 27, 6; vgl. 2, 4, 1 [SC 320, 242. 150]; Hieron. ep. 79, 7; 123, 5; Krause 9 mit Anm.). Einleuchtende Grundsätze einer differenzierenden Fürsorge formuliert Origenes (in Mt. comm. ser. 61 [GCS Orig. 11, 142]): In der gezielten Verwendung kirchlicher Mittel sind Kranke, propter quod non possunt sibi acquirere escas, anders zu bedenken als solche, die für ihren Lebensunterhalt noch teilweise selbst sorgen können (Harnack, Miss.[4] 1, 181f).

b. Kirchenordnungen. 1. Bischöfe u. Diakone. Als die Gemeinden wuchsen, wurden die sozialen Gemeindedienste u. damit auch die K. an besondere Personen delegiert. Während die *Didache noch nichts über eine Aufgabentrennung von *Bischof u. *Diakon mitteilt (vgl. Did. 15, 1), werden zunehmend Diakone als Helfer bzw. Beauftragte der Bischöfe mit den konkreten Aufgaben betraut (Ign. Ant. Trall. 2, 3; Polyc. Smyrn. ep. 5, 2; Trad. apost. 8. 34 B.; Didasc. apost. 14 [CSCO 408 / Syr. 180, 141/3]; Const. apost. 8, 47, 39 [SC 336, 286]; Klauser 893. 896); so auch in der röm. Gemeinde des 2. Jh. (Herm. sim. 9, 26, 2; N. Brox, Der Hirt des Hermas [1991] 451. 520 zSt.). Spätere Kirchenordnungen nennen K. ausdrücklich als Aufgabe von Diakonen: Die Traditio apostolica (vgl. o. Bd. 20, 515 [Lit.]) legt fest, dass ein Diakon bestellt wird: ut curas agat infirmorum et moneat episcopum de eis (8 B.; vgl. Can. Hippol. 5. 25 [PO 31, 357. 393]). Dem Bischof soll die Finanzlage der K. vorgetragen werden (ebd. 25 [393]), sein Besuch spendet den Kranken Trost (Trad. apost. 34 B.; vgl. Can. Hippol. 24 [391/3]) u. bewirkt nicht selten, wie mit Berufung auf Act. 5, 15 (s.o. Sp. 855) betont wird, Genesung (Can. Hippol. 24 [aO.]). Ausführlicher wird die im 3. Jh. in Syrien verfasste Didaskalie: Genügend Diakone sollen bereitstehen, um den kranken Brüdern u. Schwestern möglichst rasch helfen zu können (Didasc. apost. 16 [CSCO 408 / Syr. 180, 158]); um weibliche Gemeindeglieder sollen sich allerdings Frauen kümmern (s. u. Sp. 860). Nach dem Vorbild Christi sollen sich die Diakone im Dienste der K. keineswegs schonen, auch vor niedersten Diensten nicht zurückschrecken (Didasc. apost. 16 [159f]). Test. Dom. 1, 31 (75 Rahmani) werden Krankenbesuch u. K. als eine Aufgabe beschrieben, die den Presbytern gemeinsam mit den Diakonen zufällt. Der Diakon soll ihre Bedürfnisse feststellen u. der Gemeinde mitteilen, damit sie von dort Unterstützung erfahren (ebd.). Erst jetzt freilich findet Jesu radikale Forderung, in jedem Hilfsbedürftigen den Nächsten zu sehen (s.u. Sp. 878), in der Kirchenordnung ihren Niederschlag: Der Diakon soll auch in den Hospizen Kranke u. Bedürftige aufspüren u. die Kirche davon unterrichten, damit Hilfe geleistet wird. Ganz konkret ergeht an sie die Aufforderung, Kranke u. Lahme zu waschen, damit sie sich von ihren Krankheiten erholen, u. jedem Einzelnen, per ecclesiam, zuzuwenden, was ihm förderlich ist (Test. Dom. 1, 34; vgl. 1, 38 [83. 93 R.]; Croce 102). – Spätere, auf Papyri belegte Bezeichnungen (Diakon u. Krankenpfleger [διάκονος καὶ νοσόκομος: Preisigke, Sammelb. 1, 4668] oder Diakon u. Arzt [ὁ δεῖνα διάκονος καὶ ἰατρός: PLond. 1044, 38 (VI); vgl. Preisigke, Wb. 2, 140; 3, 399f]) zeigen gut, dass K. zu den spezifischen Aufgaben der Diakone gehörte (vgl. AConcOec 1, 4, 186, 37: diaconus et xenodochus). In den Ostkirchen bestehen diese Funktionen weiter: Witwen, Waisen u. Kranke zu besuchen u. zu unterstützen, gehört zu den Aufgaben eines Diakons. Den Bischof soll er begleiten u. ihn auf die Kranken hinweisen, ‚ut visitet eos secundum statuta canonica' (H. Denzinger, Ritus Orientalium [1863/64] 2, 9f).

2. Frauen. Wahrscheinlich war die K. weiblicher Gemeindemitglieder von Anfang an Frauen anvertraut, zunächst wohl den Witwen, die nicht nur Objekt gemeindlicher Fürsorge waren, sondern selbst karitative Aufgaben übernahmen (G. Staehlin, Art. χήρα: ThWbNT 9 [1973] 446; Schneemelcher 73). Die allgemeine Vorbedingung für die Aufnahme in den Witwenstand, die Hilfe für Bedürftige (vgl. 1 Tim. 5, 10), mag dabei auch an K. denken lassen (vgl. Test. Dom. 1, 40 [95 R.]). Im Osten werden analog zu den männlichen Diakonen unverheiratete Frauen mit karitativen Diensten in der Gemeinde betraut, u. das Amt der *Diakonissen entsteht (vgl. Plin. ep. 10, 96, 8). Sie haben keine priesterlichen Funktionen, sondern werden um der σεμνότης des weiblichen Geschlechtes willen vom Bischof mit der Fürsorge weiblicher Kranker beauftragt (Epiph. haer. 79, 3, 6 [GCS Epiph. 3, 478]: ἐπίσκεψις πάθους ἢ πόνου; expos. fid. 21 [ebd. 3, 521f]; A. Kalsbach: o. Bd. 3, 919); anderes könnte Anstoß erregen bei den Heiden (vgl. Didasc. apost. 16 [156]; Const. apost. 3, 16, 1f. 19, 1 [SC 329, 154/6. 160]; Leipoldt, Frau 134); sie

sollen in die Häuser der Heiden gehen, wenn dort gläubige Frauen erkrankt sind, sie mit allem, was sie brauchen, versorgen u. die von Krankheit Genesenden waschen (Didasc. apost. 16 [158]). Ihre Bedeutung nimmt durch das Anwachsen der christl. Gemeinden im 3. u. 4. Jh. zu. – Gleiche Aufgaben hat die Diakonisse in der monophysitischen (vgl. Denzinger aO. 1, 120. 187; Conc. Nicaen. vJ. 325 cn. 19) u. nestorianischen Kirche (Denzinger aO. 1, 64. 119f); sie ist nicht ‚diaconissa altaris, sed mulierum aegrotantium' (ebd. 120; Kalsbach aO. 922). – Im Gebiet der Canones ecclesiae apostolicae (4. Jh.) gilt eine andere Regelung: Drei Witwen sollen eingesetzt werden, zwei zum Gebet für alle, die dritte zur Pflege kranker Frauen. Auch sie soll den Ältesten alles Nötige melden, offenbar damit die Gemeinde die notwendigen Mittel bereitstellen kann. An ihren Lebenswandel werden strenge Maßstäbe angelegt: Nicht gewinnsüchtig soll sie sein, ein reines Leben führen u. dem Weingenuss nicht zu sehr ergeben sein, damit sie auch Nachtwachen bei den kranken Frauen halten kann (ApostKO 21 [F. X. Funk, Doctrina duodecim apostolorum (1887) 67f]). Nach Test. Dom. 1, 40 (97 R.) soll sie am Sonntag Diakone zu den kranken Frauen begleiten u. ihnen helfen (visitet aegrotas … easdemque adiuvet; vgl. 2, 20 [143 R.]). Die hohe Wertschätzung der Witwen beruht zT. auf ihren Verdiensten in der K. (Can. Hippol. 9 [PO 31, 363]). Versäumnisse in diesem Dienst werden gerügt (Didasc. apost. 15 [CSCO 408 / Syr. 180, 150]; U. E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum [1996] 146/53).

c. Väter des 3./5. Jh. 1. Osten. Die kirchenamtlich festgelegten Organisationsformen der K. werden durch die Väter im Großen u. Ganzen bestätigt. Joh. Chrysostomus dürfte als Diakon in Antiochia selbst mit der K. betraut gewesen sein. Wohl aus eigenem Erleben zeichnet er ein erschütterndes Bild vom Elend der Kranken, denen zT. keine oder nur sehr ungenügende Fürsorge zuteil werde: Er weist hin auf Kranke in den Xenodochien, den Bädern u. Armenhäusern vor der Stadt, von Lepra u. *Krebs Befallene, die, aus der Stadt vertrieben, kein Bad, nicht den Markt noch irgendeinen anderen Ort in der Stadt besuchen dürften (adh. Stag. 3, 13 [PG 47, 489f]), auf Pestkranke u. deren abstoßenden Gestank u. Anblick (in Hebr. hom. 15, 3 [PG 63, 120]), auf Blinde, Krüppel u. Aussätzige, die an Straßen u. Plätzen lägen oder sich an den Pforten der Kirchen drängten (eleem. 1 [PG 51, 261]; in Mt. hom. 64, 3 [ebd. 58, 630]; in 2 Cor. 4, 13 hom. 3, 11 [ebd. 51, 300]), auf von Krankheit u. Elend heimgesuchte Frauen (subintr. 7 [66/70 Dumortier]; Ch. Baur, Der hl. Joh. Chrys. u. seine Zeit 2 [1929] 129f). Priester u. Diakone hatten genau Buch zu führen über die hilfsbedürftigen Armen u. Kranken sowie peinlichst darauf zu achten, dass sich nicht Unwürdige eintrugen: Sie dürften nicht Mittel, die ihnen anvertraut seien, um sie Christus zu schenken, an Leute aufwenden, die Christus schmähten (sac. 3, 12, 15; vgl. 3, 12, 99 [SC 272, 202. 209]). Andererseits legt gerade er Wert darauf, dass soziale Fürsorge nicht nur Glaubensbrüdern, sondern nach dem Vorbild des barmherzigen Samariters allen Menschen zukomme: Jeder Mensch ist dir Nächster (expos. in Ps. 143, 3 [PG 55, 461]; s.u. Sp. 879). – Für Kpel erwähnt er einen κατάλογος Hilfsbedürftiger, der über 3000 täglich zu versorgende Jungfrauen u. Witwen umfasse; hinzu kämen noch Gefangene, Kranke in den Spitälern, Krüppel, Bettler u.a. (in Mt. hom. 66 [67], 3 [PG 58, 630]; in 1 Cor. hom. 21 [ebd. 61, 178f]). – Ähnliche Verhältnisse in syrisch-palästinischen Gemeinden spiegelt die ps-klementinische Schrift Ad Iacobum: Sie nennt die Diakone die ‚überall umherwandernden Augen des Bischofs', die auch nach körperlich Kranken sehen sollen (PsClem. Rom. ep. 12, 1/3 [GCS PsClem. Rom. 1, 14f]; vgl. Const. apost. 2, 44, 4; 3, 19, 7 [SC 320, 284; 329, 164]). Der Gemeinde, die davon keine Kenntnis hat, sollen sie die Krankheitsfälle anzeigen, damit man die Kranken besucht (vgl. PsClem. Rom. hom. 3, 67, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 81]; Isid. Pel. ep. 1, 29; 4, 188 [PG 78, 200CD. 1277C]; s.o. Sp. 858). – Äußerungen der Kirchenväter über Frauen in der organisierten K. sind eher spärlich: Ob die aus dem Umfeld des Joh. Chrysostomus bekannten Diakonissen mit K. betraut waren, ist unbekannt. Er lobt zwar in Briefen ihre großen sozialen Verdienste (Pentadia: ep. 104; Amprucla: ep. 96. 103 [PG 51/2, 663f. 659. 662]; Olympias: ep. ad Olymp. 8, 5d. 10a [SC 13bis, 178. 198]), hält aber möglicherweise K. für ihre ‚so selbstverständliche Verpflichtung', dass er sie einer Erwähnung nicht für wert erachtet (Symer 29). Allerdings fehlt in der Aufzählung ihrer Liebeswerke nach Mt. 25, 35f auch die K. nicht (Joh. Chrys. ep. ad Olymp. 8, 10a.

d [198. 202]; vgl. Vit. Olymp. 13. 15 [SC 13bis, 434. 440]). – Auch die Inschriften geben für die Aufgaben der Diakonissen wenig her: Eine kleinasiat. Grabinschrift für eine διάκονος Μαρία nennt neben Erziehung von Kindern, Gastfreundschaft u. *Fußwaschung der Gläubigen die Armenfürsorge als ihre Tätigkeit; K. fehlt (Eisen aO. 163/7). Dagegen bezeugt eine Grabinschrift aus Jerusalem eine Diakonisse, die an einem νοσοκομεῖον tätig war (J. Germer-Durand: RevBibl 1 [1892] 566 nr. 10). – Dem erkrankten Kleriker soll ein Verwandter beistehen oder eine Frau, die bei allen als im Glauben bewährt gilt; wenn eine derartige Person nicht verfügbar ist, eine alte Frau (Hieron. ep. 52, 5; Gregor v. Naz. erwähnt ep. 147 [GCS 53, 108f] einen Alten- u. Krankenpfleger, der ihm dient).

2. Westen. Cyprians Briefe aus dem Exil gewähren Einblick in die christl. Gemeinden Africas im 3. Jh.: Ep. 7, an Presbyter u. Diakone Karthagos, legt nachdrücklich ans Herz: Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis (ep. 7, 1). Auch die Fremden sollen einbezogen werden, ihre Versorgung verfügt er nötigenfalls aus eigenem Vermögen (ebd.). Besonders in Zeiten der Verfolgung sollen sich die Kleriker um die Bedrängten sive viduae sive thlibomeni qui se exhibere non possunt kümmern, um sie in der Kirche zu halten (ep. 8, 3). – Über Rom informiert ein Brief des röm. Bischofs Cornelius (Eus. h. e. 6, 43, 11): In den dortigen sieben kirchl. Regionen (vgl. Chronograph. vJ. 354: MG AA 9, 75; Lib. pontif.: 1, 148. 161 Duchesne]), sind sieben Diakone tätig, in deren Hand die Betreuung der ‚Witwen u. Bedrängten' (χήρας σὺν θλιβομένοις) liegt; die formelhafte Verbindung schließt ohne Zweifel auch die Kranken ein (Harnack, Miss.[4] 2, 842$_3$). Die Anzahl der Fürsorgebedürftigen wird mit 1500 angegeben. Das legt die Annahme einer Liste der Unterstützungswürdigen nahe, wie sie für fürsorgebedürftige Witwen bereits in frühester Zeit üblich war (vgl. 1 Tim. 5, 9; Bauer, Wb. s.v. καταλέγεσθαι) u. auch für andere Städte vorauszusetzen ist (Sternberg 105; s.o. Sp. 862). Am E. des 6. Jh. war dieses Register in Rom zu einem ‚praegrande volumen' angewachsen (Joh. Diac. vit. Greg. M. 2, 28 [PL 75, 97C]). – Eine röm. Grabinschrift, wohl einem christl. Krankenpfleger gewidmet, lässt seinen Status unklar (ILCV 1, 611; Schulze / Schweikardt 132). – Ambrosius ermahnt die Priester u. sonstigen Funktionsträger der Gemeinde, in deren Aufgabengebiet die Fürsorge Notleidender jeder Art fällt, nicht nur dem Bischof Mitteilung zu machen (off. 2, 69), sondern auch das rechte Maß in der materiellen Unterstützung zu beachten, insbesondere auf verschämte Arme, Sträflinge in Gefängnissen u. Kranke ihr Augenmerk zu lenken (ebd. 77; vgl. A. Breitenbach, Ambrosius v. Mailand. Ein Bischof für die Kranken?: B. Feichtinger / H. Seng [Hrsg.], Die Christen u. der Körper [2004] 101/50). Den Presbyter Nepotian erinnert Hieronymus in einer Art Kompendium der Aufgaben des Klerikers an seine Amtspflicht, Kranke zu besuchen (Hieron. ep. 52, 15). Aber auch die Gläubigen selbst sind aufgefordert, sich im Krankheitsfalle an die Priester u. Diakone zu wenden (Caesar. Arel. serm. 19, 5 [SC 175, 490]). – Im Unterschied zur Praxis des Ostens gibt es im Westen bis zum Ende des 4. Jh. keine Frauen in amtlichen kirchlichen Funktionen (s. oben; Kalsbach aO. 924). Unklar bleibt, was eine ‚sancta soror' tut, wenn sie nach Ambrosius den kranken Enkel eines Freundes umsorgt (ep. 26 [54], 2 [CSEL 82, 1, 179]). Sie scheint eine Art Krankenschwester zu sein, wenn auch ohne kirchliches Amt. Weibliche Krankenpflege oblag aber wohl weiterhin primär Frauen, vornehmlich dem Stand der Witwen (Zeugnisse dafür sehr selten: etwa Hieron. ep. 54, 12), während den Diakonen wohl eher die Organisation der K. übertragen war.

d. Krankenhäuser u. Pflegepersonal. Die Gründung von *Krankenhäusern ist der entscheidende Schritt in der kirchlichen Organisation der K. u. gibt ihr eine neue Qualität. Von den Kappadokiern widmete sich ihr Basilius mit unermüdlicher Energie. Von einer Unterstützung durch den Kaiser Valens berichtet Theodoret (h. e. 4, 19, 13; Harig / Kollesch 285f). Andererseits hat Basilius gegenüber dem Statthalter der Provinz seine sozialen Initiativen zu rechtfertigen (ep. 94 [1, 204/7 Court.]). Vielleicht appellierte Basilius, um die wirtschaftliche Basis der Anstalt zu sichern, an die Großzügigkeit reicher Christen u. setzte jährliche Beträge für den Unterhalt fest (Greg. Presb. [7. Jh.?] vit. Greg. Naz.: CCG 44, 156/8). Gregor v. Naz. rühmt in seiner Trauerrede auf Basilius nicht nur seine herausragende Organisation der K. (or. 43, 63 [SC 384, 262f]), sondern mehr noch die persönliche Zuwendung des Bischofs zu den

Kranken. Die adligen Standesgenossen fordert er geradezu heraus, mit ihm in einen Wettstreit der φιλανθρωπία u. μεγαλοψυχία zu Gunsten der Armen u. Kranken zu treten (ebd. [264]; s.u. Sp. 876), u. ermuntert in seiner Predigt περὶ φιλοπτωχίας die Bewohner von Nazianz zum Aufbau vergleichbarer Institutionen (vgl. or. 14, 16 [PG 31, 876D/77A]; zu weiteren Gründungen Basil. ep. 142/4 [2, 64/6 Court.]; Sternberg 153). – Mit dem Anwachsen des kirchl. Einflusses u. Vermögens, beschleunigt u.a. durch das von Konstantin gewährte Privileg der Erbschaftsannahme (Cod. Theod. 16, 2, 4), übernimmt die Kirche mehr u. mehr die Aufgaben sozialer Fürsorge, zumal die Vermächtnisse häufig eine soziale Verwendung verfügten. Vom christl. Kaiserhaus wird die Kirche in diesen Aufgaben vielfach unterstützt (Eus. vit. Const. 1, 43; 4, 28 [GCS Eus. 1, 1, 38. 130]; Chron. Pasch. zJ. 360 [1, 545, 1/5 Dindorf]; s.u. Sp. 867). Im Cod. Iust. erhaltene Gesetze verfügen, alle Testamente zugunsten der Armen, deren Nutznießer nicht näher bestimmt sind, sollten den mit der K. befassten Xenodochien am Ort zugute kommen (Cod. Iust. 1, 3, 48, 3 vJ. 531). – Dem Pflegepersonal in den Krankenhäusern u. anderen sozialen Einrichtungen wird, offenbar um einer Bereicherung vorzubeugen, verboten, Vermögenswerte, die sie durch ihre Tätigkeit erworben haben, an andere zu übertragen oder zu vererben (ebd. 1, 3, 41, 11 vJ. 528). In Alexandrien gab es eine dem Bischof unterstellte Organisation des niederen Pflegepersonals, die sog. παραβαλανεῖς. Da sie in Straßenkämpfe verwickelt waren, werden sie während der J. 416 u. 418 gesetzlich mit bestimmten Restriktionen belegt u. ihre Zahl auf 600 beschränkt; was sie genau arbeiteten, sagt der Gesetzestext nicht: parabalani, qui ad curanda debilium aegra corpora deputantur (Cod. Theod. 16, 2, 43; Cod. Iust. 1, 3, 17f; O. Hiltbrunner, Art. ξενοδοχεῖον, xenodochium: PW 9A, 2 [1967] 1492). – Bekanntlich hat Kaiser Julian den Bau von Xenodochien nach christlichem u. jüdischem Vorbild angeordnet (ders., Art. Herberge: o. Bd. 14, 612f). – Nach östlichem Vorbild gründete die röm. Aristokratin Fabiola in Rom ein Krankenhaus, die vorerst einzige Gründung eines Krankenhauses im Westen (Hieron. ep. 77, 6, 1; Hiltbrunner, Krankenhaus 905; Zweifel deutet S. Lake, Fabiola and the sick. Jerome, ep. 77: Feichtinger / Seng aO. 151/72 an).

III. Private Krankenfürsorge. a. Individuelle Pflicht. 1. Allgemein. Organisierte K. entbindet den Einzelnen nicht von den Aufgaben der Liebe gegenüber seinem kranken Mitmenschen. Vielmehr ist, entsprechend dem zentralen Gebot der Nächstenliebe, K. eine individuelle sittliche Pflicht (Cypr. testim. 3, 1 [CSEL 3, 1, 108/14]; Greg. Naz. or. 14, 6. 26f [PG 35, 864C/65B. 892B/96A] u. ö.; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 21, 7 [PG 61, 179]; in Act. hom. 45, 4 [ebd. 60, 319]; mit Bezug auf Mt. 25, 35f: Cypr. eleem. 23 [CSEL 3, 1, 391f]; PsClem. Rom. ep. 9, 2; hom. 3, 69, 1; 11, 4 [GCS PsClem. Rom. 1, 12f. 81. 155]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 79 [80], 1 [PG 57f, 717f]; in Joh. hom. 4 [ebd. 59, 328]; compunct. 1, 8 [ebd. 47, 407] u. ö.), eine Verpflichtung, der aus humanitären Gründen wie in vielem anderen auch Heiden nachkommen (Aug. en. in Ps. 83, 7 [CCL 39, 1151]). Ihre zentrale Bedeutung in christlicher Lebensgestaltung, neben anderen Werken der Liebe sogar als Merkmal von Rechtgläubigkeit angesehen (Ign. Ant. Smyrn. 6, 2), geht u. a. aus der Kirchenordnung Hippolyts hervor (Trad. apost. 20 B.): Neben einem ehrsamen Lebenswandel ist bei Katechumenen auch zu prüfen, ob sie Kranke besuchen. – Naturgemäß ist die Quellenlage für private K. eher dürftig. Zwar sind K. u. Krankenbesuch häufig Gegenstand der christl. Paränese (s. u. Sp. 858), aber über die Praxis werden wir nur selten unterrichtet. Häufiger erscheint K. als Element der *Armenpflege, da gerade Krankheit in der Antike auch Armut bedeuten kann (Aug. serm. 41, 4 [CCL 41, 497]; Greg. Nyss. paup. 1 [GregNyssOp 9, 98, 1]: der kranke Arme ist ein doppelter Bettler): Vielfach darauf angewiesen, ihren Lebensunterhalt durch Betteln zu fristen (s. o. Sp. 855), liegen sie in großen Städten an öffentlichen Plätzen (Joh. Chrys. eleem. 1 [PG 51, 261]; Hieron. ep. 77, 6; s.o. Sp. 861f), gern auch in Vorhallen der Kirchen (Pallad. hist. Laus. 68, 2 [280 Bartelink]), nicht zuletzt, um Hilfe von dem dort verehrten Heiligen zu erlangen (vgl. Sternberg 99 mit Belegen; *Inkubation). Arme u. Kranke zu unterstützen, ist die besondere Pflicht der Reichen, die ihren Reichtum dadurch legitimieren können (Basil. hom. 11, 7 [PG 31, 384C]). Joh. Chrysostomus geht in beschwörenden Predigten sogar so weit, die Aufnahme armer Kranker in private Haushalte zu fordern (subintr. 7 [66/70 Dumortier]). Oft wird K. neben ande-

ren Werken der Barmherzigkeit genannt (PsClem. Rom. ep. 9, 2 [GCS PsClem. Rom. 1, 9]; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 11, 4 [PG 63, 94]; Lact. epit. 60, 7; Aug. in ep. Joh. 8, 3 [SC 75, 344]; Leo M. serm. 13; 16, 1; 43, 4; 48, 5 [SC 200, 160/2. 174/6; 49, 126. 178]). Nicht immer ist K. ausdrücklich erwähnt, wohl aber doch häufig mitgemeint (Herm. mand. 8, 10; vis. 2, 4, 3; Aristid. apol. 15f; Ambr. in Ps. 38, 27 [CSEL 64, 204f]). Gregor v. Nyssa mahnt eindringlich, die Pflege nahestehender Kranker nicht anderen zu überlassen: Jeder sorge für seinen Nachbarn (paup. 1 [GregNyssOp 9, 97, 22]). – Vorbildlich handelte ein gewisser Seleukos, ein ehemaliger Soldat, von dem Euseb berichtet (mart. Pal. 11, 22 [GCS Eus. 2, 943]): Wie sein Vater u. Vormund beschützte er verlassene Waisen, hilflose Witwen u. solche, die in Not u. Krankheit geraten waren. – Dionysios, christlicher Priester u. Arzt um 400 nC. in Rom, bietet den zu ihm kommenden Kranken eine Gratisbehandlung; er bevorzugt dabei tenues viri (CLE 2, 2, 1414; Kudlien, Krankensicherung 87f; vgl. Aug. ep. 159, 3 [CSEL 44, 500]). Auch Joh. Chrystomus kennt ähnlich großzügige Ärzte: Es gibt einige, die je nach der sozialen Lage ihrer Patienten ihr Honorar berechnen u. von Armen nur wenig oder gar nichts fordern (paralyt. 4 [PG 51, 55f]). Andererseits heißt es immer wieder, die Ärzte stellten ihr Wissen nur in den Dienst der Begüterten, die Armen ließen sie von ihren Assistenten behandeln (Ambr. in Ps. 36, 3 [CSEL 64, 72]; vgl. vid. 3, 10 [PL 16, 252C]; Orig. c. Cels. 7, 59f; Theodrt. provid. 6, 74/6 [PG 83, 664D]). Spätere Kaiser kritisieren diesen Missstand (Cod. Iust. 10, 53 [52], 9 vJ. 370).

2. Frauen. K. ist vor allem Frauen aufgetragen, von denen frommes u. demütiges Betragen, ohne List, Geldgier oder *Geschwätzigkeit gefordert wird (PsClem. Rom. virg. 12 [PG 1, 410]; s. o. Sp. 861). Tertullian warnt christliche Frauen davor, heidnische Männer zu heiraten, u. a. mit dem Argument, dass das verdienstliche Werk der K. dadurch behindert werde (uxor. 2, 4, 2). Christliche Ehepartner kennen derartige Hemmnisse nicht: Libere aeger visitatur (ebd. 2, 8, 8). K. gilt dem Rigoristen neben dem Besuch der Kirche aber auch als einziger Grund für eine Frau, das Haus zu verlassen; daher erübrige sich jede besondere Kosmetik (cult. fem. 2, 11). – Zum Kreis des Joh. Chrysostomus gehörte Nikarete, die es, obwohl der Bischof drängte, ablehnte, sich zur Diakonisse weihen zu lassen. Sie nahm sich mit herausragenden medizinischen u. pharmakologischen Kenntnissen ‚barmherzigen Herzens' armer Kranker an u. half oft, wo die Kunst der Ärzte versagte (Soz. h. e. 8, 23, 4f). Witwen hält Joh. Chrysostomus für besonders geeignet (in 1 Tim. hom. 14, 1 [PG 62, 572]); ihnen empfiehlt er neben anderen guten Werken auch den Krankenbesuch (in 1 Tim. 5, 9 hom. 4. 15 [PG 51, 325. 335]). Ambrosius rechnet unter ihre Aufgaben als ministerium misericordiae die Hilfe für Bedrängte (tribulationem patientibus), darunter vielleicht auch K. (vid. 2, 21 [PL 16, 238AB]). Eine Witwe aus **Ankyra unterstützt mit ihrem Vermögen ein Armen- u. Krankenhaus (Pallad. hist. Laus. 67 [278 Bartelink]). – Hieronymus bewundert die vornehme Fabiola, die wie andere aristokratische Frauen der röm. Gesellschaft unter Verzicht auf Privilegien asketisches Leben mit karitativer Tätigkeit verbindet. In dem von ihr gegründeten Krankenhaus in Rom (s. o. Sp. 865) widmet sie sich der Krankenpflege in bewundernswertem persönlichem Einsatz (ep. 77, 6): Viele sind zwar clementes pecunia, nach Hieronymus keineswegs gering zu schätzen, aber Fabiola übertrifft sie bei weitem (ebd.; Steidle 40, 454). Zum asketischen Kreis römischer Frauen, die monastische Weltflucht mit tätiger Nächstenliebe u. K. verbinden, gehören u. a. aus der Scipionenfamilie Paula (Hieron. ep. 108, 1. 5. 15f) u. ihre Töchter Paulina u. Eustochium (ep. 66, 5. 13) sowie Demetrias (ep. 130, 14) u. Marcella (ep. 127, 3; vgl. ep. 38, 4; 66, 13; K. Sugano, Marcella in Rom: Roma renascens, Festschr. I. Opelt [1988] 355/70). Aus der altröm. Senatorenfamilie der Valerier stammt Melania d. J., die es sich nach dem Tod ihrer Kinder zusammen mit ihrem Mann zur Aufgabe macht, alle Kranken im Umkreis ihrer Landgüter zu besuchen u. zu pflegen (Geront. vit. Melan. 9 [SC 90, 142/4]), wie sie auch später in dem von ihr gegründeten Kloster in Jerusalem die K. für ältere u. kränkliche Schwestern übernimmt (ebd. 41 [204/6]). Dem Vorbild seiner frommen Gattin Paulina folgt nach ihrem Tod Pammachius, Erbauer eines Xenodochiums in Ostia, in asketischer Lebensführung, Armen- u. Krankenpflege (Hieron. ep. 66, 13). – Auch christliche *Kaiserinnen oder andere weibliche Mitglieder der kaiserl. Familien sind hier zu nennen: *Helena, die Mutter

Konstantins, steht ihrem Sohn (s. o. Sp. 865) an Wohltätigkeit nicht nach. Auf ihrer Pilgerreise nach Jerusalem wendet sie Einzelnen u. Gemeinden reichliche Spenden zu, gründet Kirchen u. Xenodochien (Eus. vit. Const. 3, 44 [GCS Eus. 1, 1, 102]; Socr. h. e. 1, 17; Soz. h. e. 2, 2, 2). Von K. ist hier zwar nicht ausdrücklich die Rede, aber sie ist bei der allgemeinen Armenfürsorge sicherlich nicht ausgeschlossen. Theodoret berichtet, dass Flacilla, Gattin des Kaisers Theodosius I, in Kpel Krankenhäuser besuchte u. eigenhändig Kranke pflegte, alles tat, was sonst Sache der Dienerinnen war (Theodrt. h. e. 5, 18; vgl. Greg. Nyss. Flacill.: GregNyssOp 9, 478/80. 487; Symer 33; s.u. Sp. 871). – In Trauerreden auf Frauen wird ihre Mitarbeit in der K. gelegentlich besonders hevorgehoben (Greg. Naz. or. 8, 12 [SC 405, 270/2] mit Job 29, 15f; 31, 32; vgl. Hieron. ep. 108, 5).

b. Christliches Ethos - heidnische Inhumanität. 1. Pestdarstellungen. Anlass zur Paränese bieten mehrfach, wenn auch sicherlich zT. idealisierend, die Pestdarstellungen (s.o. Sp. 848). Kontrastierung mit der Handlungsweise der Heiden lässt das Tun der Christen in um so hellerem Licht erscheinen: Cyprians Biograph Pontius schildert panegyrisch das erfolgreiche Wirken des Bischofs beim Ausbruch der Pest 252/54 nC. (vit. Cypr. 9f [CSEL 3, 3, XCIXf]). Seine Mahnungen u. die Organisation eines Hilfsdienstes, der Christen u. Heiden umfassen muss, tragen zur menschenwürdigen Bewältigung der schlimmen Lage bei. Durch materielle Hilfe u. persönlichen Einsatz zeichnen sich die Christen Karthagos, obwohl man ihnen die Schuld am Ausbruch der Epidemie zuschob (Cypr. Demetr. 2. 10 [SC 467, 72/4. 90/2]), vor ihren heidn. Mitbürgern aus. Pontius besteht auf dem fundamentalen Unterschied: Während die Heiden alle aus Angst vor Ansteckung fliehen u. selbst die nächsten Angehörigen im Stich lassen, widmen sich die Christen nicht nur der Pflege der Kranken, sondern auch der Bestattung der Toten. Jeder übernimmt Dienste je nach persönlichen Verhältnissen oder den Möglichkeiten seines Standes (vit. Cypr. 10 [aO. C]). – Nach Cyprian selbst (mortal. 16) ist die Pest, deren kurze realistische Schilderung (ebd. 14) *Lukrez benutzt, nicht nur eine Übung in der für das Martyrium so wichtigen Todesverachtung, sondern prüft auch eine gerechte Gesinnung: ob die Gesunden sich der Kranken annehmen, ob die Verwandten ihre Familienangehörigen in frommer Weise lieben, ob die Herren sich der ermatteten Sklaven erbarmen, ob die Ärzte die sie anflehenden Kranken nicht im Stich lassen. Er widerspricht dem heidn. Vorwurf u. deutet die Pest als eine Heimsuchung, die das sittliche Defizit der Menschen entlarve: Den von der Pest Befallenen werde nicht nur keine Barmherzigkeit zuteil, sondern gleichzeitig sei ihre Habsucht noch auf das Vermögen der Hingeschiedenen gerichtet (Demetr. 10 [CCL 3A, 40f]). – Ganz ähnlich stellt Dionysios, Bischof v. Alexandrien, in einem bei Eus. h. e. 7, 22, 2/10 erhaltenen Brief christliche u. heidnische Haltung beim Ausbruch einer Pest in Alexandrien gegenüber: Für die Heiden ist sie ein Unglück, das alle Schrecken u. Drangsale übertrifft, für die Christen eine Möglichkeit der Bewährung u. Prüfung (γυμνάσιον καὶ δοκίμιον). Während die Christen (Presbyter, Diakone u. Laien) in selbstaufopfernder Liebe (ἀφειδοῦντες ἑαυτῶν) die von der Seuche Befallenen pflegen, dabei selbst oft angesteckt werden u. sterben, verstoßen die Heiden sogar ihre von der Krankheit heimgesuchten engsten Angehörigen, werfen sie halbtot auf die Straßen u. lassen sie, in der Hoffnung, selbst dem Tod entgehen zu können, unbestattet liegen. So finden gerade die Tüchtigsten unter den Christen oft den Tod (s. o. Sp. 848), genießen aber ein so hohes Ansehen, dass ihr Tod, veranlasst durch große Frömmigkeit u. starken Glauben, hinter dem Martyrium nicht zurücksteht. – Auch die Schilderung der Pest unter Maximinus Daia, die er als Strafe für dessen Frevel gegen die Christen deutet, nimmt Eusebius zum Anlass, die allseitige u. einzigartige Dienstbereitschaft der Christen hervorzuheben, deren Mitgefühl u. Nächstenliebe sich in der Versorgung der Kranken mit Lebensmitteln, der Pflege der Sterbenden u. der Bestattung der Toten gezeigt habe, was nicht ohne Wirkung auf die Heiden geblieben sei (h. e. 9, 8, 13f).

2. Leprösenfürsorge. Der Umgang mit den vom *Aussatz (λέπρα) Befallenen, der ähnlich wie die Pest als höchst infektiös galt (P. P. Gläser, Die Lepra nach den Texten der altchristl. Lit., Diss. Kiel [1986] 22f; Sternberg 167/74), lässt wieder das den Rahmen des Üblichen sprengende christl. Ethos deutlich hervortreten. Liebesdienste, so Gregor v. Naz., müssen wir zwar allen Menschen er-

weisen, besonders aber denen, die unverschuldet zu leiden haben, u. denen, die von der ‚Heiligen Krankheit‘ befallen sind (or. 14 [PG 35, 858/909]; H. Brakmann: o. Bd. 14, 64). Das abstoßende Äußere der Kranken macht ihre Isolierung aus der menschlichen Gemeinschaft nahezu verständlich: ‚Mag einer noch so barmherzig sein, für diese Krankheit hat er durchaus kein Herz‘; sie zerbricht sogar das natürliche Band zwischen Eltern u. Kindern (or. 14, 9/13 [868/73]; Greg. Nyss. paup. 2 [GregNyssOp 9, 117, 25/118, 13]; Joh. Chrys. adh. Stag. 3, 13 [PG 47, 490]). Selbst Verbrecher stehen sich besser als solche Kranke. Nur noch die heiligsten Menschen pflegen mit ihnen Umgang (Greg. Naz. or. 14, 11 [PG 35, 872AB]). Gleichwohl sind sie unsere Brüder vor Gott, denen wir aufopfernde Fürsorge schulden (ebd. 8. 14 [868BC. 876A]), zunächst als Hilfe gegen wirtschaftliche u. materielle Not (ebd. 16 [877AB]; Joh. Chrys. adh. Stag. 3, 13 [PG 47, 490]), aber auch zur Überwindung sozialer Ächtung der Aussätzigen allgemein. Basilius war hier, so Gregor, ein bewundernswertes Vorbild (F. W. Bayer, Art. Aussatz: o. Bd. 1, 1027; Gläser aO. 48; Sternberg 168f. 171). Von geradezu heroischem Verhalten in der Pflege von Aussätzigen ist oft die Rede: Der Mönch Eulogius nahm einen Leprakranken, den er bettelnd auf dem Markt angetroffen hatte, mit sich nach Hause, versorgte ihn mit allem Nötigen u. pflegte ihn mehr als 15 Jahre lang (Pallad. hist. Laus. 21; vgl. 6 [104/18. 30/6 Bartelink]); ebenso handelt ein Ehepaar (PsAmphil. Icon. vit. Basil. 9 [PL 73, 307]); verschiedene Heiligen-Viten führen ähnlich opferbereites Handeln an (Vit. Patric.: ASS Mart. 2, 564D; Vit. Arnulf.: ebd. Iul. 4, 439CD; vgl. Gläser aO. 46. 69_{248}). – Beispiel selbstloser K. war Flacilla (s. o. Sp. 869): Laut Theodoret v. Kyrrhos hat sie Wohnstätten u. Herbergen der Leprakranken besucht u. sie versorgt; Bettlägerige habe sie mit eigener Hand gepflegt, ihnen das Essen zubereitet, eigenhändig aufgetischt u. sogar abgespült (h. e. 5, 19; Symer 33; s. o. Sp. 869). – Im Westen widmet sich Fabiola der Leprösenfürsorge (Hieron. ep. 77, 6; Sternberg 171; s. o. Sp. 868). Dem Vorbild Flacillas folgt Radegunde, einstige Gattin des Frankenkönigs Clothar I u. Gründerin des Klosters Sainte-Croix in Tours (Ven. Fort. vit. Radeg.: MG Script. rer. Mer. 2, 366, 19/28; zu den kirchl. Maßnahmen, mit denen man dem im südl. Frankenreich sich ausbreitenden Aussatz entgegentrat, vgl. Bayer aO.; Sternberg 170f).

IV. Mönchtum. Die Berichte über das frühe monastische Leben in Mönchsviten u. legendär ausgestalteten Mönchsgeschichten bezeugen reichlich gegenseitige Fürsorge im Krankheitsfall. Krankenbesuch u. -pflege neben anderen karitativen Tätigkeiten sind selbstverständliche Pflicht (Joh. Clim. scal. 13 [PG 88, 860AB]; PsJoh. Damasc. spir. nequ.: PG 95, 82; PsBasil. serm. asc. 12, 1 [PG 31, 649]; weitere Belege Vööbus 20f), die nur selten mit dem Hinweis auf Mt. 25, 36 gerechtfertigt zu werden braucht (Steidle 41. 108). Ein eventueller Konflikt zwischen asketischer Tugendübung u. den Geboten der Nächstenliebe wird regelmäßig zugunsten der Agape entschieden: Beherbergung von Fremden, Armenfürsorge, aber vor allem Besuch u. Pflege von Kranken haben Vorrang vor asketischen Übungen (Joh. Cassian. conl. 1, 10. 12; vgl. 23, 5 [SC 42, 89f. 144f]; R. Nürnberg, Askese als sozialer Impuls = Hereditas 2 [1988] 58/61); auch das Studium der Schrift muss hinter den Werken der K. zurücktreten (Pallad. hist. Laus. 68 [280 Bart.]; vgl. J. Leipoldt, Schenute v. Atripe u. die Entstehung des national ägypt. Christentums = TU 25, 1 [1903] 172; s. u. Sp. 873). Zunächst geht es bei den Einsiedlermönchen der ägypt. u. vorderasiat. Wüsten um gegenseitige Hilfe. Manche haben sich ganz diesem Dienst verschrieben: Ein Mönch namens Apollonius, der ‚Krämer‘ genannt, sparte weder Geld noch Mühe, ging nach Alexandria, kaufte dort aus eigenen Mitteln Medikamente u. Lebensmittel, um damit die Brüder auf dem Berg Nitria (angeblich 5000) im Krankheitsfall zu versorgen (Pallad. hist. Laus. 13 [56/8 Bart.]; Soz. h. e. 6, 29, 14; vgl. Steidle 41, 102/8 mit weiteren Beispielen). – Natürlich galt K. nicht nur Mitbrüdern: Der Sohn eines reichen Kaufmanns errichtet von seinem Erbe ein Kloster, nimmt Fremde u. Kranke auf u. führt ein der K. gewidmetes Leben. Diese Entscheidung wird der des Bruders, der sein Erbteil an Kirchen, Klöster u. Gefängnisse weggegeben hat u. ein asketisches Leben in Armut führt, ausdrücklich gleichgesetzt (Pallad. hist. Laus. 14 [58/62 Bart.]). Im Dialogus de vita Joh. Chrys. erwähnt Palladius einen in der nitrischen Wüste lebenden Mönch Isaak, der für kranke Mitbrüder u. Besucher ein ξενοδοχεῖον erbaut hat (17, 107/13 [SC 341, 340]). Naucra-

tius, der Bruder des Basilius v. Caes. u. Gregors v. Nyssa, pflegte über fünf Jahre lang in seiner Einsiedelei am Schwarzen Meer alte Kranke u. sorgte durch Jagd für ihren Unterhalt, bis er selbst auf der Jagd umkam (Greg. Nyss. vit. Macr. 8f [SC 178, 165/72]). Anlässlich einer Hungersnot iJ. 372 errichtet Ephräm der Syrer aus Mitteln reicher Bewohner Edessas eine Art provisorisches Krankenhaus in einer öffentlichen Säulenhalle, um die vom Hunger Erkrankten zu versorgen (Pallad. hist. Laus. 40 [206/8 Bart.]; Soz. h. e. 3, 16, 13/5; D. Gorce: JbAC 15 [1972] 71). Ähnliches berichtet die Hist. Laus. von einem Mönch aus Ankyra, einem ehemaligen Soldaten: Er will nicht zum Priester geweiht werden, sondern führt ein der Kranken- u. Armenfürsorge gewidmetes Leben im Dienste des Bischofs (68 [280 Bart.]; s. o. Sp. 872). Ganz der K. widmet sich ein anderer Mönch: Er nimmt vier Blinde bei sich auf, ernährt u. kleidet sie (Vööbus 19); vergleichbar ist der Dienst an einem Leprakranken (s. o. Sp. 871). Die pers. Märtyrerakten erwähnen einen Mönch, der von seinem ererbten Vermögen ein Haus für Kranke u. Arme baut, ihnen Unterhalt bietet u. aus einem Fonds die Kosten für Ärzte u. Medikamente deckt (G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer [1880] 50; Vööbus 20). *Johannes v. Eph. berichtet, ein Mönch namens Paulus aus Antiochien pflege Kranke, wasche u. salbe sie, sorge für Essen, Trinken u. Kleidung (ebd. 19); in mehreren Städten Kleinasiens habe er ‚Diakonien zur Kranken- u. Armenpflege' gegründet (vit. beat. orient. 46 [PO 18, 4, 674f]; h. e. 3, 2, 15 [CSCO 106 / Syr. 55, 55]; zur weiteren Entwicklung der Diakonien im Westen A. Kalsbach: o. Bd. 3, 909/17; Th. Sternberg: JbAC 31 [1988] 203/8). – In den Koinobitenklöstern kommt K. natürlich zunächst den Brüdern zustatten: Wird ein Mönch krank, kümmern sich ältere Mitbrüder so herzlich um ihn, dass er weder städtischen Komfort noch die zärtliche Fürsorge einer Mutter vermisst (Hieron. ep. 22, 35). Die Pachomiusregel sieht bei Krankheit von Klosterangehörigen detaillierte Bestimmungen vor, über deren Großzügigkeit sich schon Hieronymus wundert: Die Kranken werden durch außerordentliche Hilfeleistungen (miris obsequiis) unterstützt u. erhalten reichliche Nahrung zu ihrer Kräftigung (reg. Pachom. praef. 5 [7 Boon]). Pachomius selbst zeigt sich voller Rücksicht u. Anteilnahme gegenüber kranken Mitbrüdern (Vit. Pachom. G[1] 52f [SubsHag 19, 34/6]) u. schreibt solches Verhalten für alle vor (Bacht 1, 107_{86}). Innerhalb des Klosterbezirks sieht die Regel eine Art Krankenstation (locus aegrotantium) mit einem Vorsteher (praepositus) u. Pflegepersonal (ministri aegrotantium) vor, von denen der kranke Mönch alles Notwendige erhält (Hieron. reg. Pachom. 40/2 [23f B.]). Vertrauensvoll u. unbesorgt soll er sich der Fürsorge der Vorgesetzten überlassen, die für alles einstehen werden, damit nicht ‚um der leiblichen Wohlfahrt willen der geistliche Fortschritt gefährdet wird' (Orsies. doctr. inst. mon. 21 [Bacht 1, 106]). Eigenmächtiges Handeln ist strengstens untersagt (Pachom. reg. praec. 40/7 [23/5 B.]; Steidle 41, 191/3; Bacht 2, 152_{172}). Auch ein Besuch des Kranken ist nur mit Erlaubnis des Oberen gestattet (Basil. poen. mon. 54f [PG 31, 1313B]). Das gilt selbst für Verwandte, die kranke Mönche besuchen u. pflegen (Pachom. reg. praec. 47 [25 B.]). Die Großzügigkeit gegenüber kranken Mönchen, wie sie die pachomianische Regel anordnet, lebt auch bei Schenute weiter (Sinuth. canon 5 [‚You, God the Eternal'] [CSCO 108 / Copt. 12, 47, 26/9]; S. Emmel, Shenoute's literary corpus 2 = CSCO 600 / Subs. 112 [2004] 575. 921). Dass trotz aller brüderlicher Pflege letztlich nur Gott einer Krankheit abhelfen kann, ist selbstverständlich (Apophth. patr. Ai.: PG 65, 136C). – Besondere Rücksichtnahme auf Kranke u. Schwache fordern auch spätere Regeln des westl. Mönchtums: Kranke Mönche oder Nonnen genießen bestimmte Privilegien. Sie sind vom Fasten entbunden (Reg. Mag. 28, 13. 18; 16, 33; 53, 4 [SC 106, 154. 78. 242]) oder erhalten Diätkost (PsAug. reg. III 3, 5 [422 Verheijen]; vgl. Aug. ep. 211, 9 [CSEL 58, 361f]; Reg. Mag. 69 [296]; dazu Th. Klauser, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 234f) u. sind von schwerer Arbeit befreit (Reg. Mag. 50 [238]). Die sog. Augustinusregel sucht zwischen zu grob verstandener Weltentsagung u. übertriebener Gesundheitspflege eine vernünftige Mitte. Wer krank ist, hat dem Rat des Arztes u. der Oberen, auch gegen die eigene Neigung, Folge zu leisten (so etwa beim Besuch eines Bades: PsAug. reg. III 5, 5 [431]) u. das zu tun, was für die Gesundheit notwendig ist (ebd.; vgl. 5, 6 [431f]). Mit der K. soll ein Krankenwärter betraut werden, der auch für die angemessene Ernährung der Kranken

verantwortlich ist (5, 8; vgl. 1, 5; 3, 3 [432. 418. 421]; danach auch Caes. Arel. reg. virg. 22, 3. 31f; 71, 7 [SC 345, 198. 210. 268]). Bei schwerer Erkrankung ist die Leitung des Konvents zu unterrichten (ebd. 32 [210f]), die in der Betreuung der Kranken die letzte Verantwortung zu tragen hat (Reg. Mag. 2, 31 [SC 105, 358]). Die Regula Benedicti weist die K. ebenfalls als eine äußerst wichtige Aufgabe aus (infirmorum cura ante omnia et supra omnia adhibenda est), die mit Mt. 25, 36 begründet wird (Bened. reg. 36, 1f [CSEL 75, 104]), sowie als herausragende Pflicht des Abtes (ebd. 36, 6. 10 [104f]). Das Gebet der Mitbrüder für die Kranken (Reg. Mag. 20, 12 [100]) u. auch der Krankenbesuch wird mit Hinweis auf das ntl. Vorbild als verdienstlich empfohlen (ebd. 3, 16; 70 [SC 105, 366; 106, 302]). Gelegentlich scheint Krankenbesuch allerdings auch willkommener Vorwand, die Zelle zu verlassen, was der Abt rügt (Apophth. patr. Arsen. 11 [PG 65, 89C]). Die Klosterreform des Theodoros Studites sieht für Nachlässigkeiten in der K. Strafen vor; genannt wird hier neben einem Krankenpfleger (νοσοκόμος) auch eine Art Hilfspfleger (παρανοσοκόμος), u. a. für das Herrichten der Betten, die Bewahrung des *Krankenöles u. der Medikamente zuständig (Theod. Stud. poen. 1, 69 [PG 99, 1741C]). – Persönliche Vorsorge für Krankheit ist Habsucht (Steidle 41, 105). Auch die Rückkehr eines erkrankten Mönchs ins Elternhaus zur Pflege untersagt eine gallische Abtsynode (Reg. patr. III, 12 [SC 298, 538/40]; Steidle 41, 106). – Klösterliche K. kommt nicht selten auch Externen zugute; sie hatten einen eigenen Bezirk im Kloster, Frauen getrennt von Männern (Hieron. reg. Pachom. 52 [27f B.]; vergleichbare Verhältnisse beschreibt Vit. Pachom. G[1] 28 [SubsHag 19, 17]; Bacht 2, 153_{175}; Gindele 452; Leipoldt, Gedanke 246_{13}). Im Krieg gewährte Schenute, wie er selbst berichtet, 20000 Menschen auf der Flucht vor Beduinenhorden hinter seinen Klostermauern Schutz. Zur Pflege Verwundeter u. Kranker stellte er sieben Ärzte ein u. bezahlte sie aus Mitteln des Klosters; ähnlich sein Nachfolger Besa (ders., Schenute aO. [o. Sp. 872] 172/4). In der Umgebung Antiochiens kümmern sich Mönche um Wunden Kranker sowie um Blinde u. Krüppel (Joh. Chrys. in Mt. hom. 72 [73], 4 [PG 58, 671]). Joh. Chrysostomus erwähnt auch ein Nonnenkloster, das sich in der K. einen Namen gemacht hat: Die Nonnen pflegen die Kranken, tragen ihre Betten, waschen ihnen die Füße u. sorgen für ihre Verpflegung (in Eph. hom. 13, 3 [PG 62, 98]). Johannes v. Eph. rühmt die liebevollen Leistungen einer Nonne namens Euphemia (vit. beat. orient. 12 [PO 17, 172]). Klöster gründen u. unterhalten schließlich eigene *Krankenhäuser u. nehmen überhaupt in der K. eine herausragende Stellung ein (Belege bei Vööbus 22; Hiltbrunner, Krankenhaus 894).

V. Begründung der Krankenfürsorge. Die Verdienstlichkeit der K. wie anderer Werke der Barmherzigkeit betonen Paränesen besonders: Die Hilfsbedürftigen (Witwen, Waisen u. kinderreiche Familien, Alte u. Kranke) vergelten die Wohltaten durch Gebete, gleichsam ein Altar zur Ehre Gottes, der die Wohltäter mit ewigem Leben belohnen wird (Didasc. apost. 17 [CSCO 408 / Syr. 180, 161]; Const. apost. 4, 3, 3 [SC 329, 174]). Weniger der Kranke als vielmehr sein Besucher hat den eigentlichen Vorteil (Cypr. testim. 3, 109 [CSEL 3, 1, 181]; vgl. Pont. vit. Cypr. 9 [ebd. 3, 3, XCIXf]). Häufig ist der Bezug zu Mt. 25, 35f, etwa Iren. haer. 4, 18, 6 (SC 100, 612/4); Lact. inst. 6, 12, 24; epit. 60, 7; Ambr. off. 1, 39; Aug. enchir. 19, 72 (CCL 46, 88); Leo M. serm. 6; 11, 1 (SC 49, 28/30. 58/60); Eus. in Ps. 40, 2/4 (PG 23, 361CD); Greg. Naz. or. 14, 5. 37 (PG 35, 864BC. 908AB); Greg. Nyss. paup. 1. 2 (GregNyssOp 9, 97f. 113); Cyrill. Alex. hom. pasch. 19, 3 (PG 77, 832BC); Theodrt. affect. 11, 63/5 (SC 57, 2, 412f); Aphraat. demonstr. 20, 5 (SC 359, 793); Joh. Damasc. parall. 5, 2 (PG 96, 188B/89B). Als eine Form des Almosengebens bezeichnet Joh. Chrysostomus die unentgeltliche K., falls jemand Arzt ist (in Act. hom. 25, 4 [PG 60, 196]). Die sündentilgende Macht der K. (vgl. Joh. Chrys. expos. in Ps. 127 [ebd. 55, 367]; verb. Apost. 3, 11f [ebd. 51, 300]; in 1 Cor. hom. 21, 7 [ebd. 61, 179f]) macht sich eine gefallene Jungfrau zunutze (Pallad. hist. Laus. 69 [282 Bart.]). Askese ohne Werke der *Barmherzigkeit ist wertlos (Joh. Chrys. in Mt. hom. 67 [68], 6 [PG 58, 710]; jej. hom. 5 [ebd. 60, 719f]; s. o. Sp. 872). Die Gelegenheit zu ἐλεημοσύνη u. φιλανθρωπία ist groß u. bietet sich allen (in Joh. hom. 59, 4 [PG 59, 328]): Kpel quillt über von Hilfsbedürftigen, Kranken u. armen alten Frauen. Ihre Pflege u. ihr Unterhalt dienen der Ehre Gottes u. nützen den Helfern (subintr. 7 [66/70 Dumortier]; in Mt. hom. 66 [67], 4 [PG 58, 630];

eleem. 3 [ebd. 51, 266]). – Begründet wird K. gelegentlich auch mit der ‚condicio humana‘, die jederzeit in Krankheit u. Not geraten lassen kann (Lact. epit. 60; Hieron. ep. 76, 6; Aug. serm. 259, 3 [PL 38, 1199]; Leo M. serm. 11, 1 [SC 49, 58/60]). So auch PsIustin. ad Zen. et Ser. 17 (PG 6, 1201B): Man dürfe die Kranken nicht vernachlässigen (νοσούντων δὲ οὐκ ἀμελητέον), u. niemand könne sich mit Unkenntnis der K. oder ästhetischem Widerwillen entschuldigen. Niemand solle behagliches Leben vorziehen, könne er doch selbst alsbald von einer Krankheit befallen u. der brüderlichen Liebe bedürftig werden. Die hier anklingende Mahnung zur K. nach der *Goldenen Regel formuliert klar PsClem. Rom. hom. 12, 5 (GCS PsClem. Rom. 1, 175f). Stigmatisierung der Kranken ist unvernünftig u. ernsthaften Menschen fremd, da Krankheit uns unverschuldet treffen kann (Basil. in Ps. 14 hom. 1 [PG 29, 257C]); oft sind es Heimsuchungen (μάστιγες ἁμαρτημάτων), die ihre Ursache im Heilswirken Gottes haben (reg. fus. 4 [PG 31, 1048C/49D] mit Prov. 3, 12 u. 1 Cor. 30. 32; vgl. Greg. Naz. or. 14, 18. 29f; 16, 5 [PG 35, 880C. 897A/C. 941A]). Gregor v. Naz. gesteht zu, dass K. etwas Abstoßendes u. Abschreckendes an sich habe, als erniedrigend angesehen u. wegen der Ansteckungsgefahr oft gefürchtet werde. Doch das seien nichts weiter als Entschuldigungen für die eigene Weichlichkeit u. Gottlosigkeit. Unter Christen solle Mitleid über Feigheit siegen, die *Furcht Gottes über die Angst (or. 14, 27 [PG 35, 894C]). Wer sage, Krankheit beruhe auf göttlicher Fügung, um sich der Fürsorge zu entziehen, schwätze, so Gregor, bloß töricht daher (ebd. 29; vgl. 34 [897A. 904B]). Anders Joh. Cassianus: Nicht jeder sei zur Krankenpflege in den Xenodochien geeignet (conl. 24, 8, 3 [SC 64, 178]). – Laktanz begründet K. sowohl humanitär wie christlich: Aegros quoque quibus defuerit qui adsistat, curandos fovendosque suscipere summae humanitatis et magnae operationis est (inst. 6, 12, 24; vgl. Basil. reg. fus. 3, 1f [PG 31, 917A/D]; Greg. Naz or. 43, 63 [SC 384, 264]). Die stoische Ächtung der misericordia als verwerflicher Affekt (Sen. clem. 2, 4, 4) findet er inhuman (inst. 3, 23, 8; 6, 11, 1; epit. 35); der Mensch sei vielmehr dank seiner Schwachheit mit dem Gefühl des Mitleids zur wechselseitigen Hilfe ausgestattet (ebd. 60). In der Natur des Menschen sieht auch Joh. Chrysostomus das Mitleid mit den Kranken verankert: Es gibt nichts in unserer Natur, was vergleichbar gut ist (in Phil. hom. 4, 4 [PG 62, 210]). Der Unbarmherzige ist kein Mensch mehr (in Mt. hom. 52, 5; 79 [80], 1 [ebd. 58, 524. 718]; in Hebr. hom. 10, 4 [ebd. 63, 88]; vgl. Greg. Naz. or. 14, 15. 19. 29 [ebd. 35, 876C. 881A/C. 896C]; Cyrill. Alex. hom. pasch. 19, 3 [ebd. 77, 832AB]). – Meist freilich wird die K., wie die Werke der Nächstenliebe auch sonst, theologisch u. christologisch begründet: Stärker als die menschliche Natur verpflichtet zu ihr die Einheit aller Gläubigen in Christus (Greg. Naz. or. 14, 8 [ebd. 35, 868A]; vgl. 43, 63 [SC 384, 264]). Zudem gilt es, Gottes allumfassende u. unermessliche Barmherzigkeit nachzuahmen (Basil. reg. fus. 163 [PG 31, 1189A]; Greg. Nyss. paup. 1 [GregNyssOp 9, 100, 21/101, 17]; Greg. Naz. or. 14, 27 [PG 35, 894C]; 43, 63f [aO.]; Joh. Chrys. in Phil. hom. 4, 4 [ebd. 62, 210f]; in Gen. hom. 55, 3 [ebd. 54, 482f]); Jesus selbst war helfender Arzt, ebenso seine Jünger (s. o. Sp. 855); die Kirche versteht sich als heilbringende Institution in einer kranken Welt, als statio medicinae eius (scil. Christi) (Orig. in Lev. hom. 8, 1 [GCS Orig. 6, 394]) bzw. ἰατρεῖον θαυμαστόν (Joh. Chrys. pecc. 1 [PG 51, 353]; reiches Material bei Harnack, Miss.[4] 1, 129/50), im übertragenen religiös-soteriologischen wie im konkreten Sinn (etwa Bischöfe als Ärzte ebd. 148_3). – Am eindringlichsten zur K. mahnt die ethisch nicht unanfechtbare christologische Identitätsaussage von Mt. 25, 34/40: Im Kranken begegnet Christus selbst, deswegen verdient er unsere Liebe u. Fürsorge (Clem. Alex. quis div. salv. 30; Joh. Chrys. in Joh. hom. 49 [48], 4 [PG 59, 328]; in Rom. hom. 15, 6 [ebd. 60, 547]; in Act. hom. 45, 3 [60, 318]; R. Brändle, Mt. 25, 31/46 im Werk des Joh. Chrys. [1979] 340f; vgl. Orig. orat. 11, 2; Basil. reg. fus. 3, 1. 37 [PG 31, 917B. 1009CD]; Basil. const. asc.: ebd. 1328; Ambr. expos. in Ps. 118, 10, 26 [CSEL 62, 219]; fid. 5, 178 [ebd. 78, 282]; Hieron. ep. 4, 2; in Mt. comm. 4 [CCL 77, 244]). Christus, der dich vom Tod erweckt hat, fordert nicht Heilung, sondern nur: ἐπίσκεψαί με μόνον ἀρρωστοῦντα (Joh. Chrys. in Mt. hom. 45 [46], 3 [PG 58, 475]; Hieron. ep. 130, 14: Christum ... visitare in languentibus; Aug. en. in Ps. 86, 5 [CCL 39, 1203]; in Ps. 30, 5; 37, 6 [ebd. 38, 194. 387]). Besuch u. Pflege Kranker geben Anteil an Christus, machen zum Glied

des Leibes Christi, d.h. der Gemeinde: particeps Christi est ... qui ad lectum aegrotantis adsidet, non ut capiendae hereditatis tendat aucupium (s. o. Sp. 865), sed ut morbi vim sollicito mitiget ministerio (Ambr. expos. in Ps. 118, 8, 54 [62, 184f]). Nach Basil. reg. brev. 155 (PG 31, 1184B) sollen Diener in den Xenodochien den Kranken so dienen wie Brüdern Christi. Um Christus zu suchen, so Joh. Chrysostomus, seien die Weisen aus dem Morgenland zu einer großen u. beschwerlichen Reise aufgebrochen u. beschämten so Christen, die sogar nahe gelegene Gassen mieden, statt dort Kranke u. Gefangene zu besuchen (in Mt. hom. 7, 5 [PG 57, 79]; vgl. PsAug. bon. disc. 7 [PL 40, 1221]). Die Parabel vom Barmherzigen Samariter fordere eine K. ohne Ansehen der Person, sie beziehe alle Menschen, Glaubensbrüder, Juden oder Ungläubige, ein, denn alle gehören Gott an (in Hebr. hom. 10, 4 [PG 63, 88]; vgl. Clem. Alex. quis div. salv. 28; Aug. serm. 16, 2 [PL 46, 870f]; Valerian. Cem. hom. 8, 4 [ebd. 52, 715BC]; s. o. Sp. 856). – Es fehlt in seiner Predigt natürlich auch nicht die von Jesus angedrohte Strafe für Säumigkeit im Helfen (vgl. Greg. Naz. or. 14, 36/40 [PG 35, 905B/909C]). Sie ist mehr als gerechtfertigt; denn wie die anderen Gebote der Barmherzigkeit ist auch K. einfach u. leicht zu erfüllen. Gott fordert nur unser natürliches Mitgefühl u. nicht mehr, als in unseren Kräften steht (vgl. Joh. Chrys. in Mt. hom. 79 [80], 1 [PG 58, 718]).

H. Avalos, Illness and health care in the ancient Near East. The role of the temple in Greece, Mesopotamia, and Israel = Harvard Semitic Monogr. 54 (Atlanta 1995). – H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs 1/2 = Stud. zur Theol. des geistl. Lebens 5. 8 (1972/83). – I. Bloch, Übersicht über die ärztlichen Standesverhältnisse in der west- u. oström. Kaiserzeit: M. Neuburger / J. Pagel (Hrsg.), Hdb. der Gesch. der Medizin 1 (1902) 492/568. – A. Boeckh, Die Staatshaushaltung der Athener³ 1/2 (1886). – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – L. Bopp, Das Witwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche (1950). – E. Brunner-Traut, Wohltätigkeit u. Armenfürsorge im Alten Ägypten: Schäfer / Strohm 23/43. – W. Croce, Aus der Gesch. des Diakonates: K. Rahner / H. Vorgrimmler (Hrsg.), Diaconia in Christo = Quaest. disput. 15/16 (1962) 92/128. – M. Dörnemann, Medizinale Inhalte in der Theol. des Origenes: Schulze / Ihm 9/39. – J. von den Driesch, Gesch. der Wohltätigkeit 1. Die Wohltätigkeit im alten Ägypten (1959). – E. J. / L. Edelstein, Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies 1 (Baltimore 1945). – A. A. M. Esser, Invaliden- u. Hinterbliebenenfürsorge in der Antike: Gymn 52 (1941) 25/9. – K.-D. Fischer, Zur Entwicklung des ärztlichen Standes im röm. Kaiserreich: MedHistJourn 14 (1979) 165/75. – Friedländer, Sittengesch.¹⁰ 1/3. – H. J. Frings, Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomus, Diss. Bonn (1959). – E. Frisch, An historical survey of Jewish philanthropy, Diss. Columbia Univ. (New York 1969). – C. Gindele, Zur Frühgesch. klösterlichen Krankendienstes: Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens 84 (1973) 451/8. – H. Grapow, Kranker, Krankheiten u. Arzt = Grundriss der Medizin der alten Ägypter 3 (1956). – H. Grassl, Behinderte in der Antike: Tyche 1 (1986) 118/25; Zur sozialen Position geistig Behinderter im Altertum: Weiler aO. (o. Sp. 844) 107/16. – H. Gummerus, Der Ärztestand im röm. Reiche nach den Inschr. = Commentationes humanarum litterarum 3, 6 (Helsingfors 1932). – A. R. Hands, Charities and social aid in Greece and Rome (London 1968). – G. Harig / J. Kollesch, Arzt, Kranker u. Krankenpflege in der griech.-röm. Antike u. im byz. MA: Helikon 13/14 (1973/74) 256/92. – A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengesch. = TU 8, 4, 2 (1892). – W.-D. Hauschild, Art. Armenfürsorge 2. Alte Kirche: TRE 4 (1979) 14/23. – J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im bibl. Schrifttum² (1965). – R. Herzog, Hl. Gesetze von Kos = AbhBerlin 1928 nr. 6; Urkunden zur Hochschulpolitik der röm. Kaiser: G. Pfohl (Hrsg.), Inschr. d. Griechen. Epigr. Quellen zur Gesch. der antiken Medizin (1977) 125/206; Die Wunderheilungen von Epidauros = PhilolSuppl. 22, 3 (1931). – O. Hiltbrunner, Gastfreundschaft u. Gasthaus in der Antike: C. Preyer (Hrsg.), Gastfreundschaft, Taverne u. Gasthaus im frühen MA = Schr. des Hist. Kollegs, Koll. 3 (1983) 1/20; Art. Krankenhaus: u. Sp. 882/914. – F. W. Horn, Diakonische Leitlinien Jesu: Schäfer / Strohm 109/26. – J. Ilberg, A. Cornelius Celsus u. die Medizin in Rom: H. Flashar (Hrsg.), Antike Medizin = WdF 221 (1971) 308/60; Aus Galens Praxis: ebd. 361/416. – Th. Klauser, Art. Diakon: o. Bd. 3, 888/909. – H. Kloft (Hrsg.), Sozialmaßnahmen u. Fürsorge. Zur Eigenart antiker Sozialpolitik = GrazBeitr Suppl. 3 (1988) 75/102. – R. Knopf, Das nachapostol. Zeitalter. Gesch. der christl. Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians (1905). – H. M. Koelbing, Arzt u. Patient in der antiken Welt (Zürich 1977). – B. Kollmann, Jesus u. die

Christen als Wundertäter. Stud. zu Magie, Medizin u. Schamanismus in Antike u. Christentum = ForschRelLitATNT 170 (1996). – K. S. KOLTA / D. SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER, Die Heilkunde im alten Ägypten = Sudhoffs Arch. Beih. 42 (2000). – J. KORPELA, Das Medizinpersonal im antiken Rom = Annal. Acad. Scient. Fennicae, Diss. humanarum litterarum 45 (Helsinki 1987). – J.-U. KRAUSE, Witwen u. Waisen im Röm. Reich 4. Witwen u. Waisen im frühen Christentum = Heidelberger althist. Beitr. u. epigr. Stud. 19 (1995). – G. KRÜGER, Die Fürsorgetätigkeit der vorkonstantin. Kirchen: SavZsKan 24 (1935) 113/40. – F. KUDLIEN, Der griech. Arzt im Zeitalter des Hellenismus = AbhMainz 1979 nr. 6 (1979); Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates (Zürich 1967); Art. Heilkunde: o. Bd. 14, 223/49; ‚Krankensicherung' in der griech.-röm. Antike: Kloft 75/102; Die Sklaven in der griech. Medizin der klass. u. hellenist. Zeit = Forsch. zur antiken Sklaverei 2 (1968); Die Stellung des Arztes in der röm. Gesellschaft = ebd. 18 (1986). – L. LALLEMAND, Histoire de la charité 1/2 (Paris 1902/03). – S. LASER, Medizin u. Körperpflege: F. Matz / H.-G. Buchholz, Archaeologia Homerica 3, Kap. S (1983). – J. LEIPOLDT, Die Frau in der antiken Welt u. im Urchristentum (1962); Der soziale Gedanke in der altchristl. Kirche (1952). – W. LIESE, Gesch. der Caritas 1/2 (1922). – G. LORENZ, Antike Krankenbehandlung in hist.-vergleichender Sicht = Bibl. der klass. Altertumswiss. R. 2 NF 81 (1990). – F. MEFFERT, Caritas u. Krankenwesen bis zum Ausgang des MA = Schr. zur Caritaswiss. 2 (1927). – TH. MEYER-STEINEG, Arzt u. Staat im Altertum: Festschr. W. Judeich (1929) 142/59. – TH. MEYER-STEINEG / K. SUDHOFF, Illustrierte Gesch. der Medizin[5] (1965). – N. NIEDERWIMMER, Die Didache = KommApostVät 1 (1989). – V. NUTTON, From Democedes to Harvey (London 1988). – M. E. PFEFFER, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griech. u. röm. Antike unter bes. Berücksichtigung der Krankheit = Versicherungsforsch. 5 (1969). – R. POHL, De Graecorum medicis publicis, Diss. Berlin (1905). – J. PREUSS, Bibl.-talmudische Medizin (1911). – M. I. ROSTOVTZEFF, Gesellschafts- u. Wirtschaftsgesch. der hellenist. Welt 1/2 (1955). – G. K. SCHAFER / TH. STROHM (Hrsg.), Diakonie. Bibl. Grundlagen u. Orientierungen[2] = Veröffentl. des diakoniewiss. Inst. an der Univ. Heidelberg 2 (1994). – W. SCHNEEMELCHER, Der diakonische Dienst in der Alten Kirche: H. Krimm (Hrsg.), Das diakonische Amt der Kirche[2] (1965) 61/105. – CH. SCHULZE, Christl. Ärztinnen in der Antike: Schulze / Ihm 91/115. – CH. SCHULZE / S. IHM, Ärztekunst u. Gottvertrauen. Antike u. mittelalterl. Schnittpunkte von Christentum u. Medizin = Spudasmata 86 (2002). – CH. SCHULZE / C. SCHWEIKARDT, Facetten antiker Krankenpflege u. ihrer Rezeption: Schulze / Ihm 117/38. – K. SEYBOLD / U. B. MÜLLER, Krankheit u. Heilung (1978). – W. V. SIEBENTHAL, Krankheit als Folge der Sünde = Heilkunde u. Geisteswelt 2 (1950). – B. STEIDLE ‚Ich war krank, u. ihr habt mich besucht.' (Mt 25, 36): Erbe u. Auftrag 40 (1964) 443/58; 41 (1965) 36/46. 99/113. 189/206. – TH. STERNBERG, Orientalium more secutus. Räume u. Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jh. in Gallien = JbAC ErgBd. 16 (1991). – K. SUDHOFF, Ärztliches aus griech. Papyrus-Urkunden = Stud. zur Gesch. der Medizin 5/6 (1909). – L. R. SYMER, Gesch. der Krankenpflege (1936). – O. TEMKIN, Griech. Medizin als Wissenschaft u. Handwerk: Flashar aO. 1/28. – K. THRAEDE, Diakonie u. Kirchenfinanzen im Frühchristentum: W. Lienemann (Hrsg.), Die Finanzen der Kirche (1989) 555/73. – A. VÖÖBUS, Einiges über die karitative Tätigkeit des syr. Mönchtums = Contributions of Baltic University 51 (Pinneberg 1947). – A. WIKENHAUSER, Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31/46: BiblZs 20 (1932) 366/77. – R. WITTERN, Grenzen der Heilkunst. Eine hist. Betrachtung (1982). – A. G. WOODHEAD, Der staatl. Gesundheitsdienst im antiken Griechenland: Pfohl aO. (o. Sp. 880) 31/65.

Manfred Wacht.

Krankenhaus.

A. Nichtchristlich. I. Fehlen von Krankenhäusern. a. Griechisch-römische Welt. Wenn

man das K. definiert als eine öffentliche oder private Anstalt, in der kranke Menschen jeden Standes u. jeder Herkunft ärztlich behandelt u. gepflegt werden, bis sie ihr Leben wieder in gewohnter Umwelt weiterführen können oder sterben, dann hat die vorchristl. Zeit nur Vorstufen aufzuweisen Von ihnen erfüllt keine alle Kriterien. Die *Krankenfürsorge oblag den Familienangehörigen oder Freunden. Ohne sie starb der Kranke früh oder fristete sein Leben als invalider Bettler (*Mendicus), wie er zum Straßenbild antiker Städte gehörte. Es ist bemerkenswert, dass antike Geschichtsschreiber am Ende ihrer Schlachtenberichte zwar Zahlen der Gefallenen u. der Gefangenen nennen, doch kaum je die der Verwundeten (zB. Polyb. 3, 117 zu Cannae). Für Verwundete war nicht gesorgt, wenn sie nicht in den Häusern naher Städte von mitleidigen Bürgern gastlich aufgenommen wurden (Xen. exped. 7, 2, 6: οἰκίᾳ δέχεσθαι). In Gefangenschaft ließ man sie unversorgt sterben (zB. Thuc. 7, 87, 2). Erst im Lauf der Kaiserzeit besserte sich die Verwundetenpflege (Davies 89). Auch bei anderen Katastrophen blieb man unvorbereitet auf spontane Hilfsbereitschaft angewiesen. Tacitus (ann. 4, 62f) berichtet vom Einsturz der Holzkonstruktion eines überfüllten Amphitheaters in der Stadt Fidenae iJ. 27 nC. Der Ort war von Rom aus in knapp zwei Stunden zu Fuß zu erreichen. Das Schauspiel hatte viele angezogen. Die Zahl der Verletzten u. Toten gibt Tacitus mit zusammen 50 000 an, Sueton die der Toten mit über 20 000 (vit. Tib. 40). Selbst wenn diese Schätzungen zu hoch gegriffen sind, überstieg die Zahl der Opfer bei weitem die Einwohnerzahl des kleinen Vororts. Tacitus schließt mit den Worten: ‚Aber unter dem unmittelbaren Eindruck des Unglücks öffneten sich die Häuser der vornehmen Bürger, Heilmittel u. Ärzte wurden von allen Seiten zur Verfügung gestellt, u. es glich die Stadt in jenen Tagen, obwohl traurig anzusehen, dem verpflichtenden Vorbild der Menschen in alter Zeit, welche nach großen Schlachten sich der Verwundeten mit Spenden u. mit Pflege annahmen'. Daraus wird ersichtlich, dass es selbst im nahen Rom kein K. gab, wo die Verletzten aufgenommen worden wären.

b. Alter Orient u. Judentum. Weder der Alte Orient (F. Köcher, Gab es im Alten Vorderen Orient K.?: Historia hospitalium 3 [1967] 7) noch das Judentum kannten ein K., obwohl die sozialen Vorschriften in Lev. u. Dtn. weit über das bei den altoriental. Nachbarn Übliche hinausgehen. Der Samariter (Lc. 10, 30/5) muss seinen schwer verletzten Schützling im Wirtshaus von Jericho unterbringen (O. Hiltbrunner, Gastfreundschaft u. Gasthaus in der Antike: H. C. Peyer, Gastfreundschaft, Taverne u. Gasthaus im MA [1983] 18). – Im 4. Jh. meldet der Übersetzer Hegesippus, der das Wort ξενοτροφεῖν nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit missverstehend auf ein Hospiz bezog, mit fertur seine Zweifel an, weil er sonst nichts von jüdischen K. wusste (1, 1, 8: fertur Hyrcanus instituisse primus xenodochia, quibus adventum susciperet pauperum peregrinorum). In der übersetzten Vorlage (Joseph. b. Iud. 1, 61) bedeutet ξενοτροφεῖν das Unterhalten einer fremden Söldnertruppe (Leclercq 2749f). – Obwohl Aussätzige räumlich abgesondert wurden (Lev. 13, 46), gab es keine Quarantänehäuser. Beit ḥofšit (2 Reg. 15, 5; 2 Par. 26, 21) darf nicht verallgemeinert werden. Auch in den Teilen von Synagogen, Armenhäusern u. dgl., die nach Talmudstellen Kranken vorbehalten gewesen zu sein scheinen, erkennt die Forschung keine Stätten der medizinischen Heilung u. Pflege. In den talmudisch belegten battei šayiš, ‚mit Marmor getäfelten Operationshäusern', scheinen Chirurgen die besseren Licht- u. Hygienebedingungen für ihre Operationen geschaffen zu haben. Anscheinend gibt es aber keine eindeutigen Belege, dass hier Operierte einige Zeit weiter betreut worden wären (Hinweis K. Hoheisel; vgl. H. Hungmann / F. Rosner, Art. Hospitals: EncJud 8 [Jerus. 1972] 1033; S. Muntner, Art. Medicine: ebd. 11 [1972] 1182).

II. Vorstufen. a. Griechenland. 1. Priestermedizin. Heilungsuchende wandten sich an Kultstätten von *Heilgöttern wie Amphiaraos (Wacht 185), Apollon u. vor allem *Asklepios. Das älteste Asklepieion befand sich in Trikka in Thessalien. Es war neben dem berühmtesten in *Epidauros auf der Peloponnes fast vergessen. Von Epidauros gingen die meisten Filialkulte aus, u.a. der Aesculapiustempel auf der Tiberinsel in Rom (seit 291 vC.). Was die Priester als Hilfe anboten, waren Wunderheilungen, von denen sechs Inschriftentafeln in Epidauros berichten (R. Herzog, Wunderheilungen in Epidauros = Philol Suppl. 22, 3 [1931]; Lorenz 155/60). Die Kranken legten sich in einem Raum zum Schlaf nieder (*Inkubation). Im Traum

empfingen sie die Weisungen des Gottes (Wacht 222/5); manche glaubten sogar, Operationen zu erleben wie das Aufschlitzen des Bauches, Abschneiden des *Kopfes. War jemand zu schwach für die Reise nach Epidauros, konnte ein Stellvertreter die Rezepte im Inkubationsschlaf entgegennehmen. Außer allerlei Mixturen wurden Kurmittel wie Diät, kalte Waschungen, Barfußlaufen u. sportliche Übungen verordnet. Es gab eine Quelle mit Heilwasser, oft Thermen. Neben dem psycho-somatischen Effekt des Glaubens wirkte die Umgebung der in einem Waldtal zwei Stunden von der Stadt Epidauros entfernten Anstalten wohltuend. Das Theater am südl. Berghang war eines der schönsten der antiken Welt. Für die Wartezeit, bis für den Hilfesuchenden ein Platz zum Tempelschlaf frei wurde, war unterhalb des Theaters eine Herberge errichtet, deren Grundriss durch die Ausgrabungen gesichert ist (P. Kabbadias, Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ = Bibl. Athen. Arch. Hetair. 2 [Ἀθήνησιν 1900]). Um vier quadratische Innenhöfe sind je 18 Zimmer angeordnet. Diese vier Bauteile bilden zusammen ebenfalls ein Quadrat. Wenn der Bau zweistöckig war, ergeben sich 144 Zimmer. Ähnlich quadratisch angelegt waren auch die Herbergen beim Asklepieion in Troizen u. andere. Obwohl die Baugestalt Ähnlichkeit mit der von medizinischen Anstalten späterer Zeit aufweist, war die Herberge keine Klinik. Ärztliche Instrumente sind nicht gefunden worden. Es fand hier keine Krankenpflege statt. Im hl. Bezirk war schon durch das religiöse Tabu, wonach *Geburt (G. Binder: o. Bd. 9, 85f) u. Tod Befleckung nach sich zogen u. das Heiligtum entweiht hätten, ein K.betrieb unmöglich. Pausanias schließt seine Beschreibung des Asklepieions, wie es im 2. Jh. nC. ausgesehen hat, mit dem Bericht, ein röm. Stifter habe erst jetzt einem Missstand abgeholfen: ‚Die Epidaurier aus der Umgebung des Tempels waren sehr übel dran, weil ihre Frauen nicht unter einem schützenden Dach gebären konnten u. der Tod ihrer Kranken unter freiem Himmel vor sich ging. Er aber half dem ab u. errichtete ein Gebäude. Dort ist es jetzt endlich, ohne gegen die Heiligkeit des Tempels zu freveln, erlaubt, dass ein Mensch stirbt u. eine Frau gebiert‘ (2, 26/8; A. Philipsborn, Les maternités au cours des siècles: Atti del I° congr. europeo di storia ospedaliera [Reggio Emilia 1962] 1027).

2. Hippokratische Medizin. In Konkurrenz zur Priestermedizin, die weiterhin mit der Hoffnung auf göttliche Hilfe viele Leidende anzog, entstand im Asklepieion der Insel Kos seit dem 4. Jh. vC. eine Gründung von Ärzten aus der Schule des Hippokrates. Man fragte hier nach den natürlichen Ursachen der Krankheit u. wandte empirisch-wissenschaftliche Methoden an. Die Ausgräber (R. Herzog / P. Schazmann, Kos. Ergebnisse der dt. Ausgrabungen u. Forschungen 1. Asklepieion [1932]) haben keine Berichte von Wunderheilungen, wohl aber ärztliche Instrumente gefunden. Die Anlage, eine knappe Wegstunde außerhalb der Stadt Kos, war in drei Terrassen an einen Hang gelehnt, zuunterst hinter einer Säulenhalle die Räume für die Kranken, auf den oberen Stufen die Tempel u. der Altar. Brunnen, in römischer Zeit auch Thermen, lagen bereit, wenig weiter entfernt das Theater u. die Sportanlagen der Stadt. Die Kranken waren auch in Kos nicht stationär untergebracht. Doch gewannen die Behandlungen in Kos mehr Ansehen als die bloße Priestermedizin. Epidauros selbst entzog sich nicht dem Fortschritt, u. als das von Epidauros ausgegangene Asklepieion von Pergamon in der Kaiserzeit alle anderen an Ruhm überstrahlte, begnügte man sich längst nicht mehr mit Wunderglauben u. Heilwasser. Die in der quellenreichen Ebene unterhalb der Stadt gelegene u. erst im 3. Jh. untergegangene Anlage zählt zu den am besten erforschten Bauten (O. Ziegenaus / G. De Luca, Das Asklepieion = Altertümer v. Pergamon 11, 1/4 [1968/84]). Es gab zwar auch hier das Enkoimeterion, den Raum für den Tempelschlaf, vor dessen Betreten ein Opfer u. eine Gabe von drei Obolen in den Opferstock verlangt wurden. Für das nach der Beratung oder Heilung in jedem Fall besonders angesetzte u. innerhalb einer Jahresfrist fällige *Arzthonorar (ἴατρα) des Gottes musste, was über den Brauch in Epidauros hinausging, dem Tempel eine Bürgschaft gestellt werden (Ch. Habicht, Die Inschr. des Asklepieions = ebd. 8, 3 [1969] 169 nr. 161, 29; dazu M. Wörrle im Komm. zu Z. 29/34). In der Stadt Pergamon wirkte im 2. Jh. nC. vor seinem Aufenthalt in Rom der berühmteste Arzt des Altertums, *Galenos, als Gladiatorenarzt. Asklepios blieb der Gott der Ärzte, aber in ihrer Praxis folgten sie Hippokrates u. Galen. Viele griech. Städte, so auch Kos, stellten Gemeindeärzte

ein (Pfeffer 30/44; Comité 80/3). Wenn sie eine Besoldung erhielten, verpflichteten sie sich, ärmere Bürger unentgeltlich zu behandeln. Dieses Armenrecht wurde allerdings schon seit dem 4. Jh. nC. selten in Anspruch genommen (Philipsborn, Hôpitaux 140_1). Der Raum für die Praxis, das ἰατρεῖον, unterschied sich nicht von den Behandlungszimmern freier Ärzte (Miller 41/9). Alle Ärzte behandelten Kranke, wenn sie diese nicht in deren Wohnung besuchten, bei sich nur ambulant. Der Arzt, der beispielsweise in der Komödie (Plaut. Men. 950) dem vermeintlich wahnsinnigen Fremden 20 Tage Nieswurz (*Elleborus) verordnet, würde keinesfalls den gewaltsam von der Straße weg in sein Iatreion Geschleppten so lange dort behalten. Das Iatreion ist darauf nicht eingerichtet. Es bietet Raum für chirurgische Operationen. Die Stelle, auf die man sich für ‚lichte u. luftige Krankensäle' berufen hat (R. Herzog, Art. Arzt: o. Bd. 1, 723), Galens Kommentar zur hippokratischen Schrift Κατ' ἰητρεῖον (1, 8 [18, 2, 678 Kühn]), ist kein Beweis für ein K. Es ist dort die Rede davon, dass der Arzt für die Untersuchung u. Operation möglichst helles Licht braucht, entweder das Tageslicht im Freien oder so, wie es in den sog. Iatreia durch die zu diesem Zwecke besonders groß angelegten Türöffnungen einfällt; notfalls, wenn der Kranke wegen Kälte, Hitze oder Wind nicht ins Freie gebracht werden kann u. in seiner Wohnung kein Platz mit gutem Tageslicht vorhanden ist, eine geeignete u. helle künstliche Lichtquelle. Das negative Zeugnis der literarischen Quellen wird durch die archäologischen Befunde nicht widerlegt. Der Grundriss des Gebäudes verrät keine Nutzung als K., u. die Funde ärztlicher Instrumente können zwar als Hinweis auf eine Arztpraxis oder einen Handel mit ärztlichem Bedarf, aber nicht auf ein K. dienen. Die Situation der Iatreia in einer griech.-röm. Kleinstadt beschreibt ausführlich Eschebach. Er zieht zwar mehrfach die Deutung als Klinik in Erwägung (dagegen Philipsborn, Fortschritt 340; Thompson / Goldin 327_4), betont aber stets das Hypothetische der Annahme (bes. Eschebach 42f).

b. Indien der Diadochenzeit. Eine andere Vorstufe des K. entstand in der hellenist.-indischen Kontaktzone nach dem Zug *Alexanders d. Gr. Schon der erste König der Maurya-Dynastie, Chandragupta (griech. Sandrakottos), unterhielt Freundschaftsbeziehungen mit dem Diadochen Seleukos I. Der Enkel Aśoka stellte, zum Buddhismus (**Buddha) bekehrt, sein ganzes Reich unter das Liebesgesetz des Dharma, das er in Inschriften auf Felsen u. Säulen verkündete. Er kam damit dem von den Seleukiden propagierten Gedanken der Philanthropia (*Humanitas) soweit nahe, dass er ohne Schwierigkeit seit 252 vC. seine Mission über die Grenzen seines Großreiches hinaus, das im Westen die von Griechen bewohnten Städte im heutigen Pakistan u. Afghanistan umfasste, in den seleukidisch beherrschten Iran u. Baktrien ausweitete. Für die griech. Adressaten wurden die Texte in griechischer Übersetzung publiziert (E. Benveniste, Édits d'Aśoka en traduction grecque: JournAsiat 252 [1964] 137/57). Eine Felseninschrift (Bloch 99) nennt unter den Missionsgebieten den Griechenkönig Antiochos (den Nachfolger des Seleukos I) u. dessen Nachbarkönige (vor allem die ägypt. Ptolemäer). Die dorthin ausgeführten Einrichtungen sind: ‚Zwei Gesundheitsvorsorgen, solche für Menschen, solche für Tiere. Die Arzneipflanzen für Menschen u. Tiere sind überall, wo sie mangelten, hingeschickt u. angebaut worden. Wo Wurzeln u. Früchte (Samen) fehlten, sind sie hingesandt u. gepflanzt worden. An den Straßen sind Brunnen gegraben u. Bäume gepflanzt worden zum Nutzen von Mensch u. Tier'. Das ‚Wohltätigkeitshaus' (Danaghahe: Bloch 159) ist kein K., sondern ein Depot, aus dem Arzneien unentgeltlich an Hilfesuchende abgegeben wurden (Philipsborn, Hôpitaux 137f; ders., Fortschritt 339). Ob die späteren buddhistischen Pflegeanstalten in Südindien u. Sri-Lanka dem Vorbild aus dem rasch zerfallenen Aśokareich nachfolgten (Bloch 94_6) oder vielmehr dem der K. ostsyrischer Christen (vgl. u. Sp. 907/12) an der indischen Malabarküste, bleibt offen. Die Zisternen u. Rastplätze an den Straßen (Bloch 170) folgten wie der röm. cursus publicus dem Vorbild des achämenidischen Perserreiches. Doch die buddhistische Westmission Aśokas hat in der abendländischen Überlieferung keine Spuren hinterlassen. Die Anregung, Verteilungsstellen für Arzneien an Kranke einzurichten, blieb folgenlos.

c. Römisches Reich. 1. Allgemeinversorgung. Auch im lat. Westen waren die Ärzte zumeist Griechen. Für den Römer zählte die Medizin nicht zu den artes liberales. Cicero nennt sie ‚ehrbar für die, zu deren Stand sie

passe‘ (off. 1, 151). Anerkannt war der praktische Nutzen. Gemeindeärzte (Pfeffer 84/95) mit Verpflichtung zur unentgeltlichen Behandlung der Armen gab es bis ins 6. Jh. (Cod. Theod. 13, 3, 8; Cod. Iust. 10, 53, 9). Sie wurden vom Rat der Stadt gewählt. Die Praxis des freien Arztes schildert ein Spottepigramm: ‚Kränklich war ich. Doch du, begleitet von hundert Studenten | kamest, Symmachus, gleich, und es betasteten mich | hundert vom Nordwind eisige Hände, Symmachus, glaub mir: | Fieber hatt’ ich erst nicht. Jetzt aber hab’ ich’s, u. wie!‘ (Martial. 5, 9).

2. Valetudinaria. a. Auf Landgütern. Aus den speziell römischen, in Griechenland so nicht gegebenen sozialen Verhältnissen entstand als Eigenentwicklung das Valetudinarium. Die Latifundienwirtschaft vereinigte auf großen Landgütern Hunderte von Sklaven. Diese stellten einen bedeutenden Kapitalwert dar, wie der Rat Varros zeigt, man solle an ungesunden Orten besser Tagelöhner einsetzen als Sklaven (rust. 1, 17, 2). Um ihre Arbeitskraft zu erhalten, u. keineswegs aus karitativen Beweggründen, richtete man Pflegestationen ein (Petrikovits 147). Pfleger waren kurz angelernte eigene Sklaven; auf größeren Gütern kaufte man einen griech. Arzt. Römischer Sparsamkeit entspringt die Weisung an den Gutsverwalter, Kranke brauchten weniger zu essen (Cato agr. 2, 4). Die Oberaufsicht oblag der Frau des Gutsverwalters, der Vilica. Columella (11, 1, 8; 12, 3, 7f) empfiehlt ihr, einen Sklaven, der sich krank meldet, auch dann ins Valetudinarium zu schicken, wenn es den Anschein habe, er wolle sich bloß ausruhen. Besser, er arbeite nach wenigen Tagen wieder, als ein echtes Leiden bliebe unbehandelt. Die Vilica habe sorgfältig darauf zu achten, dass das Valetudinarium, sogar wenn es leer stehe, immer sauber gehalten u. gut gelüftet werde, damit es im Bedarfsfall sofort bereit sei. Die Wichtigkeit der Hygiene im K. ist erkannt. Abschätzig bewertet der Enzyklopädist Celsus die Ärzte in den großen Valetudinarien: ‚Weil sie sich nicht die Mühe nehmen, mit aller Sorgfalt individuell zu behandeln, nehmen sie Zuflucht zu den üblichen Allerweltsmitteln‘ (Cels. Med. 1 praef. 65).

*β. Im *Stadthaushalt.* Große Stadthaushalte, besonders des Kaiserhauses, unterhielten ebenfalls Valetudinaria für die Dienerschaft. Inschriftlich bezeugt sind ein servus a valetudinario für das des Augustus (CIL 10, 703), Pfleger u. Pflegerinnen für das seiner Gemahlin Livia (ebd. 6, 9084. 9085). Sie alle (auch ebd. 10, 6637) tragen griechische Namen, mit Ausnahme eines Primus, Sklave des Messalla (ebd. 6, 4475). Eine Vorgesetztenstelle hat Alchimus supra valetudinarium eingenommen (ebd. 6, 33917). Bei unteren Rängen heißt es ad valetudinarium oder a valetudinario. Ein Oberarzt war wohl der griech. Freigelassene des Augustus, Paederos, als superpositus medicorum besoldet aus der Kasse des kaiserlichen patrimonium (ebd. 6, 8504). Der griech. Name lässt eher eine ärztliche Funktion vermuten als eine nichtärztliche Dienstaufsicht.

γ. In Gladiatorenkasernen. In den Städten zwang ein weiterer Grund, die *Gladiatoren-Spiele, zur Einrichtung von Valetudinaria. Unter den in Kasernen untergebrachten Gladiatorentruppen gab es nach jedem Schauspiel Schwerverwundete. Zur Behandlung bedurfte es qualifizierter Ärzte u. des entsprechenden chirurgischen Instrumentariums. Sogar in der Kleinstadt Pompeji befand sich ein Arzthaus in baulicher Verbindung mit der Gladiatorenkaserne (Eschebach 53/6). Erst spät drang die Sitte der Gladiatorenkämpfe in den Osten des Imperiums vor (W. Weismann: o. Bd. 11, 36); die Griechen verabscheuten die Menschenschlächterei. Doch im 2. Jh. nC. konnte Galenos als Gladiatorenarzt in Pergamon chirurgische Erfahrungen sammeln, die er anderswo nur durch Vivisektion erlangt hätte.

δ. Im Heer. Seine wichtigste Funktion erhielt das Valetudinarium, als seit Kaiser Augustus die Reichsgrenzen stabilisiert u. an ihnen feste Truppenstandorte eingerichtet wurden (Comité 117/41; Wilmanns 103/38). In diesen Militärlagern durften K. ebensowenig fehlen wie im unter Tiberius eingerichteten Prätorianerlager Roms. Ihren Platz hatten sie innerhalb des Lagerwalls, meist an der via principalis, fern von den Werkstätten, damit deren Lärm den Patienten erspart blieb (Hygin. mun. castr. 4). Eine Musteranlage, wie sie zB. die Ausgrabungen in Castra Vetera (Xanten) oder Vindonissa (Windisch) gezeigt haben (Petrikovits 98/102 mit Lageplänen von 12 Fundorten), sieht so aus: Um einen rechteckigen Innenhof, der überdacht sein konnte, sind die Krankenzimmer gruppiert, durch einen Korridor getrennt von einer weiteren äußeren Zimmerreihe. Die Ge-

samtzahl der Krankenzimmer richtet sich nach der Stärke der im Lager untergebrachten Truppe. Die Valetudinaria in Legionslagern waren dementsprechend größer als die in Auxiliarkastellen. Die Zimmer waren im Mittel um 3,5 × 5 m groß. Sehr oft findet man zwischen zwei aneinanderstoßenden Zimmern je einen schmaleren Raum. Wo er vorhanden ist, führten die Türen zu den Zimmern von hier aus, nicht vom Hauptkorridor her. Man vermutet, dass so die Zugluft durch eine Art Schleuse ferngehalten werden sollte. Diese zuerst von Koenen bei der Ausgrabung von Novaesium (Neuss) festgestellten Zwischenzimmerchen gelten als sicheres Indiz dafür, dass es sich um den Grundriss eines Valetudinariums handelt. Funde von chirurgischen Instrumenten können auf einen Operationssaal hinweisen; sie sind aber auch an anderen Stellen gelagert worden. Salbenbüchsen u. Heilkräuter sind Zeugen für die Apotheke (Thompson / Goldin 6; Wilmanns 130). – Auf dem Dach gespeichertes Zisternenwasser sorgte für Spülung der Latrinen mit den nötigen Abflusskanälen (*Kot). Eine Badeanlage gehörte zur üblichen Ausstattung. Die Krankenpfleger nannte man valetudinarii, mit demselben Wort wie die Patienten. Die Lagerärzte (medici castrenses) führten oft Zusatzbezeichnungen wie ordinarius, clinicus, chirurgus, von denen die beiden letzten Spezialisten bezeichnen, ordinarius vermutlich die Gleichstellung mit Angehörigen des ordo, d.h. den Centuriones (Wilmanns 80/7). Neben griechischen Namen erscheinen bei den Militärärzten vermehrt auch lateinische. Verwaltungsdirektor war der Optio valetudinarii. Ihm untergeben war als Buchführer der Librarius. Dem Praefectus castrorum oblag als dem Lagerkommandanten die Oberaufsicht. Zu den Pflichten der oberkommandierenden Legionstribunen gehörte die regelmäßige Inspektion der Kranken u. des Personals (Macer: Dig. 49, 16, 12, 2). An größeren Standorten wurden Sanitäter ausgebildet: Eine Inschrift aus dem Valetudinarium von Lambaesis in Numidien führt discentes capsariorum auf (CIL 8, 2553). Die Capsarii heißen vermutlich nach der Sanitätsbüchse (capsa), die sie zu tragen hatten. Vom militärischen Dienst in der Truppe waren die Optiones, die Ärzte, die Capsarii, die Tierärzte u. alle sonst mit Krankenpflege Beschäftigten freigestellt (Tarr. Pat.: Dig. 50, 6, 7). Da Ärzte gemäß einem Erlass des *Antoninus Pius nicht gegen ihren Willen zum Militärdienst verpflichtet werden durften (Mod.: Dig. 27, 1, 6, 8; A. Hübner, Art. Immunitas: o. Bd. 17, 1107), mussten, weil die Ausbildung im Heer selbst den Bedarf nicht deckte, Freiwillige angeworben werden (Wilmanns 56. 64/6). Die Wohnungen des Personals lagen außerhalb in Unterkünften der Immunes (Petrikovits 43/50). Die Chefärzte hatten vielleicht einige Zimmer in der Kommandatur, dem Praetorium (R. W. Davies, Some more military medici: Epigr. Studien 9 [1972] 4). Sie vor allem waren es, die Weihungen an Gottheiten des Valetudinariums stifteten (Petrikovits 78_{88}). Wilmanns, auf die sich die folgenden Literaturangaben beziehen, führt Soldatengötter an wie Hercules Victor (186f nr. 39) und Fortuna (152f nr. 9). Dank gilt besonders den Heilgottheiten: ϑεοῖς σωτ]ῆρσιν ὑπερμενέσιν (nr. 30), Aesculapius u. Hygia (211/3 nr. 60; 214f nr. 62), Aesculapius Salus (179 nr. 33), Asklepios Hygia Panakeia (176 nr. 31). Ein medicus cohortis weiht, nachdem ihm die Heilung seines vorgesetzten Praefekten geglückt ist, einen Altar für den Reichsgott Iuppiter Optimus Maximus, Apollo, Aesculapius, Salus u. Fortuna (197f nr. 48); vgl. Iuppiter Optimus Maximus mit den keltischen Heilgöttern Apollo (röm. Name des kelt. Grannus) u. Sirona Aesculapius (A. Neumann, Spital u. Bad des Legionslagers Vindobona: JbRGZM 12 [1965] 103). Vom *Genius als dem Guten Geist der Truppe (genio vexillationis legionis: Wilmanns 185f nr. 38) oder der Sanitäter (genio capsariorum: 192/4. 203f nr. 45. 54) erwartet man Kraft u. Gelingen. Als vom Ende 3. bis Ende 4. Jh. der *Limes zusammenbrach, gingen mit den festen Standlagern auch deren Valetudinarien unter. Für die auf Dauer angelegten aufwendigen Steinbauten gab es in den kleinen Kastellen der im Grenzraum angesiedelten Wehrbauern (limitanei), denen jetzt die Verteidigung oblag, keinen Platz. Zwar wurde an den Standorten für kranke Soldaten weiter eigens gesorgt, während bereits die christl. allgemeinen K. aufkamen. Doch wenn Vegetius aus älterer Quelle den Satz übernahm, zu den Aufgaben des Praefectus castrorum gehöre die Sorge für Kranke, Ärzte u. die Finanzierung (mil. 2, 10), konnte sich das real nur auf sehr wenige Ende 4. Jh. übrig gebliebene Standlager beziehen. Die Militärschriftsteller erwähnen vom 4. Jh. an nur

noch das mit Zelten errichtete Marschlager, u. an die Stelle der im Valetudinarium ausgebildeten Sanitäter (capsarii) treten kampfuntaugliche Abkommandierte' (deputati), die hinter den Linien Verwundete u. Tote aufsammelten. – In ihrer technischen Ausstattung waren die Valetudinarien des Heeres das Fortschrittlichste, was damals möglich war. Aus ihnen stammen die meisten Funde von ärztlichen Instrumenten. Mit Ausnahme der Gynäkologie u. Kinderheilkunde war für alle Behandlungen gesorgt. Zum K. im heutigen Sinne fehlte nur eines, die unbeschränkte Zugänglichkeit. Der überwiegenden Zahl der Bevölkerung blieben die Valetudinarien im Krankheitsfall verschlossen. Immerhin braucht schon Seneca das Adjektiv valetudinarius in der allgemeinen Bedeutung ‚krank' (ira 3, 33, 3; benef. 1, 11, 6).

ε. Bildersprache. Wenn Seneca sich mit einem Soldaten vergleicht, der im Valetudinarium mit dem Kameraden über seine Leiden spricht (ep. 27, 1; Verkennung des Bildes hat Meyer-Steineg zur Annahme verleitet, vornehme Römer hätten sich im Valetudinarium der Dienerschaft behandeln lassen [Hiltbrunner, K. 504_5]), oder sagt, ein Patient solle sich nichts darauf einbilden, dass es ihm ein wenig besser gehe als dem andern (nat. quaest. 1 pr. 5), meint er das bildlich; ebenso, wenn er sich in die Rolle des Arztes versetzt, der in ein Militärlazarett hineingeht (ira 1, 6, 4), wobei er betont, dass jeder Kranke die für ihn speziell angezeigte Behandlung erhalte. Die Wendung ‚im gleichen Spital (in eodem valetudinario) krank sein' ist sprichwörtlich; Tacitus wendet sie in der Kritik von Rednern an, deren Stil der rhetorische Glanz fehlt, so dass nur ‚Knochen u. Magerkeit' bleibe (dial. 21, 1).

B. Christlich. I. Oströmisches Reich. a. Allgemeines. Das erste K. in vollem Sinne entstand als christlich-karitative Anstalt im 4. Jh. Es ging hervor aus der Pilger-*Herberge (ξενοδοχεῖον, ξενών), die sich für die unentgeltliche Aufnahme von Hilfsbedürftigen jeder Art in Vollzug des christl. Liebesgebots öffnete (Hiltbrunner, Herberge 617/21). Während vielerorts die Mischform erhalten blieb, in der Pilger, Arme, Alte, Witwen, Waisen, Findelkinder u. a. zusammen mit Kranken versorgt wurden, bildeten sich in größeren Städten sehr bald spezialisierte Anstalten heraus. Sie erhielten Sonderbezeichnungen, so das K. als νοσοκομεῖον. Bei Heimen für Aussätzige (*Aussatz; *Heilige Krankheit) war die Absonderung zwingend; doch die Bezeichnung λωβοτροφεῖον bleibt mehrdeutig, weil λώβη sowohl Gebrechlichkeit wie Lepra bedeuten kann. Das πτωχεῖον τῶν λελωβημένων, als dessen Vorsteher Ende 4. Jh. Pallad. hist. Laus. 6, 5/9 (23, 7/11 Butler) den Priester Makarios in Alexandreia nennt, kann ein Leprosen-K. gewesen sein, da die Patientinnen der Frauenabteilung verstümmelte Glieder u. kranke Augen haben. Die Terminologie ist nicht scharf abgegrenzt. Weil von den Aufgenommenen keine Kosten verlangt werden, kann unter dem Wort πτωχεῖον (Armenhaus) bis zum 6. Jh. auch ein K. zu verstehen sein. Altersheime (γηροκομεῖα; Ch. Gnilka, Art. Altersversorgung: RAC Suppl. 1, 286f) werden hier nur aufgeführt, wenn für sie eigene Ärzte bezeugt sind. Die Allgemeinbezeichnung ξενών wird immer auch für das K. gebraucht. Es gab drei Gruppen von K.gründern: 1) Äbte der Klöster, 2) Bischöfe u. Priester, 3) Laien, unter denen die Kaiser u. Angehörige des Hofes hervorragen. Schon bevor es K. gab, waren Bischöfe wie Theodotos v. Laodikeia (Eus. h.e. 7, 32, 23) zugleich als Ärzte tätig gewesen. Alle Stiftungen (εὐαγεῖς οἶκοι, piae causae) standen unter der Oberaufsicht des Ortsbischofs (Conc. Chalced. cn. 8 [ACfavoritesOec 2, 1, 2, 159f]). Doch legte der Stifter selbst die interne Organisation in der Stiftungsurkunde (τυπικόν) fest u. ernannte den Leiter (ξενοδόχος). Dem Bischof oblag die Pflicht, für die Erfüllung des Stifterwillens zu sorgen. In der Regel umfasste die Stiftung Kloster u. K., die miteinander verbunden waren. Die von den Klöstern der griech. Kirche befolgte Regel des Basileios schreibt ein ξενοδοχεῖον vor, d.h. *Herberge u. K., entweder gemeinsam geführt oder als getrennte Einrichtungen (Hiltbrunner, Herberge 619). Ein eigenes Infirmarium für die Mönche stand meist neben dem zur Pflege externer Patienten bestimmten K. Die kaiserliche Gesetzgebung traf alle Vorsorge für den Fortbestand der Anstalten (Cod. Iust. 1, 3; H. R. Hagemann, Die rechtliche Stellung der christl. Wohltätigkeitsanstalten in der östl. Reichshälfte: RevIntDroitsAnt 3[e] sér. 3 [1956] 265/83). Besonders das Stiftungsvermögen blieb auf ewig an den Zweck gebunden (Cod. Iust. 1, 2, 17; Nov. Iust. 7. 120). Verpfändung bedurfte behördlicher Sondergenehmigung. Die Maßnahmen blieben den-

noch oft ohne Erfolg. Sogar das Muster-K. des Pantokrator (s. u. Sp. 902f) hat so, wie es das Typikon wollte, kaum 60 Jahre überdauert (Kislinger 176f).

b. Örtliche Verbreitung. 1. Konstantinopel. Die ersten Stiftungen werden Senatoren zugeschrieben, die Constantinus d. Gr. iJ. 320 bei der Verlegung der Hauptstadt gefolgt waren. In die überlieferten Listen, oft zwölf Namen nach der Zahl der Apostel, sind auch die Namen von Xenodochiengründern aufgenommen (G. Dagron, Naissance d'une capitale. Cple et ses institutions 330-450 [Paris 1974] 122_1). Als ersten nennt Cod. Iust. 1, 3, 34 pr. den Zoticus. Die hagiographischen Berichte über ihn sind legendär. Nach der Vita in einem Menologion des 11. Jh. (M. Aubineau, Zoticus de Cple. Nourricier des pauvres et serviteur des lépreux: AnalBoll 93 [1975] 67/108) begründete er außerhalb der Stadt auf der Anhöhe nördlich der Galatabrücke eine Pflegestätte für Aussätzige. Kaiser **Constantius II soll als Sühne für den Märtyrertod des Zoticus anstelle der Zelte ein Haus haben bauen lassen. Historisch glaubhaft ist die Verfügung des Kaisers *Iustinus II (565/78), das Leprosenhaus aus den Einkünften des Waisenhauses bei der Kirche Peter u. Paul mitzufinanzieren. Der Vorsteher der so verbundenen Anstalten führte nun den Titel ὀρφανοτρόφος (Waisenvater). In der nach Bränden immer wieder errichteten Anstalt gab noch im 11. Jh. der Kaiser Michael VI das Beispiel eigenhändigen Dienstes an den Kranken. Früh ist auch der Xenon des Sampson; doch über ihn gibt es zuverlässige Nachrichten erst von dem restaurierten Zustand, nachdem Kaiser *Iustinianus die im Nika-Aufstand 532 niedergebrannte Anstalt prachtvoll wieder errichtet hatte u. iJ. 564 nach wiederholtem Brand ein Neubau dastand (Janin 561f; Volk 48/53). Der Sampson stand zwischen der Hagia Sophia u. der Eirenekirche. Der Vorsteher war zugleich Priester an der Hagia Sophia, deren Privilegien auch dem Sampson zustanden. Den Gründer verehrte man als einen der zwölf hl. Anargyroi, der Ärzte, die ohne Bezahlung Hilfe leisteten. Die Viten, eine ältere (F. Halkin, S. Samson le xénodoque de Cple [6[e] s.]: RivStudBizNeoell NS 14/6 [1977/79] 5/17) u. die des Symeon Metaphrastes (PG 115, 277/308), lassen ihn zwar aus Rom nach Kpel übersiedeln, verbinden ihn mit Constantinus aber nur durch angebliche Abstammung aus der Kaiserfamilie. Mit einer an Iustinianus vollbrachten Wunderheilung machen sie ihn zu dessen Zeitgenossen. Zum Lohn soll der Kaiser zusammen mit der Hagia Sophia den Xenon Sampson erbaut haben. Im Bewusstsein war nur dieser existierende Bau gegenwärtig, nicht der Vorgänger. Für den Ansatz vor dem 6. Jh. spricht indessen das historische Zeugnis Prokops, dass Sampson das K. ‚in früheren Zeiten' (ἐν τοῖς ἄνω χρόνοις) gebaut u. Iustinianus es nach dem Brand wieder errichtet habe (aed. 1, 2, 15), ebenso wie der feste Platz des Sampson in der Liste der alten Anargyroi. Auch die Viten lassen seine Tätigkeit in einem schlichten Haus beginnen, das allen als kostenloses Iatreion offen gestanden habe. Zu Iustinianus' Zeit war der Sampson eine gemischte Anstalt; nach Procop. aed. 1, 2, 14 fanden auch Todkranke (νοσοῦντες τὰ ἔσχατα) für ihre letzten Tage Aufnahme. Die Sorge erstreckte sich sogar auf die *Bestattung, für die Klageweiber (ἀσκήτριαι) gestellt wurden, u. auf den Friedhof (Miller 80/4. 99). Dem Range nach galt der Xenodochos des Sampson als hoher Würdenträger; iJ. 536 stieg von dieser Stellung Menas zum Patriarchen v. Kpel auf. Als zweitältester Xenon galt der des Eubulos (Volk 53/7; A. Berger, Unters. zu den Patria Konstantinupoleos = Ποικιλὰ Βυζαντινά 8 [1988] 397/9). Sein Xenodochos folgt im Zeremonienbuch des Kaisers *Konstantinos Porphyrogennetos (905/59) dem des Sampson in der Palmsonntagsprozession als Rangnächster (cerim. 1, 41 [32] [161 Vogt]). Sein Leiter Paulos wurde iJ. 519 Patriarch in Antiocheia. Die Gründung fällt wohl noch ins 5. Jh. Als drittältester Xenon galt Eirene in Perama, gegründet von dem Priester Markianos in Verbindung mit dem um 460/80 an der Stelle einer älteren Eirenekirche errichteten neuen Kirchenbau (Janin 558. 564; Berger aO. 447/9). Joh. Chrysostomos richtete während der Zeit, als er Bischof in Kpel war (398/404), mehrere Nosokomeia ein, die von zwei Presbytern geleitet wurden, mit Ärzten, Köchen u. unverheirateten Pflegern als Personal (Pallad. vit. Joh. Chrys. 5 [SC 341, 122, 133/9]). Seine Versuche, die bischöfliche Verfügungsmacht über die Anstalten stärker durchzusetzen, trugen ihm Konflikte ein. Um 439 stiftete der Hofbeamte Paulinos zu Ehren der hl. Anargyroi Kosmas u. Damianos vor der Landmauer auf der Höhe über dem Goldenen Horn das Kosmidion (s. u. Sp. 904).

Ende 6. Jh. gründete der General Narses die Kirche des Anargyros Panteleimon u. den mit ihr verbundenen Xenon (Janin 560f; Miller 92). Von den später gegründeten K. in *Konstantinopel sind die wichtigsten: Myrelaion des Kaisers Romanos I Lakapenos (10. Jh.), Ta Mangana des Kaisers Konstantinos IX Monomachos (11. Jh.), Pantokrator des Kaisers Joh. II Komnenos (1136), Lips (um 900, erneuert 1281 durch Theodora, Witwe des Kaisers Michael VIII Palaiologos). Während der Herrschaft der lat. Kreuzritter waren der Sampson zeitweise ein Hospiz der Templer, Mangana der Johanniter.

2. Ägypten. Schon die Mönchsregel des Pachomios, der um 323 in Ägypten das erste Coenobium gründete, sieht neben den Räumen für anreisende Besucher des Klosters ein eigenes Revier für Kranke vor (Hiltbrunner, Herberge 618; Bacht 67, 5; 90, 40/92, 47; 173_{266}; 215f). In Alexandreia (A. Calderini, Diz. dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano 1, 1 [Cairo 1935] 138; Miller 93) baute der Patriarch Apollinarios im 6. Jh. ein Gerokomeion u. ein Nosokomeion (Constantelos 168). Anfang 7. Jh. folgten die K. des Joh. Eleemosynarios, darunter die ersten bekannten Frauenspitäler mit bis zu 40 Betten in sieben Stadtteilen. Die Frauen durften nach der Entbindung eine Woche bleiben (H. Hunger, Das Reich der neuen Mitte [Graz 1965] 178). Zahlreich sind die Zeugnisse der Papyri für Xenodochien. Speziell um ein K. handelt es sich im Testament PMasp. 2, 67151, 183, wo der Arzt Flavius Phoibammon in Antinoupolis iJ. 570 seinem Bruder die Weiterführung des ξενεών aufträgt. PAmherst 2, 154, 188 handelt von den Abgaben eines Nosokomeions (Leclercq 2761). In POxy. 16, 1898 errichten die Erben des Apion iJ. 587 eine Stiftung an das bei der Neilos-Kirche in Oxyrhynchos gelegene Nosokomeion des Abtes Elias. Der Oikonomos des K. beurkundet zugleich als Notarios der Apionischen Gutsverwaltung die Schenkung. PLondon 3, 16, 1028, 276f bezeugt im 7. Jh. unter den Berufsverbänden in Alexandreia Assistenzärzte (ὑπουργοί) der Nosokomeia. Weitere Papyri bei Miller 94.

3. Syrien u. Palästina. Nicht historisch ist der cn. 70 der für die Bedürfnisse der Ostkirchen erweiterten Reihe der Canones des 1. Konzils v. Nicaea (Selb 99/102). Die Anordnung im kirchenrechtlichen Handbuch des ostsyr. Metropoliten ʿAbdīšōʿ v. Nisibis (gest. 1318), es solle in allen größeren Städten ein Xenodochium geben u. der Bischof dessen Vorsteher ernennen (ord. iudic. eccl.: Codif. can. orient. Fonti 2, 15 [Roma 1940] 228), spiegelt einen Zustand, der erst lange nach 325 erreicht war. Die darüber hinausgehende Verfügung, es müsse, falls die Stiftungsmittel zum Unterhalt nicht ausreichten, eine allgemeine Kollekte unter den Gläubigen veranstaltet werden, ist dem Kirchenrecht fremd. Die 300 Betten, die der hl. Ephraem um 380 während einer *Hungersnot in *Edessa für die Erkrankten aufstellen ließ (Soz. h. e. 3, 16), waren ein Notbehelf, keine Dauereinrichtung. Bezeugt ist in Edessa im 5. Jh. ein K. mit einer Kapelle der Hl. Kosmas u. Damian (Wacht 240). Ob das Xenodocheion des Bischofs Leontios im Kurort Daphne bei Antiocheia ein K. war, ist nicht sicher; doch wirkte dort seit 344 der Diakon Aëtios, ein Arianer, der in Alexandreia Medizin studiert hatte (Philostorg. h. e. 3, 15; vgl. Harnack 47; Miller 76/8). Vielleicht lebte die Gründung noch fort in dem um 543 von Evagr. h. e. 4, 35 (185 Bidez / Parm.) bezeugten K. (τὸ τῶν νοσούντων καταγώγιον) von Daphne, das der Zerstörung Antiocheias durch die Perser entgangen war. In den von Joh. Chrysostomos während seiner Antiochener Zeit (381/97) erwähnten Xenones (Stag. 3, 13 [PG 47, 490f]) u. Xenodocheia (in Mt. hom. 66, 3 [PG 58, 630]) wurden zwar auch Kranke gepflegt, doch handelt es sich sicher um gemischte Anstalten. Wo er ein Bild des Jammers gezeichnet hatte, rühmt wenig später der Lobredner des Bischofs Rabbula (411/35) die Umwandlung des ungenügenden Zustands in einen Musterbetrieb (Panegyrikos auf Rabulas: BKV[1] 2, 205f). Rabbula hatte mit Zuweisung fester Einkünfte aus Kirchengütern von jährlich 1000 Denaren für die Kranken u. Armen gesorgt. Das Gewicht der Beschreibung liegt auf der Krankenpflege: vortreffliche Kost, Sauberkeit, feine Bettwäsche, liebevolle Pflege durch asketische Mönchsbrüder unter Leitung von Diakonen. Ein K. für Frauen, analog mit weiblichem Personal organisiert, habe Rabbula neu gebaut aus Spolien von vier heidn. Tempeln, überdies ein Leprosenhaus vor der Stadt, wo er die Insassen selbst besuchte u. mit seinem *Kuss ehrte. Kaiser Iustinianus sorgte beim Wiederaufbau der iJ. 540 von den Persern zerstörten Stadt auch

für die ‚von Krankheiten geplagten Armen‘. Seine Anstalt hatte getrennte Abteilungen für Männer u. Frauen u. verfügte über alles zur Pflege u. Heilung von Krankheiten Nötige (Procop. aed. 2, 10, 25). Vielleicht hatte sie einen Vorgänger in einem nach dem Erdbeben von 526 wiedererbauten K. (G. Downey, A history of Antioch in Syria [Princeton 1961] 553_{207}). In *Jerusalem war das Hospiz des Chorepiskopos Passarion (gest. 428) vor dem Osttor eine Anstalt für Arme u. Kranke. Seinem Vorbild folgend gründeten Petrus der Iberer (Vit. Petr. Iber. 35 [39 Raabe]) u. sein Begleiter Joh. der Eunuch vor dem J. 438 östlich vom Davidsturm ein Kloster, mussten aber das damit verbundene Hospiz bald aufgeben, weil die Mittel für seinen Unterhalt fehlten (K. Bieberstein / H. Bloedhorn, Jerusalem = TübAtlVordOr Beih. B 100 [1994] 1, 159/61; 3, 413f). Um so reicher entwickelten sich die Stiftungen der Gönnerin des Petrus, der Kaiserin *Eudokia, Gemahlin Theodosios' II, die in Jerusalem ihr Alter (442/60) verbrachte (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 35 [53, 6 Schwartz] nennt darunter Ptocheia u. Altersheime, Nikephoros Kallistes Xanthopulos ausdrücklich Xenone u. Nosokomeia: hist. 14, 50 [PG 146, 1240B]; Philipsborn, Fortschritt 342_{9}). Nach mehreren Xenodochien richtete der hl. Sabas in seiner Laura unterhalb der Marienkirche ein Nosokomeion u. eine Bäckerei ein (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 32 [117, 7f Schwartz]). Bei Gelegenheit seiner Reise nach Kpel bewog er Kaiser Iustinianus dazu, ein Nosokomeion mit 100 Betten für erkrankte Jerusalempilger zu stiften, das auf 200 Betten erweitert wurde (ebd. 72 [175, 11]). Sein Zeitgenosse Theodosios, der Archimandrit aller Klöster im Bereich Jerusalems, nahm in seinem Kloster, dessen Ausbau ihm das Geschenk des reichen Besuchers Akakios aus Kpel ermöglicht hatte, nicht nur alle als ihr geistlicher Führer auf, sondern widmete sich persönlich der Krankenpflege. Eine eigene Abteilung war für Mönche bestimmt, die durch übersteigerte Askese geisteskrank geworden waren. Aussätzigen bewies er durch einen Kuss seine Teilnahme. Er baute drei weitere K., eines für kranke Einsiedler, eines für nicht mittellose Weltleute, eines für Arme. Eine fromme Stifterin schenkte ihm ein K. in Jericho, u. Kaiser Anastasios schickte eine Spende, die nur unter Protest gegen dessen Religionspolitik angenommen wurde (Cyrill. Scythop. vit. Theods.: 235/41 Schwartz; Theodr. Petr. vit. Theods.: 35/55 Usener; Symeon Metaphr. vit. Theods. 27/33 [PG 114, 493/501]; vgl. Constantelos 157f; Philipsborn, Fortschritt 348). Zu den Bauten des Iustinianus in Jerusalem gehörte ein K. (ἀναπαυστήριον νοσοῦσι πτωχοῖς) bei der Neuen Marienkirche (Procop. aed. 5, 6, 25; U. Wagner-Lux: o. Bd. 17, 697 nr. 8). Nicht genau datierbar ist die Gründung eines ‚Nosokomeion des Patriarchen in der Hl. Stadt‘ (Joh. Mosch. prat. 42 [PG 87, 2896C]; vgl. die Inschr. bei Constantelos 163). Eine Diakonissin ἐν νοσοκομίῳ wird in einer Grabschrift genannt (H. Leclercq, Art. Diaconesse: DACL 4, 1, 733). Eine andere Inschrift bezeugt eine zu einem Nosokomeion gehörende Grabstätte bei Jerusalem (Leclercq 2759). Das Itinerarium Antonin. Plac. rec. A 23 (CCL 175, 141) nennt Xenones für Männer u. Frauen, Pilgerherberge u. K. mit über 3000 Betten, eine übertriebene Zahl. Außerhalb Jerusalems erwähnt dieselbe Quelle eine Leprastation bei Gadara (7 [132]) u. einen Kurbetrieb mit Ärzten am Berg Hermon, weil mit Berufung auf Ps. 132, 3 dem dort fallenden Tau Heilkraft zugeschrieben wurde (9 [134]).

4. Anatolien u. Griechenland. Im Ptochotropheion des Bischofs Eustathios v. Sebaste im röm. Armenien (um 357) wurden Behinderte aufgenommen; Ärzte sind nicht bezeugt. Doch diente es als Vorbild für die berühmteste Stiftung, die als ‚Neue Stadt‘ gepriesene ‚Basileias‘, die Basileios um 375 vor den Toren seiner Bischofsstadt *Kaisareia erbauen ließ (B. Gain: o. Bd. 19, 1016). In diesem Komplex von wohltätigen Anstalten aller Art fehlte das K. mit Ärzten nicht (Miller 85/8; Hiltbrunner, Herberge 619). Die heidn. Xenodochien, die gemäß der nie ausgeführten Anweisung Kaiser Julians an den Oberpriester von Galatien iJ. 362 hätten errichtet werden sollen, wären gemischte Anstalten gewesen; von Ärzten war nicht ausdrücklich die Rede (ebd. 612f). Ein Nosokomeion in Ankyra wird zuerst von Palladios (hist. Laus. 68, 2 [164, 2/5 Butler]; vgl. u. Sp. 902) bezeugt, dann im 5. Jh. in der Vita des Styliten Daniel (87 [H. Delehaye, Les saints stylites = SubsHag. 14 (Bruxelles 1923) 82]). Im von Iustinianus gegründeten ‚Haus der hll. Kosmas u. Damian‘ in Pamphylien (Procop. aed. 5, 9, 36) kann ein K. vermutet werden. Inschriftlich bezeugt ist ein Theodoros als Arzt eines K. bei Dervisos (CIG 4, 9256). In

Ephesos gab es ein von dem auf dem Konzil v. Chalkedon iJ. 451 angefeindeten Bassianos gegründetes Ptocheion mit 70 Betten, in dem Kranke u. Verwundete gepflegt wurden (AConcOec 2, 1, 3, 46, 21/3). Von späteren Gründungen (Constantelos 168/70) seien hervorgehoben das K. des Metropoliten Theophylaktos in Nikomedeia (9. Jh.) u. das des Erzbischofs Andreias auf Kreta (8. Jh.). Erst spät setzen die Zeugnisse für das K. auf dem griech. Festland ein. Das K. von Thessalonike wurde 1185 von den Normannen zerstört. Aus dem J. 1156 datiert das Typikon des von Isaak, Sohn des Kaisers Alexios Komnenos, beim thrakischen Ainos gegründeten Altersheims Kosmosoteira (Volk 200/15; Kislinger 174_6). Es hat für 36 Insassen nur einen Arzt für allgemeine Krankheiten u. einen Spezialisten für Knochenbrüche, keine eigene Apotheke. Das wäre zu wenig für ein K., doch genügt es der geriatrischen Zielsetzung.

5. Armenien u. Georgien. Bald nach der Mitte des 4. Jh. gründete der in Kaisareia erzogene u. von den Vorbildern des Eustathios v. Sebaste u. des Basileios v. Kaisareia beeindruckte Oberbischof der armen. Kirche Narses d. Gr. Anstalten für Arme u. Kranke, darunter Leprosarien (PsFaust. Byz. hist. 4, 4; 5, 21. 31 [N. G. Garsoïan, The epic histories attributed to Pʻawstos Buzand (Cambridge, Mass. 1989) 113. 202. 211f; vgl. 272_{23}]). Sie überdauerten die nachfolgenden Wirren unter König Pap nicht. Joh. Rufus erwähnt in der Vita Petrus' des Iberers Xenodochien u. Kirchen, die von der Mutter des Heiligen, der Königinwitwe Bakurdukia, zu Beginn des 5. Jh. in Georgien gestiftet wurden (12 [20 Raabe]).

c. Krankenhaus-Betrieb. Umstritten ist, ob das Valetudinarium Vorbild für das Nosokomeion gewesen sei (strikt ablehnend Philipsborn, Fortschritt 340; befürwortend Wilmanns 136f). Sicher ist der Gründungszweck verschieden: Das Valetudinarium verfolgt utilitaristisch die Erhaltung der nutzbaren Arbeits- u. Kampfkraft, das Nosokomeion dient aus christlicher Caritas den Hilfsbedürftigen u. entlastet die soziale Not in den Städten. Unterschiedliche Zwecke können mit gleichen Mitteln erreicht werden. In den Nosokomeia wird man die organisatorischen u. medizinischen Errungenschaften der Valetudinaria kaum ignoriert haben. Der Amtstitel Optio für den Verwaltungsdirektor des Heeresvaletudinariums kehrt in den Typika für das Amt der Buchführer wieder. Musterbeispiel für die Organisation eines byz. K. ist das Typikon des 1136 gegründeten Pantokrator in Kpel (ed. P. Gautier: RevÉtByz 32 [1974] 26/131 mit frz. Übers.; dazu G. Schreiber, Gemeinschaften des MA [1948] 3/80; Hunger aO. [o. Sp. 897] 179/81; Volk 134/99; Gebäudeplan bei Constantelos 171/9). Das K. hatte 50 Betten, zusätzlich sechs Extrabetten mit in der Mitte durchlöcherten Matratzen u. fünf Notbetten. 16 Ärzte u. 44 Bedienstete waren unter der Leitung des Nosokomos tätig. Dem Oikonomos oblag die Finanzverwaltung. Zwei Chefärzte (Primikerioi) wechselten monatlich ab, ebenso zwei Oberärzte (Protomenitai), assistiert von Hilfsärzten (περισσοί). Die chirurgische Station hatte zehn Betten, zwei Chirurgen u. einen Bruchspezialisten, die interne acht Betten u. einen Augenarzt, die Gynäkologie zwölf Betten u. eine eigene Ärztin, die zwei allgemeinen Stationen je zehn Betten. Die Ambulanz war besetzt mit zwei Internisten, zwei Chirurgen u. acht Assistenten, die Apotheke mit fünf Apothekern. Kranke Mönche wurden im eigenen Infirmarium des Klosters behandelt von zwei Ärzten. Ärzte, Apotheker u. Patienten trugen je ihre Anstaltskleidung. Eine angegliederte Ärzteschule, deren Rektor im Rang über den Primikerioi stand, diente der Ausbildung der Nachwuchsmediziner. Ärzte u. Pfleger im Pantokrator waren Laien, doch war er wie alle Xenones eine religiös-kirchliche Anstalt in enger Verbindung mit dem Kloster unter dem Leitgedanken von Mt. 25, 35/45: Der Dienst am Kranken ist Dienst an Christus selbst. Das motivierte nicht nur zu Stiftungen, sondern seit frühester Zeit auch zum persönlichen Einsatz. Besonders die Frauen der Herrscherfamilien gaben als Pflegerinnen ein frommes Beispiel, so Flacilla, die erste Gemahlin von Theodosios I (Theodrt. h. e. 5, 19, 2/5). Im Eifer des Feuers Christi geben die Damen den gewohnten Luxus auf: Sie tragen den Patientinnen des K. die Bahren, waschen ihnen die Füße, dienen sogar in der Küche (Joh. Chrys. in Eph. hom. 13, 3 [PG 62, 98]). Pallad. hist. Laus. 68, 2 (164, 2/5 Butler) berichtet von einem ehemaligen Soldaten in **Ankyra, der als Mönch allen Hilfe leistete, auch den Patienten im Nosokomeion u. den bettelnden Kranken vor den Kirchentüren. Leicht war die Arbeit nicht. Dorotheos v. Gaza, der zZt. des Iustinianus ein K. leitete (Doroth. Abb.

doctr. 11, 121 [SC 92, 372, 27]; Vit. Dosith. 1 [ebd. 122, 12. 15]), rühmt den Eifer des zum Pflegedienst eingesetzten jungen Dositheos, der sich dennoch einmal durch renitente Patienten zu Zornesworten hinreißen ließ u. darüber Tränen der Reue vergoss (ebd. 6 [130/2]). Dorotheos verbindet seine Zurechtweisung mit dem Trost der Vergebung durch den beleidigten Christus. Selbst gibt er dann ein Beispiel der Geduld, als ein Mitbruder ihn vom K. bis zur Kirche mit Beschimpfungen verfolgte (doctr. 4, 57 [242]). Theodoros Studites (8./9. Jh.) mahnt im Epigramm 17 den Nosokomos an die täglichen Verrichtungen seines göttlichen Dienstes u. legt Gewicht auf die therapeutische Wirkung des liebevollen Zuspruchs (P. Speck, Theodoros Studites. Jamben auf verschiedene Gegenstände [1968] 148f; Volk 65f). Er setzt in der Bußordnung seines Klosters (67/70 [PG 99, 1742]) Strafen für Verfehlungen fest, so bei Vernachlässigung einzelner Kranker, Zuviel oder Zuwenig bei der vom Typikon vorgeschriebenen Kost, nicht ordentlich gemachten Betten, mangelnder Aufmerksamkeit bei der Pillenverteilung, unerlaubtem Belegen oder Wechsel von Betten durch die Patienten, Beschädigung oder Verlust von Instrumenten. Vergleichbare Sanktionen hatte schon Basileios angeordnet (Volk 62/5). Den Mönchen oblagen im Pantokrator die Ökonomie, der Gottesdienst u. die Begräbnisfeiern. Der Abt vollzog die *Fußwaschung am Gründonnerstag (B. Kötting: o. Bd. 8, 773). Die Seelsorge im K. war dagegen Weltgeistlichen anvertraut. Es stand jedoch immer frei, wie ein Stifter den Anteil des Klosters am Betrieb ordnen wollte. Bis ins 6. Jh. betrachteten die Angehörigen der obersten Gesellschaftsschicht, die als Stadtmönche sich dem monastischen Ideal verpflichteten, ohne einer Klostergemeinschaft anzugehören oder Eremiten zu sein, den von ihnen gegründeten Xenon als den Ort, an dem sie auch persönlich Krankendienst versahen. Auch die Mönche der Klöster waren oft Ärzte u. Pfleger. Doch sind Einzelheiten nicht so bekannt wie bei den Anstalten seit dem 9. Jh., deren Typika erhalten sind. Ein getrenntes Nebeneinander von Kloster u. K. ergab sich besonders, wenn die Parole laut wurde, dass der Mönch sich von der Welt abwenden solle in nicht aktiver, sondern kontemplativer Askese. Sie gipfelte in der hesychastischen Bewegung des 11. Jh. Doch noch Athanasios vom Berg Athos verrichtete im 10. Jh. selbst Dienste an den kranken Mönchen seines Nosokomeions (Miller 126/39).

d. Wissenschaft u. Glaube. Während die Xenodochien in Westeuropa eher Herbergen als K. glichen u. Kranke zusammen mit Hilfsbedürftigen aller Art versorgt wurden, so dass bei schlechter Hygiene u. meist ohne ausgebildete Ärzte weniger auf menschliche als auf göttliche Hilfe zu hoffen blieb, kannte man im Osten zwei unterschiedliche Formen. Auf der einen Seite stand das Nosokomeion. Hier war zwar der Archiater Christus der tragende Grund, behandelt aber wurde nach den rationalen Methoden der hippokratisch-galenischen Medizin (O. Temkin, Art. Hippokrates: o. Bd. 15, 472/4). Die andere Form war gebunden an die Verehrung der hl. Anargyroi, besonders Kosmas u. Damian (L. Deubner, Kosmas u. Damian [1907]; A. J. Festugière, S. Thècle, ss. Côme et Damien, ss. Cyr et Jean [extraits], s. Georges, traduits et annotés [Paris 1971] 83/213). Hier erwarteten die Kranken Wunderheilungen ähnlich denen in den heidn. Asklepieia. Über das Kosmidion in Kpel berichtet Procop. aed. 1, 6, 6/9, der Kaiser Iustinianus habe sich, schwer krank u. von seinen Ärzten bereits aufgegeben, zur Kirche der hll. Kosmas u. Damian am Hochufer über dem Goldenen Horn fahren lassen. Die Heiligen hätten ihn gerettet u. zum Dank habe er den Bau prachtvoll erneuert. Prokop fährt fort: ‚Wenn Menschen von Krankheiten befallen sind, vor denen die Ärzte versagen, verzweifeln sie an irdischer Hilfe. Sie fahren über die Bucht zu diesem Heiligtum. Schon bei der Anfahrt sehen sie wie auf einer Akropolis den hl. Ort‘. Das Heiligtum in der Hauptstadt hatte dem ursprünglichen Kultzentrum in Pher(e)man nahe der syr. Stadt Kyrrhos (hier Quirus; Itin. Theod. 32 [CCL 175, 125]; o. Sp. 264) den Rang abgelaufen. In der Säulenhalle vor dem Kircheneingang legten sich die Kranken zur Inkubation (Wacht 238/40) nieder. Es fanden sich auch Juden (Festugière aO. 100/2), Heiden (ebd. 110/5) u. Häretiker (ebd. 134_{71}. 161/3) ein, die sich zum Dank bekehrten. Wärter sorgten für Ordnung u. wiesen die Plätze an. Ärzte durften zwar die Kranken begleiten, die Heilung aber blieb den hl. Wundertätern vorbehalten. Ein oft verordnetes Heilmittel war die Kerote, das Öl von den hl. Lampen, als Salbe eingerieben oder getrunken (ebd. 126f. 132/4. 165. 169. 171f.

174; *Krankenöl). Ein Mirakelbericht erzählt, der Kranke sei im Traum von den Heiligen zur Operation in ein K. verbracht u. danach ins Kosmidion zurückversetzt worden (Festugière aO. 170f). Wissenschaftliche Medizin im K. u. Wunderheilungen am Kultort schlossen sich nicht gegenseitig aus: Hilft der Arzt nicht, wendet man sich an den Heiligen. Im Streit um die Weigerung, Errungenschaften der Heiden für die Christen zu nutzen, hat Origenes auch hier den Weg gewiesen: Gott, der Schöpfer des menschlichen Leibes, hat gegen die Leiden vorgesorgt; er hat Arzneien aus der Erde hervorsprießen lassen u. uns die ärztliche Kunst beschert (hom. in Ps. 37, 1 [PG 12, 1369B]). Die Gläubigen, die nicht bloß heidnische Heilgötter wie Asklepios ablehnten (Arnob. nat. 1, 48f), sondern irdische Heilmittel überhaupt verwarfen u. allein auf die Macht Gottes vertrauten (Tatian. apol. 18 [PTS 43, 37f]), blieben isoliert (Miller 53/60).

e. Bildersprache. So wie Seneca vom Valetudinarium in bildlichem Sinne geschrieben hat (s. o. Sp. 893), wird das Bild auch von christlichen Autoren verwendet. Neilos v. Ankyra vergleicht die säkulare Welt mit einem K. voller Patienten, von denen der Arzt einem jeden die für ihn geeignete Medizin u. Kost verordnen muss (ep. 2, 110 [PG 79, 248D]). Eine dem Maximus Confessor zugeschriebene Sentenz tadelt die Toren, die ‚im K. der Unbelehrbarkeit' keine Scham empfinden (PG 90, 1408).

II. Lateinischer Westen. Der Westen hat das K. von Byzanz übernommen. Hieronymus rühmt im Nachruf auf die Patrizierin Fabiola, sie habe mit ihrem Reichtum als Erste ein Nosokomeion in Rom gestiftet u. persönlich die an ekelerregenden Krankheiten leidenden Armen dorthin gebracht u. gepflegt (ep. 77, 6 [CSEL 55, 43]). Es blieb das einzige bekannte Nosokomeion im Westen. Schon zehn Jahre danach wurden die finanziellen Grundlagen für reiche Stiftungen mit der Plünderung Roms durch die Goten iJ. 410 fürs Erste vernichtet. Die Völkerwanderung schwächte den Westen wirtschaftlich weit stärker als den Osten, u. so gab es von da an nur die einfache gemischte Anstalt unter den griech. Bezeichnungen Xenodochium, seltener Ptochium, oder den lat. hospitium u. (seit dem 6. Jh.) hospitale. Reine K. bildeten eine ganz seltene Ausnahme. Zusammen mit Pilgern, Bettlern u. armen Alten wurden die Kranken untergebracht in zumeist kleinen Häusern, oft mit zwölf Betten nach der Zahl der Apostel. Davon, dass, wie im Pantokrator angeordnet, jeder Patient ein eigenes Bett haben soll, ist keine Rede. Üblicherweise teilen sich mehrere Personen ein Bett. Zwar sind seit dem 6. Jh. Xenodochien reich bezeugt (O. Hiltbrunner: PW 9A, 2 [1967] 1499/502), doch höchst selten werden dabei Ärzte oder Krankenpfleger erwähnt. Es mag sie da u. dort ohne ausdrückliche Nennung gegeben haben; in der Regel aber haben die Xenodochien nur Unterkunft u. Speisung geboten ohne ärztliche Behandlung. Victor v. Vita (1, 25f) berichtet, iJ. 455 habe der Bischof Deogratias in Carthago sich der von den Vandalen nach der Plünderung Roms verschleppten Katholiken mit Ärzten angenommen. Nach Prüfung des Pulses wurden unter seinen Augen Lebensmittel u. das Nötige verteilt. Sogar nachts sei er von Bett zu Bett gegangen, um nach dem Zustand der Kranken zu fragen. Die Notmaßnahme zeigt, dass es trotz der vorangegangenen Bemühungen Augustins um die Einführung von Xenodochien kein K. gab, das auch nur einen Teil der Kranken hätte aufnehmen können. Das früheste K. in Gallien war das des Caesarius v. Arles: ‚Er nahm sich besonders der Kranken an u. bestimmte für sie ein sehr geräumiges Haus, worin sie ohne störenden Lärm die Messe in der Basilica mit anhören konnten. Er sorgte für Betten, Liegen u. die nötigen Aufwendungen samt Personal zu Pflege u. ärztlicher Behandlung' (Cypr. Telon. vit. Caes. Arel. 1, 20 [303, 22/5 Morin]). In dem Xenodochium, das König Childebert I u. seine Gemahlin Vulthrogotho in Lyon gründeten, garantierte das Konzil v. Orléans iJ. 549 u.a. ‚die Pflege von Kranken, die Zahl der Plätze u. die Beherbergung von Pilgern' (MG Conc. 1, 105; Leclercq 2768f). Gregor v. Tours berichtet, der Bischof Agricola v. Cabillonum (Chalon-sur-Saône) habe aus Protest gegen die Weigerung der Mönche, die Beisetzung des im Geruch der Heiligkeit verstorbenen Priesters Desiderius zu übernehmen, ein Leprosenhaus in der Vorstadt gegründet u. zur feierlichen Translatio den ganzen Klerus in die Basilica eingeladen (glor. conf. 85 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 352f]). In Merida verfügte der span. Bischof Massona Ende 6. Jh. (L. A. García Moreno, Prosopografía del reino visigodo de Toledo [Salamanca 1974] 166/9 nr. 435), in dem von

ihm gegründeten Xenodochium sei jedermann, ob Sklave oder frei, Christ oder Jude, aufzunehmen. Pfleger u. Ärzte sollten herumgehen u. die Kranken von den Straßen holen. Betten mit Decken u. beste Krankenkost wurden bereitgestellt u. das Spital mit reichen Einkünften aus Kirchengütern ausgestattet. Die starke Ausbreitung der Xenodochien über ganz Europa im MA ist mit zunehmender Laisierung verbunden. Pippin, Sohn Karls d. Gr., erklärte iJ. 790 alle Klöster u. Xenodochien in Italien zum Königsgut. Der Verwalter wurde vom König, nicht vom Bischof eingesetzt. Die religiöse Fundierung blieb bestehen, u. auch nachdem die freien Städte ihre Heilig-Geist-Spitäler unter städtische Verwaltung stellten, verstand man den Krankendienst stets als Dienst an Christus. Im Gefolge der Kreuzzüge richteten die Orden, zB. der der Johanniter, ihre K. ein. Schon iJ. 549 auferlegte der cn. 21 des Konzils v. Orléans den Bischöfen speziell die Sorge um die Leprosenhäuser. Doch erst als der im 1. Jtsd. in Westeuropa, anders als im Osten, noch nicht epidemische Aussatz sich vom 11. bis zum 17. Jh. stärker ausbreitete, wurden diese Anstalten (Siechenhäuser) zahlreich. Ihnen widmete sich der Ritterorden des Lazarus; von da wurde die Bezeichnung Lazarett auf Militär-K. übertragen. Das Muster einer klösterlichen Anlage der frühen Karolingerzeit bietet der Klosterplan von St. Gallen (K. Hecht, Der Klosterplan von St. Gallen [1983]). Er sieht ein Hospitium für vornehme Gäste vor, ein Hospitale pauperum für zwölf Personen u. ein Infirmarium für die Mönche. Die Apotheke erhält Heilpflanzen aus dem Klostergarten.

III. Katholikat Seleukeia-Ktesiphon. a. Geschichtliche Entwicklung. Im 5. Jh. bildeten die Anhänger des auf dem Konzil zu Ephesos iJ. 431 verurteilten *Nestorios neben den Gegnern u. Anhängern des Chalcedonense die stärkste christl. Gruppe in Syrien. Sie lehrten an der ‚Schule der Perser' in *Edessa, so genannt, weil gegründet von Christen aus der iJ. 363 an Persien gefallenen Stadt Nisibis. Das Edikt Henotikon, mit dem Kaiser Zenon die Einheit der Kirche auf der Basis der Orthodoxie von 431 herstellen wollte, zwang die Lehrer, aus Edessa iJ. 489 ins pers. Nisibis auszuwandern. Im Perserreich des Großkönigs Qawad war die eigenständige ‚nestorianische' als einzige christl. Kirche anerkannt, während die Orthodoxie Ostroms als Religion des Feindes galt. In *Nisibis gründete der Bischof Barṣaumas die Schule neu (A. Vööbus, History of the school of Nisibis = CSCO 266 / Subs. 26 [Louvain 1965] 285f). Neben der Theologenschule unter dem Lehrer Narsai gab es ein K., wo Ärzte ausgebildet wurden. Jedoch wurden Theologen von der Medizin als weltlichem Studium ferngehalten (W. Liebeschuetz, Art. Hochschule: o. Bd. 15, 902f). Ein Teil der Umsiedler zog weiter nach Gondišapur (syr. Bet Lapa) in Ḫūsistān (zum Stadtnamen: W. Schwaigert, Das Christentum in Ḫūzistān im Rahmen der frühen Kirchengesch. Persiens bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon iJ. 410, Diss. Marburg [1989] 280/4). Hier in ihrer zeitweiligen Hauptstadt hatten schon frühere Sasanidenkönige deportierte griech. Fachleute angesiedelt u. die Stadt ‚das bessere Antiochia' genannt. Auch für die griech. Medizin war die Grundlage gelegt (ebd. 36f. 136). Der Großkönig Chosrau I Anuschirwan (531/79) nutzte dann den Sieg über die Armeen des Iustinianus iJ. 540, um Gondišapur zum Zentrum der Medizin im Perserreich auszubauen, indem er auch noch Ärzte aus Nisibis hinzuzog. Im 20. Regierungsjahr 551 fand die denkwürdige Tafelrunde statt, in der die Ärzte aus Gondišapur unter dem Vorsitz des christl. Leibarztes (Durustabad) Gibrail vor dem König Fragen ihrer Wissenschaft diskutierten (Schöffler 40). Bis ins 9. Jh. blieb das K. v. Gondišapur immer unter Leitung ostsyrischer Christen. Seine Chefärzte waren einflussreiche Hofärzte der Sasaniden u. später der Kalifen. Von hier gingen K.gründungen ins Reich u. über seine Grenzen bis Samarkand aus (Hau 98/115). Besondere wirtschaftliche Bedeutung gewann die Apotheke des K. Die hier entwickelte Methode des Raffinierens von Zucker verhalf der Provinz Ḫūsistān zur Blüte als Zentrum der Zuckerherstellung mit Export bis *China. Die Zuckerrohrpflanze war im 5. Jh. aus *Indien nach Gondišapur geholt worden. Der pers. Kand (weißer Zucker) wurde in der Medizin statt *Honig verwendet; er war weit kostbarer als der indische Rohrzucker (A. v. Kremer, Culturgesch. des Orients unter den Kalifen 1 [Wien 1875] 294f; E. O. v. Lippmann, Gesch. des Zuckers [1929] 158/98). Alle Perserkönige standen vor der Aufgabe, zwischen der nationalen Religion des Mazdaismus u. dem Christentum ein den jeweiligen Umständen entsprechendes Ver-

hältnis herzustellen. Christenverfolgungen wechselten mit Duldung ab. Die christl. Ärzte, auf die man nicht verzichten wollte, trugen wesentlich zur Akzeptanz der Kirche bei. Das Oberhaupt, der Katholikos, saß in der Reichshauptstadt Ktesiphon-Seleukeia, ostsyrische Bischöfe in allen Städten. Als iJ. 552 der Katholikos gestorben war, ernannte Chosrau seinen Hofarzt Joseph zu dessen Nachfolger; es war wiederum ein Arzt, Moses v. Nisibis, der später eine Beschwerde der Christen gegen Josephs Amtsführung vor Chosrau brachte. Seit dem 6. Jh. wurde die medizinische Literatur der Griechen übersetzt in die im K. v. Gondišapur gebrauchten Sprachen, zunächst Syrisch. Grundlegend blieben die 16 Bücher der Synopse, die der Priester u. Archiater Sergios aus Theodosiopolis (Rešʿaina) aus *Galenos zusammengestellt hatte. Von der christl. Grundhaltung der Leiter der K. zeugen daneben Übersetzungen kirchlicher Schriften, zB. des Gregor v. Naz. Es folgten Übersetzungen ins Persische u. Arabische. Arabisch wurde führend, nachdem Gondišapur iJ. 636 von den Arabern erobert war. Sie kannten den Wert der dort betriebenen Arzneikunst u. erlaubten die ungestörte Weiterführung. Der Kalif al-Ma'mūn (813/33) richtete in Bagdad das ,Haus der Weisheit' ein, wo sein aus Gondišapur berufener Leibarzt Johannes ibn Māsawaih (Sezgin 229) einen Mitarbeiterstab zu Übersetzungen aus dem Griechischen u. Syrischen anleiten sollte. Dessen Schüler Ḥunain ibn Isḥāq (808/73; S. P. Brock: LThK[3] 5 [1996] 335 mit Lit.), Sohn eines christl. Apothekers aus Hira, setzte das Werk in vermehrtem Umfang fort. Griechisch hatte er in zwei Studienjahren im oström. Reich gelernt, Syrisch, Persisch u. Arabisch beherrschte er von Jugend an. Im K. war immer noch Syrisch die Fachsprache. Von Ḥunains Werken diente eine arab. Einführung in die Galenische Medizin, lateinisch als ,Eisagoge Johannitii', bis ins 16. Jh. in Europa als erstes Buch für das Arztstudium (Schöffler 92/102). Die in Europa rezipierte arab. Medizin war in den Grundzügen nichts anderes als die griech.-hellenist., die in Gondišapur persische u. später arabische Elemente aufgenommen hatte. Das iJ. 642 eroberte Alexandreia spielte bei der Verbreitung der Medizin bei den Arabern eine weit geringere Rolle (Meyerhof 409/11). Aus dem Persischen übernahmen die Araber auch das Wort für K., Bimaristan (von pers. bimar, ,krank'), in Westnordafrika u. Spanien Maristan. Neu waren in der islamischen Welt mobile Bimaristane, deren Einrichtung auf Lasttieren an Orte gebracht wurden, wo es kein festes K. gab. Den Seldschuken-Sultan Maḥmūd begleitete auf seinen Feldzügen ein auf Dromedare verladener Bimaristan als Lazarett (Issa Bey 89). Um die Mitte des 8. Jh. lag die Leitung des K. v. Gondišapur in der Hand einer christl.-ostsyr. Ärztefamilie des Namens Bokṯīšū (syr. ,Diener Jesu'), deren Mitglieder drei Jh. lang die Leibärzte der abassidischen Kalifen stellten u. Hofämter bekleideten (Issa Bey 105/10; Ullmann 108/11; M. van Esbroeck, Art. Bochtischo: LThK[3] 2 [1994] 544; Stammbaum bei Elgood 596). Ǧurǧīs (= Georg) Baḫtīšūʿ holte man iJ. 765 aus Gondišapur zum erkrankten al-Manṣūr, dem Gründer von Bagdad; er wurde dessen Vertrauter. Den Sohn rief man iJ. 786 aus Gondišapur zum Kalifen al-Hādī; er kam zu spät, konnte aber durch seine Fürsprache die wegen ihrer Erfolglosigkeit zum Tode verurteilten christl. Ärzte retten. Der Enkel Ǧibra'īl (= Gabriel) Baḫtīšūʿ, Leibarzt von Hārūn al-Rašīd (787/809), beriet dessen Vezier bei der Gründung eines K. in Bagdad; auch der Augenarzt u. Apotheker kam aus Gondišapur. Die christl. Mutter des Kalifen al-Muqtadir gründete vier K. in Bagdad, wo es damals (iJ. 932) 860 Ärzte gegeben haben soll. Das größte K. Bagdads, al-ʿAḍudīya, wurde iJ. 980 am Tigrisufer gegründet. 19 seiner Ärzte, unter ihnen Ǧibrīl ibn ʿUbaid Allāh ibn Baḫtīšūʿ, sind namentlich bekannt. Ibn Ǧubair beschreibt es iJ. 1184: ,Die Ärzte machen Visite montags u. donnerstags, untersuchen das Befinden der Patienten u. ordnen die Behandlung an, die für sie nötig ist. Ihnen unterstehen Assistenten, die über die Zubereitung der Arzneien u. die Einhaltung der Diät wachen. Es ist ein großes Gebäude mit Einzelsälen, Zimmern u. allem Komfort der königlichen Bauten. Das Wasser wird vom Tigris hineingeleitet'. – Nur sehr langsam traten arabische Ärzte an die Stelle der ostsyr. Christen. Nach Hau 112_{45} betrug das Verhältnis im 9. Jh. 130 Christen, drei Sabier (o. Bd. 13, 643f), drei Juden, fünf Muslime. Im 10. Jh. war das Verhältnis ausgeglichen: 29 Christen, 30 Muslime. Erst im 11. Jh. hatten die Muslime die Christen zurückgedrängt. Der berühmte Arzt u. Gelehrte al-Rāzī (gest. 932), vor seiner Berufung nach

Bagdad Leiter des K. in Raiy nahe dem heutigen Teheran, schrieb ein Buch über die K. (Kitāb fī ṣifat al-bimāristān). Die großen K. in Damaskus (al-Nūrī, 12. Jh.), Kairo (al-Manṣūr iJ. 1284) u. anderswo sind rein islamische Gründungen.

b. Rechtsstellung der Krankenhäuser in Persien. Das röm. Kirchenrecht (bes. Cod. Iust. 1, 3), das die in den älteren Ostgemeinden geltenden einheimischen Rechte abgelöst hatte (E. Sachau, Zur Ausbreitung des Christentums in Asien: AbhBerlin 1919 nr. 1, 79), galt für die kirchlichen Anstalten in Persien ebenso wie im von Ostrom beherrschten Syrien. Schon Bischof Šābhōrbarāz v. Bet Garmaï hat, als er vor Mitte 5. Jh. das früheste in Persien bezeugte Xenodocheion aus der Erbschaft seiner reichen Familie erbaute, die üblichen Verfügungen angeordnet: ‚Er schenkte dem Hause einen bestimmten Besitz zum Lohn für die darin befindlichen Ärzte u. zur Bestreitung der für die Patienten dienenden Dinge‘ (Historia Karkae de Beth Selok [BHO 705]: G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer [1880] 50; J. M. Fiey: AnalBoll 82 [1964] 211). Die Oberaufsicht über alle K. oblag dem Bischof; das Verbot von Veräußerung oder Tausch wurde nur gelockert, wenn es der Anstalt Gewinn brachte (Selb 134f. 153/7). Ärzte waren auch im Perserreich von Steuern befreit (E. Sachau, Syr. Rechtsbücher [1907/14] 1, 142). Der Katholikos hing ab vom Vertrauen des ihn ernennenden Königs, u. es blieb ihm die Regelung des K.wesens überlassen. Jedoch traf die Kirche Vorkehrungen, um das Vermögen in Zeiten latenter Verfolgung staatlichen Zugriffen zu entziehen. Statt der Gemeinde ließ man Einzelpersonen als Erwerber erscheinen, die als Treuhänder fungierten. Zur Sicherung wurde die Urkunde im Kirchenarchiv hinterlegt (Selb 153f). In gesicherten Zeiten wählte man die Selbstträgerschaft: Cn. 6 der Synode des J. 585/86 bestimmt: ‚Von nun an sollen alle Besitzungen für heilige Häuser in deren Namen gekauft werden‘ (ebd. 155). Die Verwaltung der Güter besorgte der vom Stifter bestimmte Oikonomos, überwacht vom Ortsbischof (Sachau, Rechtsbücher aO. 3, 177; Selb 156). In der Araberzeit widmeten sich weiterhin christliche Klöster der Krankenpflege u. entstanden bischöfliche K. Der mächtige Katholikos Timotheos I (780/823) schreibt ep. 44 (R. J. Bidawid, Les lettres du patriarche nestorien Timothée I = StudTest 187 [Città del Vat. 1956] 35), er habe 20 000 Zuze ausgegeben für den Bau eines K. in Bagdad, wohin er von Seleukeia-Ktesiphon übergesiedelt war. Für fromme Stiftungen der Kalifen u. reichen Muslime galt das islamische Recht des Waqf. Es übernahm weitgehend das Vorbild des christl. Stiftungsrechts (W. Heffening, Art. Waḳf: HdWb. des Islam [Leiden 1976] 787/93 = Enzyklopaedie des Islam 4 [1934] 1187/94). Der vom Stifter benannte Mutawallī vertrat die Stelle des Oikonomos, die Rechtsaufsicht übte der Qādī statt des Bischofs. Auch im arab. Bimaristan war es üblich, Kranke ohne Unterschied des Glaubens unentgeltlich zu behandeln (Meyerhof 424f).

c. Krankenhaus u. Asienmission. Schon iJ. 497 nahm Großkönig Qawad, als er vor einem Aufstand nach Turkestan zu den Hephthaliten floh, christliche Ärzte mit (A. R. Vine, The Nestorian churches [London 1937] 62), die auch als Glaubenslehrer blieben. In den folgenden Jhh. zogen immer mehr Ostsyrer, oft Missionar u. Arzt in einer Person, von Persien zu den innerasiat. Turkvölkern u. Mongolen (Schwaigert aO. [o. Sp. 908] 175). Ihre Kunst war dort hochwillkommen, sie trug zum Erfolg bei im Wettstreit mit den missionierenden Manichäern u. Buddhisten. Um sich der Treue ihrer Leibärzte zu versichern, heirateten Khagane, wie schon persische Könige u. später die Kalifen, deren Töchter; die getauften Söhne konnten zur Regierung gelangen. Höchsten Missionseifer entfaltete bes. Timotheos I (s. oben). Die theologische Ausbildung seiner Sendboten im Kloster Bet Abe wurde durch die medizinische in Gondišapur u. Bagdad ergänzt. Sichere Zeugnisse über K. fehlen. Mobile Bimaristane, wie sie ähnlich den in Gestalt von Jurten bei den Nomaden bezeugten Kirchen denkbar sind, hinterlassen keine Spuren, Gebäudereste in den Städten sind nicht als K. deutbar. Einen Hinweis geben die Amtstitel Oikonomos u. Wohltätigkeitsvorsteher auf Grabsteinen am Issyk-kul (D. Chwolson, Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie: Mém. de l'Acad. imp. des sc. de St-Petersbourg Sér. 7, 37, 8 [1890] 7f nr. 9; 42 nr. 230). Unter den Gaben, die in der Dreikönigsgeschichte eines Turfan-Textes dem Christkind überreicht werden, weist die als Arznei gedeutete Myrrhe voraus auf den Archiater Christus (H. J. Klimkeit, Christentum u. Buddhismus in der innerasiat. Religi-

onsbewegung: ZsRelGeistesgesch 33 [1981] 216f). Das den Dienst im K. bestimmende Leitbild hat also Geltung unter den Christen im Uigurenreich des 9./12. Jh. *China erreichten die ostsyr. Christen unter der T'ang-Dynastie im 7. Jh. (s. o. Bd. 1, 1096/8). Die Quellen erwähnen zwar ostsyrische Ärzte, schweigen jedoch über K. Auch in der Kaiserstadt Chang'an, dem damaligen Zentrum des Verkehrs mit dem Westen, ist kein K. nachzuweisen. Vorchristliche ‚öffentliche Krankenanstalten' (Diepgen 58) sind unbeweisbar. Die Pharmaziestationen (yaoju) der T'ang-Zeit erinnern eher an buddhistische Tradition (s. o. Sp. 887f). Wenn Diepgen (52, vgl. 171) mit Bezug auf die Rezeption chinesischer Medizin in Japan ohne Quellenangabe erklärt, ‚aA. des 8. Jh. gibt es sowohl in der Residenz wie in den Provinzen des Landes Medizinschulen, die ganz vom Geiste des Chinesentums getragen sind', darf das nicht zur Hypothese ostsyrisch-christl. K. in China verleiten. Die ‚Spitäler der Felder des Mitleids' (beitian yangbingfang), die Ähnliches leisteten wie die Xenodochien u. wie sie aus den Erträgen von Klostergütern unterhalten wurden, treten als buddhistische Anstalten auf. Ein Einfluss von christlicher Seite ist nicht erkennbar.

H. Bacht, Das Vermächtnis des Ursprungs 2 = Stud. zur Theol. des geistl. Lebens 8 (1983). – J. Bloch, Les inscriptions d'Aśoka = Collection É. Senart 8 (Paris 1950). – R. Cagnat, Art. Valetudinarium: DarS 5 (1919) 625. – Comité d'histoire du Service de Santé (Hrsg.), Histoire de la médecine aux armées 1 (Paris 1982). – D. J. Constantelos, Byz. philanthropy and social welfare (New Brunswick 1968). – R. W. Davies, The Roman military medical service: Saalburg Jb. 27 (1970) 84/104. – P. Diepgen, Gesch. der Medizin 1 (1949). – F. Dölger, Streiflichter aus der sanitären u. hygienischen Kultur im byz. Reiche: Münch. Med. Wochenschr. 77 (1930) 810f. – D. M. Dunlop, Art. Bimaristan: Enc. of Islam² 1 (1960) 1222/6. – C. Elgood, A medical history of Persia and the eastern Caliphate (Cambridge 1951). – H. Eschebach, Die Arzthäuser in Pompeji: Antike Welt 15 Sondernr. (1984). – A.-J. Festugière, Les moines d'Orient 3, 1/3 (Paris 1961/63). – G. E. Gask / J. Todd, The origin of hospitals: Science, medicine and history, Festschr. C. Singer 1 (Oxford 1953) 122/30. – R. Goldhahn, K. in Hellas u. Rom: Umschau 44 (1940) 326/9. – G. Harig, Zum Problem ‚K.' in der Antike: Klio 53 (1971) 179/95; Zur Rolle der Kirche u. des Staates bei der Entwicklung der Krankenpflege im byz. MA: Helikon 13/14 (1973/74) 268/92. – A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengesch. = TU 8, 4b (1892). – F. Hau, Gondeschapur. Eine Medizinschule aus dem 6. Jh.: Gesnerus 36 (1979) 98/115. – O. Hiltbrunner, Art. Herberge: o. Bd. 14, 602/26; Die ältesten K.: Hippokrates 39 (1968) 501/6. – R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byz. 1, 3² (Paris 1969) 557/67. – D. Jetter, Grundzüge der Hospitalgesch. = Grundzüge 22 (1973). – A. Issa Bey, Histoire des bimaristans (hôpitaux) à l'époque islamique (Le Caire 1928). – E. Kislinger, Der Pantokrator-Xenon. Ein trügerisches Ideal?: JbÖsterrByz 37 (1987) 173/9. – H. Leclercq, Art. Hôpitaux, Hospices, Hôtelleries: DACL 6, 2, 2748/70. – U. Lindgren, Frühformen abendländischer Hospitäler im Lichte einiger Bedingungen ihrer Entstehung = Historia Hospitalium 12 (1977). – G. Lorenz, Antike Krankenbehandlung (1990). – Th. Meyer-Steineg, Kranken-Anstalten im griech.-röm. Altertum = Jenaer med.-hist. Beitr. 3 (1912). – M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad: SbBerlin 1930, 389/429. – T. S. Miller, The birth of the hospital in the Byz. empire (Baltimore 1985). – A. Pazzini, I santi nella storia della medicina (Roma 1937) 441/99. 530f. – H. v. Petrikovits, Die Innenbauten röm. Legionslager während der Prinzipatszeit = AbhDüsseldorf 56 (1975). – M. E. Pfeffer, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griech. u. röm. Antike = Versicherungsforschung 5 (1969). – A. Philipsborn, Der Fortschritt in der Entwicklung des byz. K.wesens: ByzZs 54 (1961) 338/65; Les premiers hôpitaux au MÂ (Orient et Occident): NouvClio 5 (1954) 137/63. – H. H. Schöffler, Die Akademie von Gondišapur. Aristoteles auf dem Wege in den Orient = Logoi 5 (1979). – R. Schultze, Die röm. Legionslazarette in Vetera u. anderen Legionslagern: BonnJbb 139 (1934) 54/63 u. Taf. 1/5. – W. Selb, Oriental. Kirchenrecht 1. Die Gesch. des Kirchenrechts der Nestorianer = SbWien 388 (Wien 1981). – F. Sezgin, Gesch. des arab. Schrifttums 3. Medizin / Pharmazie / Zoologie / Tierheilkunde bis ca. 430 (Leiden 1970). – J. D. Thompson / G. Goldin, The hospital. A social and architectural history (New Haven 1975). – M. Ullmann, Die Medizin im Islam = HdbOrientalist 1 ErgBd. 6, 1 (Leiden 1970). – R. Volk, Gesundheitswesen u. Wohltätigkeit im Spiegel der byz. Klostertypika = Misc. Byz. Monac. 28 (1983). – M. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 179/265. – R. A. Watermann, Mensch u. Medizin zwischen Macht u. Militär in der röm. Kaiserzeit (1980). – J. C. Wilmanns, Der Sanitätsdienst im röm. Reich (1995).

Otto Hiltbrunner.

Krankenheilung s. Arzt: o. Bd. 1, 720/4; Asklepios: ebd. 795/9; Heilgötter (Heilheroen): o. Bd. 13, 1190/232; Heilkunde: o. Bd. 14, 223/49; Heilmittel: ebd. 249/74; Inkubation: o. Bd. 18, 179/265; Krankenöl: u. Sp. 915/65; Krankheit: ebd. 966/1006; Volksmedizin.

Krankenöl.

A. Nichtchristlich. I. Heidnisch. *Öl war in der Antike von universaler Bedeutung. In reiner oder in Salbenform sowie als Trank wurde es, häufig versetzt mit Kräutern u. Essenzen, Göttern dargebracht (Libation; Einreiben von *Götterbildern mit Öl u.a.) u. fand im Vorfeld religiöser Riten, kultischer Prozessionen u. bei *Wunder-Heilungen Verwendung. Für die Anwendung von Öl bei *Krankheit gilt, dass religiöse u. säkulare Heilungen nebeneinander, aber auch komplementär begegnen (V. Nutton, Art. Medizin IV. Klassische Antike: NPauly 7 [1999] 1110). Nicht nur Menschen wurden gesalbt, sondern zB. auch heilige Steine u. Altäre. Pflanzliche Öle verschiedener Herkunft (Sesam, Mandel, *Lorbeerblätter, Nüsse, Zeder), in der Levante vor allem Olivenöl, sowie tierische Fette (von Rind, Schaf, Fisch, Geflügel), denen Duft- (Rose, Narde u.a.) u. Heilstoffe beigesetzt werden konnten, dienten verbreitet als Mittel der Körperpflege (u.a. Schutz gegen trockene Haut) u. Kosmetik, wurden als Nahrungsmittel verwendet u. sehr häufig zu medizinischen Zwecken eingesetzt (J. Renger, Art. Speiseöle I. Alter Orient u. Ägypten: ebd. 11 [2001] 803; H. Schneider, Art. Speiseöle II. Klassische Antike: ebd. 12, 2 [2002] 1118/22). Medizinische Salbe oder Öl nannte man χρίσμα, das Salben bezeichnete man mit χρίειν u. ἀλείφειν (Belege für das einflussreiche Corpus Hippocraticum bei Goltz 212_{744f}, die einen Bedeutungsunterschied nicht feststellen kann). Schwierig war die Beschaffung qualitätsvoller u. unverfälschter Rohstoffe für die Arzneimittelherstellung. Generell galt das Einreiben des Körpers mit Olivenöl als gesund. Allerdings verwendete die babyl. Heilkunde in der Regel reines Öl nicht als Arznei (ebd. 66). Früchte u. Blätter des Olivenbaums, aber auch das Olivenöl wurden für die Behandlung von Geschwüren (Hippocr. ulc. 20, 424), die Wundbehandlung (zur Verhinderung des Austrocknens von Wunden; Il. 4, 217f: auf die Wunde wird ‚lindernde Salbe' aufgelegt; ebd. 11, 514f wird die Wunde ‚mit lindernder Salbe' versorgt; vgl. Jes. 1, 6: ‚frische Wunden ..., nicht mit Öl gelindert'; Lc. 10, 34: Wundpflege mit Öl u. Wein; vgl. aber Hippocr. ulc. 2, 404), gegen Erkrankungen im Mund- u. Magenbereich, bei gynäkologischen Erkrankungen (Soran. gyn. 3, 28) u. ä. eingesetzt (A. S. Pease, Art. Ölbaum: PW 17, 2 [1937] 2013f). Aufgrund ihrer Wärmewirkung wurden Ölsalbungen nach Rufus v. Ephesus bei *Epilepsie eingesetzt (‚Krankenjournale' 14, 4f, 16, 6/11; Kollmann 319). Verwendung fanden auch warme Ölbäder, mit denen nach der Vorstellung der antiken Humoralpathologie (G. Jüttner, Art. Heilmittel: o. Bd. 14, 257f; K. Bergdolt / G. Keil, Art. Humoralpathologie: LexMA 5 [1991] 211/3) krankhafte Störungen des Gleichgewichts der Körpersäfte behandelt werden konnten. Die kalt u. steif gewordenen Schleim- u. Gallekonzentrationen, die man als Krankheitsursache ansah, sollten unter dem Einfluss des

warmen Öls schmelzen (G. Lorenz, Antike Krankenbehandlung in historisch-vergleichender Sicht [1990] 307). Verbreitet waren mit weiteren Substanzen versetzte Einreibungen mit Öl u. Wein, so bei Husten u. Gelenkerkrankungen (Plin. n. h. 25, 49) u. bei Schlangenbiss (ebd. 55). Von der Verwendung von Öl mit Dill oder Wurzeln aller Art gegen Kopfschmerzen sprechen der Heilbericht des Apelas aus Mylasa (Kötting 25) u. Plin. n. h. 25, 84 (vgl. auch ebd. 89). Öl, in dem man die Eingeweide von *Fröschen (ranae) abgekocht hatte, sollte bei gichtigen Füßen u. Gelenkkrankheiten helfen, zu *Asche verbrannte Meeres- u. Fluss-*Krebse in Öl gegen Frostbeulen (ebd. 36). Gegen *Fieber rieb man u. a. mit Öl ein, in dem man die Eingeweide von Fröschen abgekocht oder Flusskrebse zerrieben hatte (ebd. 38). Mit einem solchen heilte man auch Brandwunden (ebd. 40). Mit Öl vermengtes Bibergeil half gegen Zittern (ebd.; H. Herter: o. Bd. 2, 229f), in Öl zerriebenes Ysop gegen Läuse u. Kopfjucken (Plin. n. h. 25, 87). Die unterschiedlichsten Verabreichungen von Öl als innerem u. äußerem Heilmittel waren im medizinischen Bereich gebräuchlich. In Öl zerriebene Substanzen, die ins Ohr eingeflößt wurden, sollten gegen Zahnschmerzen helfen (ebd. 32, 13). Öl wurde mit *Honig, *Wasser u. einem Drüsensekret des *Bibers (castoreum) Epileptikern als Einlauf verabreicht (ebd. 37). Mit Öl u. Wein vermengte Asche des Rückenschilds der Meeresschildkröte half bei Rissen u. Geschwüren an den Füßen (ebd. 34). Zahlreiche *Heilmittel, die mit Öl (ἔλαιον oder μύρον) hergestellt wurden, finden sich in der Materia medica des Dioskurides (1, 30/76 Milhescu [Iaşi 1938]), die als meist konsultierte antike Pharmakopöe gilt. Neben *Wein, *Wasser, *Milch u. a. diente Öl als Trägerstoff für Arzneien u. zur Herstellung von Salben. Zusammen mit Wein, aber auch mit Bier, *Essig u. a. (Goltz 66) wurde es als Emulsion genommen (Hippocr. aff. 42, 252). Verwendet wurden auch Substanzen, die man zuvor in Öl gekocht hatte. So vertrieb man mit der in Öl gekochten Leber des Stechrochens Juckreiz u. Krätze (Plin. n. h. 32, 40). Mit der in Öl abgekochten Wurzel der Nieswurz (*Elleborus) bekämpfte man Kopfgrind (n. h. 25, 84). Bei einer Lungenentzündung rieb man den Brustkorb mit Öl u. Natron oder Salzen ein (Aret. cur. morb. ac. 2, 1). Warme Umschläge mit Öl halfen gegen Rippenfellentzündung (Galen. loc. aff. 5 [8, 366 Kuhn]). Auch verwendete man Kompressen mit Wein u. Öl (vgl. Hippocr. fract. 29, wo dieses für den Winter empfohlen wird; aff. 42). Man sprach dem Öl heilende, aber auch reinigende Kraft, etwa im Umfeld der Sexualität (vgl. Bowie 28), zu. Noch den Toten konnten Salbflaschen mit ins *Grab gelegt werden (Paszthory 59f).

II. Jüdisch. a. Altes Testament. Im AT begegnen vielfältige Verwendungsmöglichkeiten unterschiedlicher Öle, die von medizinischen *Salbungen bis zur religiös-rituellen Verwendung reichen (vgl. u.a. Gen. 28, 18; 35, 14; Lev. 2, 1f; 14, 15/8; Dtn. 28, 40; 33, 24; 1 Sam. 16, 13; 2 Sam. 14, 2; 2 Reg. 9, 6; Judt. 16, 7; Ps. 23, 5; 45, 8; 92, 11; Sir. 39, 26; Hes. 16, 9; Dan. 13, 17; Mich. 6, 15). Dem Öl wird reinigende Kraft zugesprochen. Es steigert die Macht u. wirkt apotropäisch. Es heilt u. pflegt den Körper. Zum Zeichen der Verleihung des *Geistes Gottes werden König, *Hoherpriester u. Prophet gesalbt. Der Ölbaum dient durch sein Fett Gott u. den Menschen (Iudc. 9, 9). Das Ausbleiben der Olivenernte gilt als Strafe Gottes (Dtn. 28, 40). Vor diesem Hintergrund erhält auch das K. seine Bedeutung. Die Ölsalbung ist ein Sinnbild für Leben u. Kraft. Jes. 1, 6 kennt die Linderung von Schmerzen durch die Salbung mit Öl. Lev. 14, 15/8 beschreibt, wie ein für rein erklärter Aussätziger durch einen Priester mit dem zuvor als Schuldopfer dargebrachten Öl am rechten Ohrläppchen, am Daumen der rechten Hand, an der großen Zehe des rechten Fußes u. auf dem Kopf gesalbt wird. Diese Riten werden als Entsühnung des Aussätzigen vor dem Herrn interpretiert (*Aussatz).

b. Judentum. Wie die antike Umwelt kannte auch das damalige Judentum vielfältige Anwendungen von Öl, welches auch, aber nicht allein zu Heilzwecken gebraucht wurde (vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr [1970] 216f). Neben Olivenöl wurden zahlreiche andere tierische, pflanzliche u. mineralische Öle u. Fette verwendet, so u.a. Sesam-, Nuss-, Rettich-, Teer- u. Fischöl (vgl. die ersten beiden Mischnaot des zweiten Kapitels von Šabbat 2; EncJud 12 [Jerus. 1972] 1351). Pharmakologische Bezüge stellt für die Ölsalbung bŠabbat 8, 1 her (Öl für Gliedersalbung). Bei Schmerzen in der Hüfte ist auch am Sabbat die Salbung mit Öl gestattet (ebd. 14, 4). Öl u. Wein wur-

den vermischt, um damit u. a. Hautausschläge oder Leibschmerzen zu behandeln (Tos. Demaj 1, 24 [46]; jBerakot 1, 2, 3 [3a]; Tos. Šabbat 3, 7 [114]; bŠabbat 19, 2). Mit Öl wurden Wunden ebenso behandelt wie Kopfschmerzen oder Ausschlag. Man rieb das Öl unmittelbar auf den Körper oder bereitete mit Werg oder Lappen einen Umschlag oder Verband (Tos. Terumot 9, 13f [42]). *Herodes d. Gr., der an Schmerzen im Darm u. äußeren Entzündungen litt, wurde auf ärztlichen Rat in warmem Öl gebadet (Joseph. ant. Iud. 17, 6, 5; b. Iud. 1, 33, 5 ohne Heilungserfolg). – Neben der medizinischen Verwendung von Öl gab es auch Formen einer rituellen Krankenölung: ‚Wer den Geheimspruch (scil. die Besprechungsformel) flüstert, tut Öl auf seinen (des Kranken) Kopf, u. dann flüstert er den Geheimspruch, nur darf er es (das Öl) nicht in die Hand u. nicht in ein Gefäß tun‘ (jMa'aśer Šeni 2, 1, 9 [53b]; Strack / Billerb. 1, 429). Von einem Juden, der durch *Judenchristen verzaubert worden war u. durch eine Ölsalbung geheilt wurde, berichtet Midr. Koh. 1, 8 (9a). Offensichtlich besitzt die Ölsalbung hier exorzistische Kraft. Von einem begleitenden Gebet oder einer Salbformel ist nicht die Rede (Strack / Billerb. 3, 759). Öl galt auch als wirksam gegen Dämonen (Test. Sal. 18, 34; Ḥarba de-Moše A 3, 14. 21. 41 [Cod. Hebr. Gaster 178: M. Gaster, Studies and texts in folklore, magic, mediaeval romance, Hebrew apocrypha and Samaritan archaeology (New York 1971) 3, 81f; engl. Übers. ebd. 1, 320/2]). Nach dem Sefer ha-Razim 2, 94/102 (Endredaktion 3./4. Jh.; ed. M. Margalioth [Jerus. 1966] 86f; vgl. Kollmann 167) wird bei einem mit Lähmungen verbundenen Schlaganfall der Kranke u. a. mit Öl übergossen. Dies ist mit Rauchopfern u. der Verwendung von *Amuletten verbunden. Die Heilungsrezepte des Ḥarba de-Moše 613f. 622 (Endredaktion vermutlich 4. Jh.; P. Schäfer [Hrsg.], Übersetzung der Hekhalot-Literatur 4 [1991] 14/7) ‚sind in der Mehrzahl pharmakologisch-magisch ausgerichtet, indem die Verabreichung pflanzlicher Heilmittel, allen voran Öl, mit der Rezitation magischer Worte u. zuweilen auch mit der Verwendung von Amuletten verquickt wird‘ (Kollmann 168). Im Hintergrund solcher Praktiken mag neben der verbreiteten medizinischen Hochschätzung des Öls die Vorstellung eines Lebensöls gestanden haben, das vom Lebensbaum im Paradies stamme u. dem greisen Adam gegen seine Todesschmerzen geholfen habe (Vit. Adae 36. 40 [J. H. Charlesworth, The OT Pseudepigrapha 2 (London 1985) 272. 274]). Nach Apc. Moys. 9. 13 (ebd. 273. 275) hatte dieses Öl eschatologische Qualität, denn erst die Auferweckten konnten es wieder verwenden. Das Öl, so Hen. slav. 8, 3, 5, hatte Bedeutung für das eschatologische Heil. Es sollte vor dem Tod bewahren u. das Leben erhalten (vgl. ebd. 22, 8f die Entkleidung des *Henoch von irdischen Gewändern, seine Salbung u. anschließende vestitio in die Gewänder der Herrlichkeit).

B. Christlich. I. Neues Testament. Nur wenige Passagen des NT sprechen von der Verwendung von Öl zur Heilung von Kranken. Sie weisen dem Öl zudem sehr unterschiedliche Bedeutung zu.

a. Evangelien. 1. Mc. 6, 13. Hier wird eine Krankensalbung im Zusammenhang der Aussendung der Jünger genannt: ‚sie ... salbten viele Kranke mit Öl u. heilten‘. Salbung u. Heilung stehen im Kontext der Verkündigung der Jünger, so dass das Öl mehr als medizinisches Heilmittel ist, nämlich Zeichen der heilenden Macht (ἐξουσία) Gottes am Kranken (F. Kudlien, Art. Heilkunde: o. Bd. 14, 243). Nach Kollmann 319 sind die Krankenheilungen der Wortverkündigung als Begleiterscheinung untergeordnet. Von einem besonderen Auftrag Jesu wird nicht gesprochen. Vermutlich steht hinter der Passage ein dem Evangelisten geläufiger Gemeindebrauch. Die Salbung ist Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft u. wird in ‚Namen‘ u. Kraft Christi vollzogen (vgl. Mc. 16, 17f). Durch sie wird ‚das Werk des Arztes Christus‘ fortgesetzt (Lengeling 201; zum *Christusepitheton Arzt Kudlien aO. 242f u. u. Sp. 997f [mit Lit.]). Die Kranken erfahren körperliche Heilung. Fürbitte (*Gebet II) u. von Gott verliehenes Heilen werden als Einheit gesehen. Das Öl selbst wird nicht näher bestimmt, vermutlich handelt es sich um Olivenöl. Von Jesus selbst wird im NT nie berichtet, er habe Kranke zur Heilung mit Öl gesalbt.

2. Lc. 10, 25/37. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lc. 10, 25/37) dient das Öl zur Heilung des Verletzten (v. 34: ‚er ging zu ihm, goss Öl u. Wein [ἔλαιον καὶ οἶνον] auf seine Wunden u. verband sie ihm‘) u. hat medizinische Bedeutung. Es ist Bestandteil der Ersten Hilfe. Öl, hier noch vor dem zur Des-

infektion verwendeten Wein genannt, wird in die Wunden gegossen. Die Perikope gibt allgemein geübten Brauch der Antike wieder.

b. Jakobusbrief. Der von einem Unbekannten geschriebene Brief belegt für die 2. H. des 1. Jh. die christl. Salbung von Kranken mit Öl in Verbindung mit *Gebet: ‚Ist einer unter euch krank, dann rufe er die Ältesten (πρεσβυτέρους) der Gemeinde, u. sie sollen Gebete über ihn sprechen u. ihn mit Öl salben im Namen des Herrn, u. das Gebet des Glaubens wird den Kranken retten (σώσει) u. der Herr wird ihn aufrichten (ἐγερεῖ): u. wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben werden' (Jac. 5, 14f). Diese Form der Ölsalbung wird hier weniger angewiesen (Mußner 220) denn als üblicher Brauch vorausgesetzt (I. Broer, Art. ἔλαιον: ExegWbNT 1 [1992] 1036). Die Ölsalbung erfolgt ἐν τῷ ὀνόματι (τοῦ) κυρίου, d.h. wohl unter Anrufung des Namens Jesu Christi als *Kyrios (*Gottesnamen). Sie wird nicht natürlich-medizinisch verstanden, sondern besitzt übernatürliche Kraft. Es geht um symbolisches Handeln, das Zeichen der angebrochenen Gottesherrschaft ist. Im Hintergrund können exorzistische Praktiken stehen (W. Brunotte, Art. ἔλαιον: TheolBegrLexNT 2, 2 [1972] 1054; Brennecke 39). Die griech. Formel, vergleichbar dem hebr. be-šem JHWH (Nennen des Namens u. Handeln in Gottes Auftrag; Mußner 220), deutet auf ein Handeln hin, das im Auftrag, mehr aber noch in der Kraft Christi geschieht (vergleichbar Mc. 9, 38f; Act. 3, 6. 16; 4, 7. 10; 9, 34). Die Salbung wird von den πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας vorgenommen, also von Mitgliedern der Leitung jener Gemeinde, zu der der Kranke gehört. Sie handeln als Amtspersonen, nicht als professionelle Ärzte oder zur Heilung befähigte Charismatiker (so 1 Cor. 12, 9. 28. 30). Die Salbung steht im Zusammenhang eines Gebets, dem hier das größere Gewicht zukommt. Es ist Fürbitte, die für den Kranken bei Gott eingelegt wird (zur Heilkraft des Gebetes für Kranke im AT u. Judentum s. Sp. 852. 854. 982f). Ob die Ölsalbung dem Gebet vorausgeht oder dieses begleitet, bleibt offen (Kollmann 346_{23}). Keinesfalls handelt es sich um eine Segnung des Öls, die erst später belegt ist (s.u. Sp. 934). Das Gebet weist die Ölsalbung als ein Handeln ‚im Namen Jesu' aus, ist aber auch andernorts Bestandteil von Heilung u. Auferweckung (vgl. 1 Reg. 17, 21; Joh. 11, 41f; bBerakot 34b). Die Salbung wird einem kranken Gemeindeglied, nicht einem *Heiden, zuteil. Die Bezeichnung κάμνω meint nicht einen Sterbenden u. weist auch nicht zwingend auf einen Schwerkranken hin, sondern allgemeiner auf jemanden, der an einer Krankheit leidet, an sein Haus gebunden ist u. die Ältesten zu sich rufen muss (Kollmann 346_{24} mit Artemid. onir. 4, 22 u. Herodt. 2, 111; 1, 197: der allgemein Kranke im Gegensatz zum Gesunden). Gemeint ist ‚das physische Kranksein' (F. Schnider, Der Jakobusbrief = RegensbNT 8 [1987] 133), nicht nur eine Schwäche. Als Wirkung von Salbung u. Gebet werden Rettung, Aufrichtung und, bedingungsweise formuliert, Sündenvergebung genannt. Diese Wirkungen werden als Klimax aufgelistet. Die futurischen Formulierungen sind im Kontext logisch u. zumindest nicht primär eschatologisch zu verstehen. Der ganze Mensch mit Leib u. Seele ist gemeint. Einem magischen Verständnis der Ölsalbung wird durch ihre Verbindung mit dem Gebet u. durch die ekklesiologische Einbindung entgegengetreten. Die Beschaffenheit des Öls wird nicht erläutert, die Verwendung von Olivenöl liegt nahe. Kollmann 347 sieht im Tun der Presbyter ‚ein Zusammenspiel von pharmakologischen Praktiken, Gebetsriten u. vermutlich Dämonenbeschwörungen beim Namen Jesu'. Er vermutet eine pharmakologisch-magische Ausbildung bestimmter Amtspersonen u. einen ‚Ärztestand' in der christl. Gemeinde, was durch Polyc. Smyrn. ep. 6, 1 (die Presbyter sollen alle Kranken besuchen; *Krankenfürsorge) u. Orig. c. Cels 6, 40 (nach *Celsus besaßen christliche Presbyter magische Texte zur Dämonenaustreibung) bestätigt werde (vgl. aber Kudlien aO. 242f). – M. Dibelius, Der Brief des Jakobus = Meyers-Komm 15^{10} (1959) 232/5; Ch. Burchard, Der Jakobusbrief = HdbNT 15, 1 (2000) 204/11; u. Sp. 992 mit weiterer Lit.

II. Alte Kirche. Offenbar wurde Jac. 5, 14f zunächst wenig beachtet. Die Vermutung, ein Beispiel aus der Zeit um 80 nC. für die Krankensalbung nach Jac. 5, 14f sei durch die Inschrift einer Silberlamelle in jüdisch-palästinischer Schrift belegt (E. Testa, L',Huile de la Foi' [Jérusalem 1967]), ist widerlegt worden (J. T. Milik, Une amulette judéo-araméenne: Biblica 48 [1967] 450f; J. Starcky: RevBibl 75 [1968] 278/80). Orig. in Lev. hom. 2, 4 (GCS Orig. 6, 296f mit Einfügung der

*Handauflegung in das Jac.-Zitat; C. Vogel: o. Bd. 13, 488f) u. Joh. Chrys. sac. 3, 6 (SC 272, 154) bringen die NT-Stelle mit der Sündenvergebung durch Kirchen-*Buße in Verbindung (zur Rezeption des Jac.-Briefes in der frühen Kirche, bes. in Alexandrien, Kilmartin 337_{20}). – Dölger, Rez. 552 vermutete in Jac. 5, 14f ‚zwei Sakramente' grundgelegt: Sündennachlass u. Krankenheilung im Namen Jesu, u. erwog ebd. 553, ‚ob unser heutiges Ölungsritual nicht eine Vereinigung der ehemals getrennten Kranken- u. Pönitentensalbung ist' (s. aber u. Sp. 947). – Anderseits tritt in der alten Kirchengeschichte die Verwendung von Öl zur Heilung bzw. Abwehr von Krankheiten u. Unheil in großem Umfang auf. Dabei trägt die moderne theologische Unterscheidung zwischen Sakrament u. Sakramentale bzw. kirchlicher u. privater Krankenölung für die Spätantike nicht (Dölger, Rez. 554). Zu unterscheiden ist vielmehr einerseits das Öl als natürlich-kreatürliches *Heilmittel sowie anderseits das Öl als Träger übernatürlicher Heilkraft, die sich für spätantike Christen entweder durch Übertragung der Segenskraft heiliger Personen (zB. verstorbener oder lebender Heiliger), Orte u. Dinge auf das Öl ergibt oder aber die Mitwirkung des kirchlichen Amtes zur Voraussetzung hat. Die Einbeziehung des Übernatürlichen in Herstellung u. Anwendung des K.s kann vielfältig verdeutlicht werden, besonders durch Kreuzzeichen, Handauflegung, Gebete, Beschwörungs- u. Salbformeln. Frühe Segensgebete für das K. (s.u. Sp. 934/58) lassen Entstehung u. Entwicklung einer betont christlich-kirchlichen Krankenölung erkennen. Die Anwendung auch des kirchenamtlich bereiteten K.s erfolgt in der Spätantike nicht selten privat, nämlich durch den Kranken selbst oder seine Angehörigen in ihren Wohngebäuden (s.u. Sp. 935. 943 u. ö.). Daneben existierten weitere Formen, um Öl mit Heilkraft zu erhalten. So begegnet man Zeugnissen für Gewinnung solchen Öls an Märtyrergräbern u. aus Reliquien, aus Lampen, die an heiliger Stätte brannten, usw. Diese Öle wurden u.a. in der christl. *Krankenfürsorge gebraucht u. nicht allein von kirchlichen Amtsträgern angewendet. Im Rahmen einer ‚religiösen Heilpraxis' wurde Öl von Christen ähnlich gegen Krankheiten eingesetzt, ‚wie man heute Medikamente in der Apotheke kauft' (Kötting 271). Bei ganz unterschiedlichen Leiden u. drohenden Gefahren ist in der Kirche Öl zur Abwendung von Krankheit u. Unheil verwendet worden. Die Wirkungen des Öls werden sehr verschieden beschrieben. Die Art u. Weise der Segnung des Öls kann im Einzelfall unbestimmt bleiben. Oft wird das Öl im Zusammenhang mit Heilungswundern genannt. Es kann allein die Salbung sein, die Besserung bewirkt; es werden aber auch wirksame begleitende Texte u. Handlungen genannt.

a. Eulogien- u. Reliquien-Öl. 1. Eulogien. Öl, das von Orten der Heilsgeschichte oder von Märtyrer- u. Heiligengräbern stammte, stand seit dem späten 4. Jh. in Ost u. West in so hohem Ansehen, dass von fast fabrikmäßiger Herstellung gesprochen worden ist (Lucius 304). Herstellung u. Verwendung beruhen auf der Vorstellung, dass nach dem Tode einer bedeutenden Persönlichkeit ihre Kraft (*δύναμις, *ἐνέργεια) (a) besonders in ihren *Reliquien gegenwärtig ist (Theodrt. affect. 8, 11 [SC 57, 314]) u. sich (b) auf andere Dinge, so Segensandenken (‚Eulogien'), übertragen lässt (Engemann, Eulogien 223). Zu diesem Zweck wurde mit den Reliquien neben *Wasser gerne Öl in Berührung gebracht (*Contactus). Man goss es auf die Gebeine oder in die Reliquienbehälter, fing es in Gefäßen oder saugte es mit Tüchern u. Schwämmen auf u. nahm es von den Gräbern zu naher oder ferner Anwendung mit (vgl. Paulin. Nol. carm. 21, 586/95 [CSEL 30, 177f]). Anscheinend nicht selten mit Duftstoffen angereichert, wurde solches Öl als Schutz- u. *Heilmittel verwendet (vgl. H. Delehaye, Saints et reliquiaires d'Apamée: AnalBoll 53 [1935] 237/44). Eine Anzahl spätantiker Marmor-Reliquiare mit Eingussu. Abflussöffnungen ist erhalten, so aus Apameia u. Ḥūarte in Syrien sowie Dora in Palaestina (B. Kötting, Art. Devotionalien: o. Bd. 3, 867f; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 927; Gessel 185/8; M.-T. Canivet: Syria 55 [1978] 153/62; C. Dauphin: LibAnnStudBiblFranc 49 [1999] 403f Taf. 3, 5). Die Artemios-Reliquien in Kpel waren in einem verschließbaren Reliquiar untergebracht, das zum Zweck der Salbung der Gebeine mit Schlüssel zu öffnen war (Mirac. Artem. 40 [V. S. Crisafulli / J. W. Nesbitt, The Miracles of St. Artemios (Leiden 1997) 208/10]). Im libyschen Menas-Heiligtum wurde unter dem Altar der Gruftkirche eine Mitte 5. Jh. angelegte Vorrichtung mit einem Alabastergefäß ergraben, dem man mit einem geeigneten In-

strument jeweils einige Tropfen mit Weihrauch versetzten Öls entnehmen konnte (Engemann, Eulogien 226 mit Abb. 1f u. Taf. 15cd; zu einem ähnlichen Verfahren beim Nikolauskult im neuzeitlichen Bari Gessel 194_{59}). Die bekannten Menas-Eulogien waren demnach weniger für Wasser als für Öl bestimmt (Engemann, Eulogien 225). Eine andere Methode, ἀπομύρισμα zu erlangen, bestand darin, die Reliquie in Flüssigkeiten, Öl, Wein oder Wasser, zu tauchen (B. Flusin, S. Anastase le Perse 1 [Paris 1992] 120_{14}; vgl. u. Sp. 926). Sie wurden dann getrunken u. zur Salbung genutzt, von Angehörigen oder einem Presbyter Kranken verabreicht (Mirac. Anastas. Pers. 1. 9. 10[bis]. 14 [1, 121. 137. 139. 145 Flusin]). – Unter dem Namen Ἀκολουθία γινομένη εἰς τὸ ἀπομυρίσαι λείψανα ist eine Liturgie erhalten, mit der am Grab eines Heiligen Heilwasser oder K. durch Kontakt mit Reliquien geweiht wurde (A. Jacob, L'Euchologe de Sainte-Marie du Patir et ses sources: Atti del Congr. Intern. su S. Nilo di Rossano [Rossano / Grottaferrata 1989] 99f). – Im Westen wurde u. a. heilkräftiges Öl des hl. Stephanus (Mirac. Stephan. 2, 2 [PL 41, 844]), des hl. Viktor (Ennod. ep. 8, 24 [CSEL 6, 216]) u. des hl. Petrus (ex beati Petri sepulcro: Vit. Bonit. 27 [MG Scr. rer. Mer. 5, 133]) angewandt. Bei Augustinus findet sich sogar das Beispiel der Salbung eines an Krankheit verstorbenen Knaben mit Öl des Märtyrers Stephanus durch einen Angehörigen, durch die er wieder zum Leben erwacht (civ. D. 22, 8 [CCL 45, 823]). In *Gallia besaß besondere Bedeutung durch Berührung der Ampullen mit dem Grab des *Martin v. Tours gesegnetes Öl (Greg. Tur. virt. Mart. 1, 2 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 138]). Nach *Gregor v. Tours wurde mit diesem Öl eine Frau von Stummheit geheilt, der Kräuter u. Besprechungen (ligamina herbarum atque incantationum verba) zuvor nicht geholfen hatten. Der Kranken wurde das Öl in den Mund gegossen (ebd. 4, 36 [208f]). Ein Presbyter Aridius aus Limoges kam häufig u. holte ampullam parvulam de oleo sancti sepulchri completam. Die besondere Kraft des Öls wird im Dialog des Aridius mit einer Frau deutlich, die ihn um seinen Segen über Öl bat. Er lehnte das mit Hinweis auf die eigene ‚parva virtus' ab u. mischte stattdessen Öl vom Martinsgrab in das Gefäß, worauf das Öl aufwallte (vgl. u. Sp. 926). Die Kraft des Märtyrers preisend, trug die Frau das Öl nach Hause (virt. Mart. 3, 24 [188f]). Ein mit Geschwüren Bedeckter (pusulis malis repletum) begab sich in eine Kirche, entkleidete sich vor dem Altar u. salbte sich selbst mit Öl de sancti Martini basilicam. Er fiel in Schlaf u. war, als er wieder aufwachte, von seinem Leiden geheilt (hist. Franc. 8, 15 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 382]; o. Bd. 18, 252).

2. Öl vom Kreuzesholz. Die den Reliquien des *Kreuzes Christi zuerkannte Kraft (Paulin. Nol. ep. 31, 6 [CSEL 29, 274]: crux in materia insensata vim vivam tenens; ebd. 32, 11 [287]) galt ebenfalls als übertragbar. Vielfach erscheint auf palästinischen Pilgerampullen die Umschrift ‚Öl vom Holz des Lebens ...' (J. Engemann, Palästinische frühchristl. Pilgerampullen: JbAC 45 [2002] 154. 157. 168f). Im 6. Jh. beschreibt der Pilger v. Piacenza (o. Bd. 19, 19/21) die Herstellung von Kreuz-Öl in *Jerusalem genauer: Verehrung des Kreuzes im Atrium der Grabeskirche, Herbeibringen von Öl in halbgefüllten Gefäßen, Berührung der Gefäßöffnungen mit dem Kreuzesholz, Aufwallen des Öls (PsAnton. Plac. itin. 20 [CCL 175, 139. 164]). Das Jerusalemer Öl empfing seine Kraft demnach durch Kontaktsegnung u. offenbarte die erfolgte Übertragung auf wunderbare Weise (vom Eintauchen der Kreuzreliquie in das Öl spricht die Hs. ‚P' der Spyridon-Vita: P. Van den Ven, La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte [Louvain 1953] 40 im App.). Für vergleichbares Aufwallen des Öls in Tours gibt Greg. Tur. glor. mart. 14 (MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 48) die Erklärung: Habentur enim et ibi reliquiae sanctae crucis. Kyrillos v. Skythopolis schreibt Mitte 6. Jh. in der Vita des Sabas vom ἔλαιον τοῦ ἁγίου / πανσέπτου Σταυροῦ. Im Vertrauen auf die ‚Kraft des Kreuzes' benutzt es Sabas in Form von Besprengung u. Ganzkörpersalbung (*Nacktheit) zur Dämonenvertreibung von Ort wie Mensch sowie zur Krankensalbung (vit. Sab. 27. 45. 63 [TU 49, 2, 110. 136. 164 Schwartz]; vgl. vit. Joh. Hesych. 21 [ebd. 218]: Gebet u. Salbung mit Kreuz-Öl). Nicht immer ist eindeutig, ob das benutzte Öl durch eine Kreuz-Reliquie geheiligt oder aus ihr selbst stammend gedacht ist, so bei dem Kreuz-Öl, das Patriarch Eutychios v. Kpel neben dem Öl aus einer Wunderikone als K. verwandte (s. u. Sp. 953). Nach einer im 7. Jh. aufgezeichneten Legende heilte Bischof Spyridon v. Trimithus (*Cyprus) in Antiochia den erkrankten *Constantinus d. Gr. bzw. **Constantius II durch

Salbung mit Öl vom Holz des Kreuzes, das er in einer um den Hals gehängten Ampulle mit sich führte (Vit. II Spyrid. 8 [Van den Ven aO. 114]; Theod. Paph. vit. Spyrid. 8 [ebd. 40]; vgl. ebd. 95*).

3. Öl aus Reliquien. Als K. fand auch Öl Verwendung, das unmittelbar aus Reliquien herausgetropft sein soll. Besonders begehrt war solches aus *Kreuz-Reliquien, so einer, die im 5. Jh. Petrus der Iberer (o. Bd. 17, 35) auf Reisen mit sich führte (Joh. Rufus vit. Petr. Iber.: 30 Raabe), sowie einer in der Kpler Hagia Sophia, deren wohlriechendes Öl schon als kleiner Tropfen jede Krankheit vollständig zu heilen versprach (Adamnan. loc. sanct. 3, 14 [CCL 175, 229]; vgl. Engemann, Pilgerampullen 12). In Patras soll am Festtag des Apostels Andreas wohlriechendes Öl aus seinem Grab geflossen sein, zur Ankündigung fruchtbarer Jahre in großer Menge (Greg. Tur. glor. mart. 30 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 55f]; mir. Andr. 37 [ebd. 395f]; Caseau 175/7). Im thrakischen Herakleia floss wohlriechendes Öl aus den Reliquien der Märtyrerin Glykeria in ein Bronzegefäß. Das Wunder unterblieb, als man jenes gegen ein Silberbecken austauschte, das zuvor heimlichen Zauberzwecken gedient hatte (Theophyl. Sim. hist. 1, 11, 3/21; der auf diese Weise entlarvte Zauberer wird auf Drängen des Patriarchen Joh. Nesteutes [582/95] hingerichtet). Ein heilendes Öl absonderndes Marienbild erwähnen für Sozopolis Eustratios v. Kpel (vit. Eutych. 45 [CCG 25, 42]) u. Georg v. Sykeon (vit. Theod. Syc. 106 [SubsHag 48, 1, 84]; vgl. o. Sp. 798: Kpel). Für Krankenheilungen durch Demetrios v. *Thessalonike ist früh *Inkubation erwähnt, heilendes Öl ‚seiner Lampe' seit dem 7./8. Jh. (Mirac. Demetr. 2, 6, 315 [P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de s. Démétrius 1 (Paris 1979) 240]; vgl. Vit. Phantin. 43 [SubsHag 77, 450 Follieri]: τίμιον ἔλαιον; Ch. Bakirtzis, Pilgrimage to Thessalonike. The tomb of St. Demetrios: DumbOPap 56 [2002] 175/92). In noch späterer Zeit verwandte man aus dem Demetrios-Grab austretendes ‚Myron', nach dem der Heilige den Beinamen μυροβλήτης erhielt (erstmals 904 bei Joh. Kaminiates erwähnt; Ch. Hannik, Art. Demetrios I. Verehrung: LexMA 3 [1986] 687f). Weitere Beispiele für K. aus Reliquien Caseau 177/85; Bakirtzis aO. 179. Solches Öl konnte in einer Hängelampe über dem Grab gesammelt u. zur Verfügung gestellt werden (Vit. Luc. iun.: PG 111, 477B/479A, hier als Getränk benutzt). – Auf Einwände gegen diese Art der Gewinnung von K. deutet der Verteidigungsversuch des Joh. v. Damaskus: Wenn aus Felsen in der Wüste Wasser quoll (Ex. 17, 6), ‚weil Gott es wollte', u. gar aus einem Eselskinnbacken (Iudc. 15, 19), dann sei es nicht unglaubwürdig, dass aus Märtyrerreliquien wohlriechendes Öl tropfe (fid. orth. 4, 15 [PG 94, 1165 A]).

b. Öl aus an heiliger Stätte brennenden Lampen. Als K. häufig benutzt wurde Öl aus einer jener Lampen die, nicht selten als Ewiges Licht (vgl. Eger. peregr. 16, 4b; 24, 4 [SC 296, 194. 238]), an heiliger Stätte brannten. Dies konnte jedes berühmte oder weniger berühmte Heiligengrab sein (eine Vielzahl in Ost wie West nennt Kötting 198f. 209. 218. 221f. 271. 404. 409f; von 65 röm. Märtyrergräbern, an denen solches Öl zu erhalten war, weiß ein Katalog in den Papyri von Monza, der von Papst *Gregor I v. Rom an die Langobardenkönigin Theodolinde in Ampullen geschicktem Öl beigefügt war: H. Leclercq, Art. Ampoules: DACL 1, 2, 1737/47; ders., Art. Itinéraires: ebd. 7, 2, 1905/8; Kötting 239; nach Engemann, Pilgerampullen 13_{65} kaum als Pilgerandenken zu deuten). Heilige besaßen häufig eine bestimmte, ihnen eigene Lampe (Demetrios: o. Sp. 927; Vit. Nicol. Sionit. 33 [58 Ševčenko]; Mirac. Artem. 15 [Crisafulli / Nesbitt aO. (o. Sp. 924) 104]). Öl aus der über dem Menas-Grab ständig brennenden Lampe heilte mit ihm gesalbte Kranke am Wallfahrtsort selbst (Mirac. Menae 6. 12 [79. 88 Pomjalovskij]; H. Delehaye: AnalBoll 29 [1910] 132. 134f) u., als Eulogia mitgenommen, sogar in fernen Ländern (PsJoh. Alex. enc. Menae: J. Drescher, Apa Mena [Le Caire 1946] 143f). Der nie erlöschenden Lampe (ἄσβεστος κανδήλα) am Grab des Mönchsvaters Euthymios entnahm man hl. Öl zu wiederholter Krankensalbung u. als heilendes Getränk (Cyrill. Scyth. vit. Euthym. 52. 54 [76 Schwartz]). Im Heiligtum des Kyros u. Johannes zu *Menuthis war Heilung durch Öl sowie eine Wachs-Öl-Mischung (κηρωτή; Caseau 165; o. Sp. 904) zu erlangen (Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 1, 12 [N. Fernández Marcos, Los ‚Thaumata' de Sofronio (Madrid 1975) 246]). Die dem Ewigen Licht am Grab dieser Heiligen entnommene Kerote versprach in der Kultpropaganda Heilung von jedweder Art Krankheit (ebd. 50, 6 [361]). In der Johann-

Baptist-Kirche im Kpler Oxeia-Viertel mit dem Grab des auf Heilung urologischer Männerkrankheiten spezialisierten Artemios wurde die ‚heilige' Kerote ‚des Vorläufers u. des Märtyrers' (mit eingeprägtem *Heiligenbild) im 7. Jh. allwöchentlich am Ende des Nachtgottesdienstes zum Sonntag nach einer Kreuzverehrung ausgeteilt (Mirac. Artem. 33 [Crisafulli / Nesbitt aO. 174/6] u. ö.; Bild: ebd. 16 [108]) u. Einzelnen auf Nachfrage von den Priestern gegeben (ebd. 3 [82]). Das Gemisch bewirkte Heilung, wenn man es aß oder zur Salbung auf die erkrankten *Genitalien legte (ebd. 33. 43 [176. 218]). Daneben wurde hier Öl oder ein Öl-Wein-Gemisch (5 [84]) aus Votivlampen (19. 37 [122. 196]) oder der Lampe am Grab des Heiligen unter dem Altarraum zu Heilzwecken angewandt (15 [104]). Man trank es (ebd.; vgl. 30 [160. 162]) oder nutzte es zur Salbung des erkrankten Gliedes (ebd. 21. 37 [126. 196]). Artemios' reale Gegenwart in seinem Reliquiar sollen Wundererzählungen beglaubigen (32. 40 [170. 208/10]). Des Heiligen Wunderkraft wird als Gottes Lohn für das erlittene Martyrium gedeutet (praef. [78]. 24f [144. 146]) u. auf die Anrufung des Namens Christi zurückgeführt (ebd. 32 [172]: Ἀρτέμιος Χριστὸν ὀνομάζων πάϑη ἰᾶται; eine unter Kreuzzeichen zu sprechende Formel ebd. 38 [200]). – Thekla heilte in Isaurien (*Kilikien) meist mit Wasser (M. López-Salvá, Los ‚thaumata' de Basilio de Seleucia: Cuadernos de Filología 3 [1972] 317). Freilich brachte gelegentlich auch Selbstsalbung mit wohlriechendem Öl aus dem Ewigen Licht im *Bema ihres Heiligtums Kranken, so einem *Bischof u. einem *Heiden, Genesung (PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7. 40 [SubsHag 62, 302. 396]), vereinzelt auch Staub (ῥύπος) aus ihrem ϑάλαμος (ebd. 18 [340] mit Komm. ebd. 72f; López-Salvá aO. 316 mit Hinweis auf Ditt. Syll.³ nr. 1171/3). – Der Empfang dieser Art Öl war aber nicht an Heiligengräber gebunden. Man nahm es auch aus Lampen vor Ikonen (Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 36, 28 [Fernández Marcos aO. 329]), ἐκ τῆς δεσποτικῆς κανδήλας (Vit. Nicol. Sionit. 72f [104. 106 Ševčenko]; Lampe vor einer Christusikone?) oder aus dem Ewigen Licht im Altarraum (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 68. 112 [SubsHag 48, 1, 56. 89]). – Die Salbung mit Lampenöl nahm der Kranke persönlich (Mirac. Menae 12 [78 P.]; PsBasil. Sel. vit. Thecl. 2, 7. 40 [302. 396]), ein Angehöriger oder auch ein kirchlicher Amtsträger vor, so ein Archipresbyter im Menas-Heiligtum (Mirac. Menae 6 [75/9 P.]) u. Bischöfe wie Nikolaos, Archimandrit des Sionsklosters bei Myra u. Bischof v. Pinara (gest. 564; Vit. Nicol. Sionit. 26. 33. 40. 72f [50. 58. 70. 104. 106 Ševčenko]), sowie Theodoros v. Sykeon (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 68 [56]; u. Sp. 946f). Mit der Salbung konnte eine kleine Liturgie verbunden sein. Das Kreuzzeichen ist üblich, u. Gebete für den Kranken werden immer wieder erwähnt (ebd. 89 [74]; Vit. Nicol. Sionit. 26. 33. 40. 72f [50. 58. 70. 104. 106 Ševčenko]), gelegentlich auch eine Salbformel (Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 68 [56]: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου Χριστοῦ ...; vgl. Jac. 5, 14 u. u. Sp. 981). – Das Öl für die Lampe (ebenso *Kerzen; Mirac. Artem. 21 [126]) wurde von den Gläubigen gestiftet (Mirac. Anastas. Pers. 4 [1, 125 Flusin]; Mirac. Artem. 11 [98]: εἰς προσφοράν), gegebenfalls im Namen abwesender Angehöriger (ebd. 4. 33 [84. 174]), oder außerhalb des Heiligtums dargebracht (im Bad eines *Krankenhauses: ebd. 11 [96]). Einen Rest (ἀπόκαυμα) nahm man als ‚Eulogia' zur Krankensalbung mit nach Hause, etwa in Ampullen aus *Glas (von Kpel nach Africa: ebd.; vgl. 30 [160]). Mangelndes Zutrauen in dieses Heilmittel sucht zB. die Erzählung vom Presbyter der Kpler Johannes-Baptist-Kirche zu widerlegen, der dem dortigen Arztheiligen Artemios keine Lampe bereitete, sondern sich hilfesuchend an einen pers. Arzt wandte, der ihn enttäuschte (ebd. 23 [136/40]; vgl. 34 [180]). Das Öl von Lampen der Heiligen galt allgemein als geheiligt u. im Besitz von Heilkraft (Sophron. Hieros. mirac. Cyr. et Joh. 36, 16 [Fernández Marcos aO. 326]). Auch Verwendung als Kommunionersatz ist belegt (ebd. 36, 15 [325]). – Nutzung solchen Lampenöls zu Heilzwecken war auch im Abendland bekannt. Als Heilmittel für Kranke galt das Öl der Tag u. Nacht über den Gräbern der Bischöfe Marcellinus v. Embrun u. Marcellus v. Die leuchtenden Lampen (Greg. Tur. glor. conf. 68f [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 338]). Mit Öl aus Hängelampen der Basilika des Martin v. Tours wurde bei einer Seuche dem Vieh zum Schutz vor Ansteckung Kopf u. Rücken unter Kreuzzeichen gesalbt; erkrankt zu Boden liegenden Tieren goss man das Öl ins Maul (virt. Mart. 3, 18 [ebd. 187]). Die Vita Willibrordi berichtet von der Heilung vieler Kranker durch Öl, quod supra corpus sancti

viri lucere solebat (Alcuin. vit. Willibr. 27 [MG Scr. rer. Mer. 7, 136]).

c. Ölanwendungen durch Wundertäter. Zahlreiche Beispiele aus dem Osten wie dem Westen berichten von der Anwendung von Öl zur Krankenheilung durch Wundertäter, Amtsträger u. Laienchristen, Männer wie Frauen. Im Vordergrund steht die ‚Kraft' (*Dynamis, virtus) dessen, der die Benediktion des Öls oder die Salbung vornimmt. Als Anwendungsformen des Öls begegnen Salbung, Einflößen, Übergießen u. Berührungen. Salbungen können von Anrufungen, Zeichenhandlungen wie Bekreuzigung usw. begleitet werden. Formeln oder Gebetstexte zur Ölsalbung tauchen eher selten auf. – Um 200 wirkte Proculus Torpacion als christl. ‚Heilkünstler' (A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8, 4 [1892] 43). Tertullian berichtet, Proculus habe den erkrankten Kaiser Septimius Severus (193/211) ‚per oleum' gesund gemacht, dieser ihn seitdem bis zum Tode bei sich im Palast behalten (ad Scap. 4, 5 [CCL 2, 1130]). Vermutet wird, dass zur geglückten Kur auch eine religiöse ‚Besprechung', ein Gebet oder Ritus gehörte (Harnack aO.; Dölger, Exorzismus 155; E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie [Brussel 1947] 247). – Viele Beispiele für reine Ölungen existieren. Martin v. Tours heilte ein gelähmtes Mädchen aus Trier, indem er ihm Öl, das er zuvor gesegnet hatte, in den Mund goss u. damit auch die gelähmten Glieder berührte (Sulp. Sev. vit. Martin. 16, 7 [CSEL 1, 126]). Ähnlich wird die Heilung eines stummen Mädchens aus Chartres beschrieben (dial. 3, 2 [ebd. 199f]). In beiden Fällen erfolgt zunächst ein langes kniefälliges Gebet u. wird das Öl unmittelbar für den Gebrauch gesegnet: dein pusillum olei cum exorcismi praefatione benedicit (ebd. 3, 2, 6 [200]). Hospicius heilt einen Taubstummen, indem er ihm Öl in den Mund u. auf den Scheitel gießt. Hier wird von einer deprekativen Begleitformel mit exorzistischem Einschlag berichtet: In nomine domini mei Iesu Christi aperiantur aures tuae, reseretque os tuum virtus illa, qui quondam ab homine surdo et muto noxium eiecit daemonium (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 6 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 274f]; vgl. Mc. 7, 32/5. 9, 24/7). Die Vita Ursmari berichtet von Salbungen mit gesegnetem Öl an Augen, Nase u. Mund im Rahmen eines *Exorzismus (4 [MG Scr. rer. Mer. 6, 458]) u. von einer Ölsalbung, die einem Exorzismus folgte u. wie die Besiegelung des neuen Zustands wirkt (ebd. [459]). – Solche Ölsalbungen wurden nicht nur Kranken zuteil, sondern auch Verletzten oder Menschen in Gefahr. Hilarion segnete Öl, um damit Bauern, die von Schlangen u. wilden Tieren gebissen worden waren, zu heilen (Hieron. vit. Hilar. 32 [PL 23, 47C]). Amun salbte mit Öl ein aus Angst vor einem *Drachen fast gestorbenes Kind (Hist. mon. 9, 11 [SubsHag 53, 1, 74f Festugière]). Selbst in persönlicher Not oder bei Tieren wurde es angewandt. So gab **Aphrahat einer betrogenen Ehefrau durch Anrufung Gottes geheiligtes Öl, damit sie durch Salbung des bezauberten Gatten dessen Liebe zurückgewinne (Theodrt. hist. rel. 8, 13 [SC 234, 400]). Daneben wird berichtet, Aphrahat habe ein an *Harn-Verhaltung erkranktes Reitpferd des Kaisers mit bekreuzigtem Wasser u. durch Epiklese gesegnetem Öl gesalbt u. geheilt (ebd. 8, 11 [396]). – Oftmals wird neben oder statt der Ölsalbung die Heilung durch *Handauflegung genannt. So heißt es über den mit dem Charisma der Krankenheilung begabten Asketen Benjamin, jeder Kranke sei genesen, wenn er ihm die Hand auflegte oder ihm Öl gab, das er gesegnet hatte (Pallad. hist. Laus. 12, 1 [34 Bart.; altlat. Übers.: PTS 51, 519 Wellhausen] par. Soz. h. e. 6, 29, 9f mit dem Zusatz, eigene Krankheit habe Benjamin nicht heilen können). Bei Aug. civ. D. 22, 8 (CCL 48, 821) liest man über die Wunderheilung einer Besessenen durch Selbstsalbung mit Öl, in das ein Presbyter zuvor Tränen fürbittenden Gebetes hatte tropfen lassen. Ein Katalog von Heilungen unter Verwendung von Öl in der Vita des Germanus v. Paris zeigt, wie offen der Kontext solcher Salbungen war: So kann die Ölsalbung mit einem Gebet verbunden sein; der ‚mirificus medicus' kann ihr aber auch eine Waschung vorangehen u. eine Applikation von pflanzlichen Stoffen (Kohlblättern) folgen lassen (Venant. Fort. vit. Germ. 47/51 [MG Scr. rer. Mer. 7, 401/4]). Die Vita Pardulfi nennt als Mittel gegen Krankheit (u. *Besessenheit?) das Salben mit Öl neben der Handauflegung u. der Reichung von Wasser (vel ... aut: Vit. Pardulf. 3 [ebd. 26]; zur Anwendung von Öl u. Wasser vgl. ebd. 9 [30]). – Die Salbungen bleiben keineswegs Männern vorbehalten, wie zahlreiche Beispiele aus merowingischen Frauenklöstern zeigen. Genovefa heilt einen blinden, taubstummen u.

lahmen Knaben mit gesegnetem Öl unter dem Zeichen des Kreuzes (Vit. Genov. 49 [MG Scr. rer. Mer. 3, 235]). Mit Öl, das Monegundis gesegnet hat, heilen Nonnen nach ihrem Tod. Dieses Öl hatte die Heilige noch vor ihrem Tod auf Bitten ihrer Mitschwestern hin zur Salbung von Kranken geweiht (de quo possimus aegrotis benedictionem flagitantibus ministrare: Greg. Tur. vit. patr. 19, 4 [PL 71, 1091]). Radegundis heilt eine sterbenskranke Schwester, indem sie in einer Erscheinung Öl auf ihren Kopf gießt (Venant. Fort. vit. Radeg. 35 [MG Scr. rer. Mer. 2, 375]). Von Blindenheilungen mit ‚oleum sacrum' weiß die Vita Segolenae (29 [ASS Iul. 5, 635]). G. Muschiol, Famula Dei. Zur Liturgie in merowing. Frauenklöstern (1994) 353/6 u. ö. liest u. a. diese Heilungen als Anzeige der Vollmacht der famula Dei in Entsprechung zum vir Dei. – Wiederholung der Salbung mit K. war möglich u. gegebenenfalls nötig. Der Presbyter Makarios v. Alex. salbte eine gelähmte Thessalonicherin an 20 Tagen unter Gebet eigenhändig mit ‚heiligem Öl' (Pallad. hist. Laus. 18, 11 [84 Bart.; altlat. Übers. 18, 15: PTS 51, 542]; für weitere Beispiele s. u. Sp. 944. 953. 955). Die durch mangelnden sofortigen Erfolg hervorgerufenen Zweifel beantwortet Eustratios, Biograph des Kpler Patriarchen Eutychios, mit Hinweis auf Jesu eigenes Wirken (vit. Eutych. 49 [CCG 25, 45] mit Joh. 9, 6f u. Mc. 8, 23f).

d. Frühe Ölgebete. Sie sind hier zu besprechen, weil diese Texte Einblick gewähren in die Vor- oder Frühgeschichte des kirchenamtlichen K.s, insofern sich dieses, zumindest regional, durch Abzweckung aus anderem liturgischen Öl entwickelt haben könnte.

1. Didache. Die kopt. *Didache-Übersetzung, nur in einem Exzerpt (Papyrus Brit. Libr. Or. 9271, ca. 5. Jh.: Did. 10, 3/12, 2) sowie spätantiken Zitaten bekannt (L.-Th. Lefort: CSCO 135/Copt. 17, IX/XV), bietet hinter Did. 10, 7 ein Gebet wegen des ‚stinoufi' (‚Wohlgeruch' bzw. ‚wohlriechende Salbe' = μύρον?). Es wird näherhin bezeichnet als ‚das du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Sohn' (CSCO 136/Copt. 18, 26; Ed. princ. G. Horner: JournTheolStud 25 [1924] 225/31; Neu-Edd. mit Komm. C. Schmidt: ZNW 24 [1925] 81/99 u. F. S. Jones / P. A Mirecki, Considerations on the Coptic papyrus of the ‚Didache': C. N. Jefford [Hrsg.], The ‚Didache' in context [Leiden 1995] 47/87). Umstritten ist, ob Gebet u. Überschrift zur Ur-Didache gehörten oder einen frühen Einschub bilden (K. Niederwimmer, Die Didache = KommApostVät 1 [1989] 205/9 mit Lit.). Beides fehlt im Cod. Hieros. πατρ. 54 (‚H'; 11. Jh.) u. in der georg. Version (Hs. 19. Jh.; G. Peradse: ZNW 31 [1932] 111/6). Anderseits liegt eine Überarbeitung des Textes bereits um 380 in den Apost. Konstitutionen vor (Const. apost. 7, 27 [SC 336, 58]). Das Gebet, das auf das Dankgebet der christl. Mahlfeier folgt, lässt nicht klar erkennen, ob bei Abfassung an die Segnung von K. gedacht war (angenommen bei E. Riebartsch, Das älteste Traditionszeugnis für das Sakrament der hl. Ölung: Liturg. Zs. 1, 6 [1929] 201/6; W. Rordorf / A. Tulier, La Doctrine des Douze Apôtres = SC 248 [Paris 1978] 47f; K. Wengst, Didache [Apostellehre], Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet [1984] 57/9; Myron-Gebet: Niederwimmer aO. 209). Ein Öl (μύρον) könnte aber durchaus auch für die christl. *Taufe oder für ganz andere Zwecke gebraucht worden sein. Aufgrund des Wortgebrauchs von ‚stinoufi' in der kopt. Bibel wird die Beziehung des Gebetes zu einem liturgischen Salböl bisweilen bestritten (L.-Th. Lefort: CSCO 136/Copt. 18, 26_{13}; Lengeling 249_{97}), u. die Oration mit dem Abschluss einer Agapefeier (A. Adam, Erwägungen zur Herkunft der Didache: ders., Sprache u. Dogma [1969] 31/4) oder der Segnung von Weihrauch (S. Gero, The so-called ointment prayer in the Coptic version of the Didache: HarvTheolRev 70 [1977] 67/84) in Verbindung gebracht. J. Ysebaert, The so-called Coptic ointment prayer of Didache 10, 8 once more: VigChr 56 (2002) 1/10 erkennt hinter dem ‚stinoufi' des kopt. Textes nicht μύρον, sondern εὐωδία u. versteht ihn daher nicht als Weihegebet, sondern im Sinne von 2 Cor. 2, 15 als Dank dafür, dass die Christen durch Jesus für Gott ein Wohlgeruch geworden sind.

2. Das ‚Segelberg-Gebet'. Mehrere griechische, aus dem Griech. übersetzte sowie lateinische Segensgebete für liturgische Öle, darunter K., lassen auffällige Übereinstimmungen erkennen. Daraus erschloss u. rekonstruierte E. Segelberg eine altkirchliche griech. Oration, die als Quelle bereits der Traditio apostolica (*Hippolyts?; o. Bd. 20, 515 [Lit.]) vorlag oder eine gleichaltrige Nebentradition christl. Gebetsliteratur verkörpert (E. Segelberg, The Benedictio olei in the Apostolic Tradition of Hippolytus: OrChr

48 [1964] 268/81; Lanne, Bénédiction 172). Haupt-Testimonien dieses ‚Segelberg-Gebets' sind: (a) Trad. apost. 5 Botte, (b) das Gebet Ἔκπεμψον, Κύριε, τὴν πιότητα τοῦ ἐλέους σου κτλ. (überliefert in außer-konstantinopolit. Euchologien: Sinait. gr. 973, 12. Jh., Palaestina [Text: Dmitrievskij 2, 104; Trempelas 180]; Crypt. Γ. β. IV, 10. Jh., Süditalien; Arranz 336. 339), (c) ein in sahid. Koptisch überliefertes Gebet (in Sekundärverwendung zur Salbung der Brautleute: PO 28, 392f; Lanne, Onction; ders., Bénédiction) u. (d) die röm. Oration ‚Emitte' u. Parr. (s. u. Sp. 936. 939). – Die für diese Gebete charakteristische Berufung auf das *Exemplum der Salbung von Königen, Priestern u. Propheten (zT. zusätzlich: Märtyrer) lässt vermuten, dass das Formular ursprünglich einem Tauf- bzw. Firm-Öl galt (‚beide sind ja identisch': F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung [Wien 1906] 110) u. mit diesem Verwendungszweck der Didasc. apostolica (3, 12, 2 [1, 210 Funk]) u. Aphrahat (demonstr. 23, 3 [PSyr 2, 10]; vgl. u. Sp. 960) bekannt war. Daneben wurde der altertümliche Text offenbar früh, so schon in der Trad. apostolica, verschiedentlich bei der Redaktion von K.-Gebeten benutzt.

3. Traditio apostolica. Als sehr frühes Weihegebet von K. gilt Trad. apost. 5 Botte (erhalten in lat. u. indirekter äthiop. Übers.; *Hippolytos II). Die vorangestellte Handlungsanweisung (‚Rubrik') stellt es als einen Mustertext vor, ‚aber nicht wörtlich' zu rezitieren (*Improvisation). Eingeordnet ist es zwischen Texten für die Eucharistie über Brot u. Wein sowie die Segnung von *Käse u. Oliven. Das Öl haben wohl Gläubige zur Oblation mitgebracht. Seine Segnung findet statt ‚nach Abschluss des Hochgebets' (Kaczynski 260) oder in dieses gegen Schluss eingefügt (Lanne, Bénédiction 168f). Der Sprecher des Gebetes ist nicht ausdrücklich benannt, doch höchstwahrscheinlich der Bischof. Das Gebet soll das Öl heiligen, damit es bei Anwendung Stärkung u. *Gesundheit bewirkt. Paradigmatisch wird, wie im ‚Segelberg'-Gebet, an die Salbung von Königen, Priestern u. Propheten erinnert, doch handelt es sich hier um ein Öl, das zumindest auch zu Heilzwecken benutzt werden sollte (ebd. 179; Lengeling 252). – Die Empfänger können das geheiligte Öl privat anwenden, u. zwar in unterschiedlicher Weise: gustare (wohl: trinken), u. uti (gebrauchen; par. ἀλειφομένῳ καὶ γευομένῳ; Dölger, Öl 187: ‚zu Speise u. Salbung als Segensöl'). Falls dieses Öl identisch ist mit dem Trad. apost. 21 Botte erwähnten ‚Öl der Danksagung' (wahrscheinlich nach Lanne, Bénédiction 169) wurde es zusätzlich im Rahmen der Tauf-Liturgie verwendet. – Im folgenden Segensgebet für Oliven (Trad. apost. 6 B.) wird die ‚Frucht des Ölbaums' (par.: καρπὸς τῆς ἐλαίας) als ‚Symbol der Fettigkeit' (pinguendo; par. πιότης) bezeichnet, das Gott aus dem *Baum (des Kreuzes?) hat fließen lassen, um Leben denen zu geben, die auf ihn hoffen. Der Text wird in Mailand für das K. aufgegriffen (Lanne, Onction 144). – Chavasse 29/39 bzw. 65/75; Segelberg aO. 268/81; Lanne, Bénédiction 165/70; P. E. Bradshaw / M. E. Johnson / L. E. Phillips, The Apostolic Tradition. A commentary (Minneapolis 2002) 49/54.

III. Das kirchenamtliche Krankenöl. Früheste Zeugnisse für die Verbindung des christl. K.s mit dem kirchlichen **Amt sind einschlägige liturgische Segensgebete.

a. Westen. Ausgestaltete liturgische Ordnungen hinsichtlich des K.s sind hier erst ab dem 7. Jh. greifbar. Sie machen jedoch Gebetstexte, Übungen sowie Anschauungen früherer Zeit sichtbar, die sich gleichfalls in Texten christlicher Schriftsteller der Spätantike spiegeln. Mit der Karolingischen Reform tritt die abendländische Verwendung von K. in eine neue, nicht zuletzt durch Jac. 5, 14f bestimmte Phase, die bis zur Gegenwart andauert. Sie bindet nicht nur die Heiligung des K.s an das Gebet des kirchlichen Amtes, sondern auch die Anwendung des K.s, zunehmend allein durch Salbung, an den kirchlichen Presbyterat (P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländ. Kirche des MA: ZsKathTheol 55 [1931] 515/61; Lehr 14/21; H. B. Porter, The origin of the medieval rite for anointing the sick or dying: JournTheolStud NS 7 [1956] 211/25). Darüber braucht das RAC nicht mehr zu handeln, doch sei festgehalten, dass auch im westl. Früh-MA der Vollzug der Krankensalbung durch mehrere Presbyter (Belege: Lehr 37f; Groen 17) u. die Verwendung desselben Öls sowohl für Katechumenen wie für Kranke (Lehr 30; Porter, Origin aO. 221_5) nachzuweisen ist.

1. Segensgebete. a. Rom. aa. Gebet ‚Emitte'. Das dem ‚Segelberg-Gebet' (s. o. Sp. 934f) nahe stehende stadtröm. Segensformular ‚Emitte' (4./5. Jh.) für das K. blieb mit

Abwandlungen bis heute in Gebrauch. Seine ältesten erhaltenen Fassungen überliefern (a) das ‚Alt-Gelasianum', ein im 7. Jh. für Presbyter an Titelkirchen Roms zusammengestelltes Sakramentar (Sacr. Gelas. vet. 1, 40 nr. 382 [61 Mohlberg]) u. (b) das aus dem röm. Bischofsgottesdienst hervorgegangene ‚Gregorianum' (Sacr. Hadr. 77 nr. 334 [1, 172f Deshusses]; Sacr. Gregor. Ω [ebd.; vgl. 42]; Synopse beider Fassungen des Gebetes: Lehr 25; dt. Übers. Kaczynski 264). Das Verhältnis der zwei Redaktionen zueinander u. zum lat. Archetyp ist umstritten, für einzelne Wendungen vielleicht auch verschieden. Das Gebet setzt ein mit einer feierlichen *Epiklese des Hl. *Geistes, hier in Differenz zu anderen Geistepiklesen mit dem Namen ‚Paraklet' angerufen (Lengeling 251; vgl. Amalar. eccl. off. 1, 12, 10f [2, 70 Hanssens]). Er wird herabgerufen in das ‚Fett' des Ölbaums (pinguedo olivae; vgl. Rom. 11, 17), das Gott ‚vom grünen Holze' (vgl. Lc. 23, 31) hervorbringen ließ (vgl. Trad. apost. 6 Botte). Mit des Geistes Kraft soll das Öl ad refectionem mentis et corporis, ‚zur Stärkung des Geistes u. des Leibes', wirken (‚mentis' nur in der ‚gelasianischen' Fassung, nach u. a. Chavasse 44_2 bzw. 80_2 unpassende Hinzufügung) u. mit Gottes Segen durch Gebrauch u. Verbleib ‚in unserem Innern' (in visceribus nostris) ein ‚Schutz des Leibes, der Seele u. des Geistes' sein u. ‚alle Schmerzen, alle Schwächen u. jede Krankheit des Leibes' vertreiben. Durch Anschluss mit ‚unde' wird erinnert, wie Gott in der Geschichte Priester, Könige, Propheten (vgl. Trad. apost. 5 u. a.: o. Sp. 935) sowie Märtyrer gesalbt hat. In diese Heilsgeschichte sind diejenigen, die mit dem jetzt gesegneten Öl (crisma) gesalbt werden, eingebunden. Das (hier wie in östlichen Parr.) genannte vierte Exemplum meint nicht allein christl. Märtyrer (so W. Dürig, Die ‚Salbung' der Martyrer: SacrErud 6 [1954] 14/47), sondern auch alttestamentliche Gestalten (Lanne, Onction 152f) u. / oder die Apostel als ‚Zeugen' Christi (ebd. 153; ders., Bénédiction 170/9).

bb. Sakramentare u. Ordines. Die Verhältnisse der Nutzung des Gebetes u. des K.s zZt. der Sakramentare (7./8. Jh.) lassen diese selbst sowie einige Ordnungen des röm. Bischofsgottesdienstes erkennen (Ordo Lateranensis feriae V in Cena Domini [ed. A. Chavasse, À Rome, le Jeudi-saint, au 7[e] s., d'après un vieil ordo: RevHistEccl 50 (1955) 21/35, vgl. A. Mundó: Liturgica 2 = Scripta et Documenta 10 (Montserrat 1958) 181/203]; Ord. Rom. 30B, 11/4 [3, 468f Andrieu; vgl. ebd. 463f. 468_{11}]). Gelasianisches wie gregorianisches Sakramentar sehen die feierliche Segnung des K.s an nur einem Tag des Liturgischen *Jahres vor, dem Gründonnerstag vor *Ostern. Sie findet kurz vor Abschluss des *Canon Romanus statt; an dieser Stelle wurden schon früh Naturalien gesegnet (J. A. Jungmann, Missarum sollemnia[5] 2 [Wien 1962] 323f mit Auflistung; P. Maier, Die Feier der Missa chrismatis [1990] 40f). Das Alt-Gelasianum (7. Jh.) kennt noch die Segnung des K.s durch Presbyter von Titelkirchen (A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien [Tournai 1958] 128. 135/8). Im bischöflichen Gottesdienst erfolgte sie anscheinend zunächst unregelmäßig (sie fehlt unter den Ölweihen in den Ord. Rom. 23 [Ende 7. Jh.; 3, 269/73 Andr.], 24 [ebd. 287/97] u. 27 [347/72]), wird dann jedoch auf die Pontifikalliturgie konzentriert. Bezeichnend dafür ist, dass in der für die Presbyter an St. Peter bearbeiteten Fassung des Gregorianums (8. Jh.) die Segnung des K.s fehlt (Chavasse, Sacramentaire aO. 128; M. Metzger, Les sacramentaires [Turnhout 1994] 60). Im Lateran erfolgte die Weihe des K.s durch den Papst oder seinen Vertreter in Konzelebration mit Presbytern u. anderen Bischöfen (Amalar. eccl. off. 1, 25 [2, 75 H.]). Das K. brachten die Gläubigen selbst dar (Sacr. Gelas. vet. 1, 40 nr. 381 [61 M.]: Ad populum in his verbis: Istud oleum ad ungendos infirmos; Sacr. Hadr. 77 nr. 333 [1, 172 Desh.]; Ord. Rom. 30B, 10f [aO. 468]; vgl. Sp. 930. 935). Die Ampullen mit Öl stellte man auf die Stufen oder Schranken des Altarraumes. Der Kardinal-Diakon oder Diakone trugen einige zum Hauptzelebranten, der sie mit stillem (vgl. u. Sp. 946) Gebet des ‚Emitte' segnete; danach wurden sie zurückgestellt. Die Gefäße auf den *Cancelli segneten Konzelebranten (Ordo Lateranensis 6f [aO. 25f]; Ord. Rom. 30B, 11/3 [468f]). Über die weitere Aufbewahrung des K.s durch Laien u. Klerus sagen diese röm. Texte nichts, lassen aber sehr unterschiedliche Verwendungsformen erkennen. Das Gelasianum vetus erwähnt die (Selbst-) Salbung mit Öl, daneben Genuss u. Berührung (omni unguenti, gustanti, tangenti; *Contactus), damit weiterhin den häuslichen Gebrauch des K.s durch Laien. Das ‚gustanti' ist in jüngerer gregorianischen Redaktion

des Gebetes, wohl da im 8. Jh. nicht oder kaum mehr in Übung, getilgt, doch zeigt die beibehaltene Wendung ‚permanens in visceribus nostris‘ (o. Sp. 937) noch das früher verbreitete Einnehmen des K.s an. Die übrigen Formen der Selbstanwendung gehen erst in noch späterer Zeit unter. – Chavasse 40/51 bzw. 76/87; Lanne, Bénédiction 177f.

β. Mailand. Oberitalien übernahm im 11./12. Jh. die zeitgenössische röm. Segenspraxis des K.s. Zuvor weihten es die dortigen Presbyter in beliebiger Messfeier oder vor der Salbung des besuchten Kranken (Belege: Chavasse, Sacramentaire aO. 138_{94}). Drei mailändische Weihegebete werden auf die Zeit vor der Karolingischen Reform datiert, weil unter den darin genannten Wirkungen des K.s die Sündenvergebung fehlt (Chavasse 52 bzw. 88; Kaczynski 265): – (a) Das noch das Trinken des K.s (gustaverit) erwähnende Gebet ‚Domine sancte, gloriose‘ nutzt die gelasianische Form des ‚Emitte‘ oder eine beiden gemeinsame Quelle (Synopse: Chavasse 54f bzw. 90f; vgl. Kaczynski 265). Vorgeschaltet ist eine Bitte um Segnung u. Heiligung des ‚Geschöpfes Öl‘. Als Wirkung des zu Salbung oder Trank genutzten K. erhofft man neben Stärkung an Seele u. Leib (vgl. ‚Emitte‘) Vertreibung von Krankheiten, Abwehr der temptamenta des Teufels, Abwendung von Fieber u. Schmerzen. Deutlich ist auch hier die grundsätzlich vorausgesetzte Verbindung von Krankheit u. diabolischem Einfluss (Chavasse 55 bzw. 91f). – (b) Das Segensgebet ‚Deus humani generis creator‘ (ebd. 53 bzw. 89) erinnert daran, dass Gott, der ‚Schöpfer‘ u. ‚Arzt‘, einst durch die Apostel Gesundung bewirkte (vgl. Mc. 6, 13), u. erbittet Gleiches für das K., das durch seine Berührung, möglicherweise mit Handauflegung, Gesundheit an Seele u. Leib bringen soll, u. zwar in der ausdrücklich erwähnten Kraft (virtus) des Hl. Geistes, die in der Salbung mit K. wirkt. – (c) Die Oration ‚Domine, qui studio‘, breit rezipiert (Lengeling 255), trägt im Ord. Rom. 50 die Überschrift: Benedictio olei ambrosiana ad unguendum tam infirmos quam energumenos (50, 25, 139 [5, 235f Andr.] = Pontif. Rom.-Germ. 99, 297 [2, 81 Vogel]; *Energumenoi). Die ausführliche Prädikation Gottes hebt hervor, er bewirke das Heil des Menschen, indem er seinen Geschöpfen ‚vim benedictionis‘ gebe. Gottes Heiligung wird sodann auf das Öl herabgerufen, mit dessen Anwendung durch die Gnade des Hl. Geistes die Kraft des Widersachers sowie Krankheit vertrieben u. volle Gesundheit wiederhergestellt werde. – Chavasse 51/7 bzw. 87/93; D. van den Eynde, Nouvelle trace de la ‚Traditio Apostolica‘ d'Hippolyte dans la liturgie romaine: Misc. L. C. Mohlberg 1 (Roma 1948) 408f; ferner A. M. Triacca, ‚Impositio manuum super infirmum‘. L'unzione degli ammalati nell'antica liturgia ambrosiana: Eulogia, Festschr. B. Neunheuser = StudAnselm 68 (Roma 1979) 509/90; ders., Le rite de l'‚impositio manuum super infirmum‘ dans l'ancienne liturgie ambrosienne: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 1 (Roma 1975) 339/60.

γ. Gallia. Das Bobbio-Missale (kopiert Ende 7. Jh.), Vademecum eines merowingischen Presbyters, bietet für die Weihe von K. erstmals (Kaczynski 267) die Kombination von *Exorzismus u. Segensgebet (nr. 574f [172f Lowe]; die Oration nr. 576 [173 L.] ist Nachtrag anderer Hand; R. McKitterick: Y. Hen [Hrsg.], The Bobbio missal. Liturgy and religious culture in Merovingian Gaul [Cambridge 2004] 49). – Der exorcismus olei nr. 574: ‚Exorcizo te spiritus inmundessime ...‘, beschwört Satan, das ‚Geschöpf Öl‘ mit all seinen Kräften zu verlassen, auf dass der mit K. Gesalbte Gottes Segen u. ewiges Leben erlange (nach Bartsch 122f. 125. 313f ist die Satansanrede typisch für gallische u. gallikanisch beeinflusste *Beschwörungs-Formeln; fast gleiche Formeln mit Sachanrede finden sich u.a. Ord. Rom. 50, 25, 91 [5, 220 Andrieu], ursprünglich wohl die abgekürzte Beschwörung des Katechumenenöls, später auch anderer Öle). – Das Segensgebet nr. 575: ‚Rex gloriae ...‘, bittet um Segnung u. Heiligung des Öls sowie um Eingießung des ‚Taus des Heiligen Geistes‘ (vgl. Dtn. 32, 2; Hos. 14, 6; Sach. 8, 12) u. nennt als Wirkungen die Gnade des Heils, Nachlass der Sünden u. himmlische Gesundheit. – Das nachgetragene Gebet nr. 576: ‚Domine sancte pater omnipotens ...‘, erbittet Gottes Segen für die Gläubigen u. das Öl, damit es leibliche Gesundheit u. Schutz für die Seele bewirke. In einer Beschwörung des Öls ‚im Namen Jesu Christi‘ werden sanctificatio u. purgatio des Menschen als weitere Wirkungen genannt. – Das Trinken des Öls wird erwähnt, während sonst von äußeren Anwendungen die Rede ist. Indikativische u. deprekative Formen stehen in diesen Texten nebeneinan-

der. – Chavasse 76/9 bzw. 112/5; Lengeling 258.

δ. Hispania. Zwei, wie hispanischer Euchologie eigentümlich, ausführliche Segensgebete für K. werden dem späten 7. Jh. zugewiesen: (a) Das ältere, ‚In tuo nomine ... hanc creaturam exorcizamus simulque sanctificamus ...‘, ist im bischöflichen Liber ordinum überliefert (J. Janini, Liber ordinum episcopal [Cod. Silos, Arch. monástico, 4] = Studia Silensia 15 [Abadía de Silos 1991] 69f nr. 2; Text auch in späteren frz. Pontifikalien; eine zweite Redaktion erscheint u.a. Ord. Rom. 50, 25, 138 [5, 233/5 Andrieu]). Ursprünglich war die Oration nach Lengeling 256 weder dem Gründonnerstag noch dem Bischof vorbehalten. Nach ihrer Überschrift im Liber ordinum wird das K. angewendet ‚ad omnem langorem expellendum‘ (Janini aO. 69). Der trinitarisch eröffnende Gebetstext versteht die Ölsegnung als Exorzismus u. Consecratio. Er rekurriert eingangs nicht allein auf Jac. 5, 14, sondern auch auf Mc. 9, 39, Mt. 7, 7 u. Lc. 11, 9. Die Ölsalbung geschieht ‚in signo et potentia Christi‘ u. bezieht von hierher ihre Wirkung. Die Heiligung des Öls ist so verstanden, dass die göttliche virtus in das Öl eingegossen wird, indem der Hl. Geist darauf herabkommt. Das Gebet zählt eine Fülle von Krankheiten u. Gebrechen auf, von denen die Salbung heilen soll: Fieber, Ruhr, Lahmheit, Blindheit, Schwachsinn, Kopfschmerzen, Sehschwäche, Beschwerden an Händen, Füßen, Armen, Knien, in Brust, Gedärmen, allen Glieder (omnium membrorum), dolor medullarum, Tollwut der Tiere, Angriffe der Hunde (canum), giftiger Insekten (scorpionum), Schlangen (serpentium), Vipern (viperarum), alle vergifteten u. widernatürlichen Dinge (omnium venenosarum rerum vel monstruosorum), Angriffe der Dämonen (impetus demonum), Angriff unreiner Geister (incursio spirituum immundorum), Künste der gottlosen Sterndeuter u. Wahrsager (artes maleficiorum caldeorum aut auguriorum; *Chaldäer). Das K. wirkt demnach gegen alle Bedrohungen der *Gesundheit, seien sie organischer oder infektiöser Natur, durch äußere Gewalteinwirkung oder dämonische Mächte hervorgerufen. Es umgibt das menschliche Leben wie mit einem Schutzschild. Trotz des Jac.-Zitates zu Anfang fehlt die Sündenvergebung unter den genannten Wirkungen des K.s. Das Gebet endet mit dem Hinweis auf das machtvolle Wirken der Trinität, das hier sichtbar werde. Der Segnende selbst salbt den Kranken mit dem Öl oder gibt ihm davon zu trinken (‚potionis admixtum‘). – (b) Aus der gleichen Epoche stammt die an Christus gerichtete Oration ‚Domine Ihesu Christe, qui per apostolum tuum dixisti ...‘, die sich in einem presbyteralen Liber ordinum findet (J. Janini, Liber ordinum sacerdotal [Cod. Silos, Arch. monástico, 3] = Studia Silensia 7 [Abadía de Silos 1981] 77f nr. 139). Sie zitiert gleichfalls zu Beginn ausdrücklich Jac. 5, 14f u. bittet dann besonders um die Sendung des Hl. Geistes. Unter den verschiedenen Krankheiten, gegen die das K. wirken soll, fehlt auch hier die Vergebung der Sünden (vgl. Kaczynski 266). – Ein älteres hispan. Segensgebet von K. liegt anscheinend vor mit der zur Segnung von Katechumenenöl umgewandelten Oration ‚Omnipotens Deus, qui creaturam olei ...‘ (Lib. ord. episc. 34. 1094 [79. 335 Janini]; vgl. Chavasse 82f bzw. 118f; Lengeling 257). Sie geht von den kreatürlichen Qualitäten des Öls u. seinem häuslichen Gebrauch aus. Durch Gottes Segen wird aus ihm ein Mittel körperlicher Heilung u. Heiligung der Seelen, das Krankheiten heilt u. Sünden tilgt. – Der bischöfliche Liber ordinum überliefert ferner eine Ordnung zur Herstellung eines parfümierten K.s, die am Fest der Arztheiligen *Kosmas u. Damian vorgenommen wird u. die Heiligung von Seele wie Leib bewirken soll (Lib. ord. episc. 114/7 [102f Janini]; vgl. Chavasse $71f_3$ bzw. $107f_3$ aE.). – W. S. Porter, The Mozarabic unction and other rites of the sick: Laudate 22 (1944) 81/9; Chavasse 57/74 bzw. 106/10; Lengeling 256f.

ε. Irland. Ein heimisches Segensformular für K. ist nicht bekannt. Die in *Hibernia mehrfach belegte Begleitformel zur Anwendung spricht von ‚oleum sanctificatum‘, das Heil bringen soll. Priesterliche Salbung mit K. war demnach bekannt u. wurde, wie Stowe-Missale, Book of Dimma u. Book of Mulling, sämtlich 8. Jh., zeigen, im Rahmen einer Missa infirmorum mit Krankenkommunion vollzogen (F. E. Warren, The liturgy and ritual of the Celtic Church [Oxford 1881] 167/73; G. F. Warner, The Stowe Missal [London 1906/15] 2, 33/6; C. de Clercq, ‚Ordines unctionis infirmi‘ des 9e et 10e s.: EphLiturg 44 [1930] 102/5: ‚G‘; Porter, Origin aO. [o. Sp. 936] 224; fränkischer Herkunft nach A. Chavasse, Gebete für die Kranken u. das Sakrament der Krankensalbung: A.-G. Martimort

[Hrsg.], Hdb. der Liturgiewissenschaft 2 [1965] 115_3).

2. Häusliche Aufbewahrung. Sulpicius Severus (gest. 420/25) bezeugt, dass die Gefäße mit gesegnetem K. in Privathäusern ehrfürchtig, zB. mit einem Velum bedeckt, aufbewahrt wurden (dial. 3, 3 [CSEL 1, 200f]). Für solche Ampullen wurde wunderbarer Schutz Gottes angenommen. Man erzählte, dass ihr *Glas bei versehentlichem Fall im Haus oder Gegeneinanderschlagen der Gefäße beim Transport nicht brach (ebd.; Vit. Caes. Arel. 1, 17 [MG Scr. rer. Mer. 3, 451]); vgl. Heinz 279f.

3. Theologenschriften. a. Innozenz I. Offenbar vor dem Hintergrund noch nicht gesicherter Auslegungstradition u. erst begrenzt allgemein gewordener Übung beantwortete iJ. 416 Papst Innozenz v. Rom Zweifelsfragen des Bischofs Decentius v. Gubbio zur Deutung u. liturgischen Anwendung von Jac. 5, 14f (ep. 25 [23, 8] [R. Cabié, La lettre du pape Innocent Ier à Décentius de Gubbio (Louvain 1973) 30/2]; Chavasse 89/98 bzw. 292/302). Er bestätigt die Zulässigkeit amtlicher Verwendung von K. Dieses ‚sanctum oleum chrismatis' ist, ‚quia genus est sacramenti', erkrankten Getauften (fideles, auch sacerdotes) vorbehalten, bei Katechumenen u. Büßern hingegen nicht anzuwenden (analog zur Eucharistie). Das Öl, nicht die Salbung, gilt hier als sacramentum, denn es wird, offensichtlich im kirchlichen Gottesdienst, von einem Bischof geweiht (confectum, conficere). Die folgende Anwendung des Öls am Kranken ist jedem Gläubigen ‚in sua aut in suorum necessitate', also zur eigenen Verwendung wie der von oder gegenüber Angehörigen, erlaubt. Bei Krankenbesuchen dürfen nicht nur Presbyter, sondern auch die Bischöfe ‚benedicere et tangere chrismate'; denn Jac. 5, 14 rede nur deshalb von ‚Presbytern' (πρεσβύτεροι), um die Bischöfe für andere Aufgaben freizuhalten. Der Brief Innozenz' spricht allein von der äußeren Anwendung des K.s u. äußert sich auch nicht zum Gebet über den Kranken. (Zur frühen u. andauernden Wirkungsgeschichte dieses Papstbriefes im Abendland Lehr 8f.)

β. Gallier. In Gallia kontrastiert **Caesarius, 503/42 Bischof v. Arles, die Salbung mit dem ‚oleum benedictum' deutlich gegenüber Zauberpraktiken (sacrilegia) u. belegt, dass auch Christen solche Bräuche weiterführten, um Krankheiten zu überwinden (serm. 13, 3; 50, 1; 52, 5; 184, 5 [CCL 103, 66f. 225. 232; 104, 751]). Durch die kirchliche Krankenölung, die er dem gezielt entgegenhält, werde sowohl körperliche Heilung wie Nachlass der Sünden bewirkt (corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam obtinere; ebd. 13, 3 [106f] mit Zit. von Jac. 5, 14f). Im Zusammenhang der körperlichen Heilung werden wiederholt Eucharistieempfang u. Ölsalbung zusammen genannt. Die Reihenfolge variiert (serm. 13, 3 [66]: Kommunion u. Salbung; ebd. 50, 1 [225]: Salbung u. Kommunion). Beiden wird heilende Wirkung zugesprochen. Die Salbung kann von Laien wie von Presbytern vorgenommen werden, auch als Selbstsalbung. Die Schwere der Krankheit bleibt unbestimmt. – Eligius v. Noyon (gest. 660) greift Caesarius auf, warnt vor dem Aufsuchen von praecantatores, divini, sortilogi u. caragi, Wahrsagern u. Zauberern sowie vor Magie (diabolica filacteria). Der Kranke (aegrotat) soll allein Gottes Barmherzigkeit vertrauen, von der Kirche die Eucharistie sowie das ‚oleum benedictum' erbitten, sich mit diesem ‚im Namen Christi' salben (lassen). Es wird dem Kranken zur Gesundheit an Leib u. Seele verhelfen, wie Jac. 5, 15 für das ‚Gebet des Glaubens' verheißen wurde. Die Salbung kann wiederholt werden: quotiens aliqua infirmitas supervenerit (Elig. serm.: Vit. Elig. 2, 16 [MG Scr. rer. Mer. 4, 707]).

γ. Andere. Bei *Cassiodor (gest. um 583) wird durch die Kommentierung von Jac. 5, 12/20 die Salbung Kranker für Süditalien bezeugt, aber über einen Ritus oder über den Umgang mit dem Öl erfährt man nichts (in Jac. compl. 11 [PL 70, 1380]). – In *Hispania sind Belege selten. Im späten 7. Jh. soll der Presbyter Saturninus einen gelähmten Arm geheilt haben, indem er selbst Öl segnete u. das erkrankte Glied unter Gebet salbte (Valer. Abb. opusc. 57 [PL 87, 453B]). Braulios Berichte über die Wunderheilungen des hispan. Thaumaturgen Aemilianus (gest. 507) erwähnen kein K., ebenso wenig *Isidor v. Sevilla (Porter, Unction aO. 82). – Beda Venerabilis (gest. 735) betrachtet die Krankenölung als apostolischen Brauch u. beruft sich näherhin auf Innozenz v. Rom (s.o. Sp. 943). Er erwähnt noch die Möglichkeit, das geweihte K. privat zu gebrauchen (in Jac. 5, 14f [CCL 121, 221]; in Lc. comm. 3, 9, 6 [ebd. 120, 196]; zum Verlust dieser Gewohnheit H. Weisweiler: Scholastik 7 [1932] 326/8).

b. Osten. Die Kirchen im östl. Imperium Romanum entwickelten in späteren Jhh. textlich, zeitlich sowie zeremoniell ungemein aufwendige liturgische Ordnungen der Krankensalbung mit jedesmaliger, nicht Bischöfen reservierter Segnung des K.s (τὸ εὐχῆς ἔλαιον; εὐχέλαιον, ‚Gebetsöl'). Sie sind gekennzeichnet durch die Verwendung (a) einer Mehrzahl (idealiter sieben) Presbyter (vgl. den Plural Jac. 5, 14: πρεσβύτεροι) u. (b) einer Lampe (κανδήλη) für das K. (früher Beleg: Petropol. gr. 226 [112 Granstrem], südital. Presbyter-Euchologion, 10. Jh.: Arranz 309_{46}; A. Jacob: Muséon 78 [1965] 174/8). Darin fließen offensichtlich die übliche Verwendung von kirchlichem Lampenöl (s. o. Sp. 928/30) u. die Umsetzung von Jac. 5, 14f in gottesdienstliche Praxis zusammen. Ansätze dieser Entwicklung sind bereits in der Spätantike zu beobachten (s.u. Sp. 929f). Der bei solcherart gestalteter Ordnung betriebene Aufwand (‚un sacrement de luxe': Jugie 487) schließt aus, dass sie für gewöhnliche Kranke entwickelt wurde, u. lässt vermuten, dass sie ursprünglich Personen hohen oder höchsten Ranges bzw. besonderen Gelegenheiten zugedacht war. Häufig ist diese K.-Liturgie eng mit Eucharistiefeier oder Stundenliturgie verbunden u. ihr Ort ein oder gar mehrere Kirchengebäude. Schwererkrankte Kopten können dazu einen Vertreter bestellen, werden danach im eigenen Hause gesalbt u. empfangen K. zur Selbstsalbung für sieben Tage (H. Denzinger, Ritus orientalium 2 [1863] 505f). – Neben dieser Großform der Krankensalbung blieben bis heute Segnungen von *Wasser u. *Brot zur Heilung von Kranken üblich u. ebenso die Salbung mit Öl aus Lampen der Heiligen (Leo Thusc.: PG 140, 548B; de Meester 315/7. 510/2). – M. J. Rouët de Journel, Le rite de l'extrême-onction dans l'église gréco-russe: RevOrChr 21 (1918/19) 40/72; J. Dauvillier, Art. Extrême-onction dans les églises orientales: DictDroitCan 5 (1953) 725/89; Jugie; Mélia; Groen.

1. Syria - Palaestina. a. Gebete. aa. Constitutiones apostolorum. Sie enthalten zum einen die o. Sp. 934 erwähnte Bearbeitung des Didache-Gebetes (Const. apost. 7, 27 [SC 336, 58]), zum anderen mit ebd. 8, 29 (232) eine Oration, durch die der Bischof oder, in seiner Abwesenheit, ein Presbyter Wasser u. Öl segnet, wobei weder unbedingt an Taufwasser noch an Katechumenenöl zu denken ist. Für dieses Wasser u. Öl wird von ‚Gott Sabaoth' Heiligung erbeten, auf dass sie die ‚Kraft' (δύναμιν) empfangen, denen, die sie bringen oder in deren Namen sie gebracht wurden (vgl. Sp. 930 u. ö.), Gesundheit zu schenken, Krankheiten zu beseitigen sowie die Dämonen, auch aus den Häusern, zu vertreiben. Private Anwendung des K.s ist somit vorausgesetzt (Dölger, Rez. 553f). – Das Gebet ist zu liturgischer Nutzung aufgegriffen im griech. Euchologion Vat. gr. 1833, 10. Jh. (G. Mercati, Opere minori 4 = StudTest 79 [Città del Vat. 1937] 143/8).

bb. Testamentum Domini. Die Kirchenordnung (5. Jh., Syrien) fügt den Messtexten ein ihr eigentümliches Gebet zur Heiligung des K.s an, das sich in einem vor dem Altar stehenden Gefäß befindet (Test. Dom. syr. 1, 24 [49 Rahmani]). Der, wie eigens vorgeschrieben, leise zu rezitierende Text ist an Christus gerichtet u. anamnetisch-epikletisch strukturiert. Die erste Gottesprädikation fasst, vielleicht unter dem Einfluss des 1. Konzils v. Kpel (381 nC.), verschiedene pneumatologische Aussagen zusammen, ohne dass diese in der eigentlichen Segensbitte wieder aufscheinen, auch ohne dass ein Bezug zur Krankheit oder Salbung erkennbar wäre: ‚Herr, unser Gott, du hast uns den Geist gegeben, den Parakleten, den Herrn, den schützenden Namen, den unerschütterlichen, der den Törichten verborgen, den Weisen aber geoffenbart wird' (Umkehrung von Mt. 11, 25). Damit Bezug genommen ist wohl auf die Offenbarung des wahren (u. damit wirksamen) *Gottesnamens (B. Gladigow: o. Bd. 11, 1202/38). Die folgende Anrede Christi nennt ihn ‚Heiler aller Krankheiten u. Gebrechen' (Mt. 4, 23), preist sein heiligendes Handeln an den sündigen Menschen u. erinnert an die Gabe der Heilung (Mc. 18, 1; 1 Cor. 12, 9), deren er seine Diener würdigte. Das Öl wird hier nicht ausdrücklich erwähnt, jedoch ist deutlich, dass die Heilung der Kranken in der Vollmacht Christi u. der Kraft des Hl. Geistes geschieht. Die Epiklese: ‚Sende über dieses Öl, welches ein Typus deiner Fettigkeit (τύπος τῆς πιότητός σου) ist ...' (vgl. Trad. apost. 6 Botte), bittet um die Sendung des Erbarmens Christi auf das Öl, damit es die Leidenden befreie, die Kranken heile sowie ‚jene, die sich bekehren, heilige, wenn sie zum Glauben an dich kommen', wohl eher die Katechumenen als reuige Sünder unter den Getauften. Zu fragen ist, ob eine ursprüngliche Doppelverwendung des Öls vorliegt (vgl.

Sp. 936. 948. 956 u. ö.) oder die sekundäre Konfusion von K. u. Katechumenenöl (so A.-G. Martimort: ders. [Hrsg.], L'église en prière. Nouvelle édition 3 [Paris 1983] 134). Nicht gesagt wird, wer das Öl in welcher Weise anwendet (die äthiop. Übers. rechnet mit persönlicher Anwesenheit des Empfängers beim Gebet; Test. Dom. aeth. 19 [175 Beylot]). – In ähnlicher Weise wie über das Öl ist über Wasser zu beten (Test. Dom. syr. 1, 25 [29] par. aeth. 19 [175]). – J. Cooper / A. J. Maclean, The Testament of our Lord (Edinburgh 1902) 78. 179.

β. Gebrauch. aa. Viertes u. fünftes Jh. Um 390 nutzt der Antiochener Prediger *Johannes Chrysostomos eine offenbar einzelne Lampe (ἡ λυχνία) im Kirchengebäude zur Werbung für dessen häufigen Besuch. Den Zuhörern ist vertraut, dass ‚die im Glauben u. zu günstiger Zeit (εὐκαίρως) mit ihrem Öl gesalbt von ihren Krankheiten befreit wurden' (in Mt. hom. 32 [33], 6 [PG 57, 384]). Für J. Kern, Ein mißverstandenes Zeugnis des hl. Joh. Chrysostomus für das Sakrament der letzten Ölung: ZsKathTheol 29 (1905) 382/9 legt die Quelle nahe, dass kirchenamtliches K. in einer brennenden Hängelampe ständig aufbewahrt wurde (J. Ch. Baur: BKV² 25 [1916] 466₁). Rituelles wird freilich nicht näher beschrieben. Doch ist der *Glaube ausdrücklich als Voraussetzung der leiblichen Genesung von nicht näher spezifizierten Krankheiten genannt. Die Verse Jac. 5, 14f zitiert Joh. Chrys. sac. 3, 6 (SC 272, 154) als Beleg für die Vergebung postbaptismaler Sünden durch *Buße u. priesterliche Rekonziliation, nicht im Hinblick auf die amtliche Anwendung von K. Eine ‚Buß- oder Rekonziliationsölung' (so Dölger, Rez. 552) ist damit schwerlich belegt (zu deren insgesamt seltenen Bezeugung im Altertum R. Meßner, Feiern der Umkehr u. Versöhnung: Sakramentliche Feiern 1, 2 = Gottesdienst der Kirche 7, 2 [1992] 93). – Die Maruta v. Maipherkat (Martyropolis) zugeschriebenen ps-nizänischen Kanones erwähnen, dass die Priester Wasser u. Öl für die Kranken segnen, u. betrachten dies als Vorbild für die Rekonziliation öffentlicher Büßer durch *Besprengung u. Gebet (cn. 35 [CSCO 440/Syr. 192, 70]; dt. Übers. O. Braun, De sancta Nicaena synodo [1998] 84). Zur Heilung von Krankheit dürfen keine Zaubermittel angewandt werden. Vielmehr bringe man den Kranken oder Besessenen in eine Kirche, gebe ihm am Grab eines Heiligen Öl u. ḥenānā (Gnadenstaub) u. spreche Gebete über ihn (cn. 64 [89]; Braun aO. 103). – Rabulas v. Edessa (gest. 435/36) spricht in seinen erhaltenen Kanones für Priester u. Klerus nicht vom K. In den Kanones für die Mönche verbietet er diesen die Verteilung von K., namentlich an Frauen, u. nimmt davon nur jene aus, denen offensichtlich das Charisma der Krankenheilung verliehen ist (7 [CSCO 368/Syr. 162, 152]). – Nach dem in Edessa zZt. des Rabulas angesiedelten Lebens- u. Tatenbericht BHG 1476 des aus dem Amt in die Askese geflohenen Bischofs Paulos wurde dieser an das Krankenlager einer seit Jahren komatösen Frau gerufen. In deren Haus lässt er sich Öl bringen, gießt davon in seine Handflächen u. betet mit himmelwärts gerichteten Händen zu Christus um Herabsendung seiner Gnade. Der überlieferte Gebetstext erinnert an die Heilung des ‚alten Adam' in der Taufe. Nach Hören des Namens des Kyrios Jesus Christus entweicht der Dämon. Der Ex-Bischof bestreicht die Kranke mit Öl, u. sie gesundet (Vit. Paul. ep. et Joh. presb. 10 [A. Papadopoulus-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5 (Ἐν Πετρουπόλει 1898) 380/3; Resumee der in Hss. ab dem 6. Jh. vorliegenden syr. Fassung bei F. Nau, Hagiographie syriaque: RevOrChr 15 [1910] 59, dort ‚Öl des Gebetes' genannt, nach de Vries, Monoph. 212/7 ‚der Fachausdruck für das K.', aber auch für Katechumenenöl benutzt). – Der wundertätige Archimandrit u. Presbyter Barṣauma aus Samosata (gest. um 457/68: o. Sp. 261f) versandte seiner Vita BHO 149 zufolge in breitem Umfang ‚Öl des Gebetes' (= εὐχέλαιον), das die Pest stoppte u. selbst schwer Kranke heilte (mirac. 51. 78f [F. Nau, Résumé de monographies syriaques: RevOrChr 19 (1914) 113. 281f]). Er gab davon auch einem Samaritaner zur Heilung seiner erkrankten Gattin (ebd. 54 [114f]). Die Polemik gegen die ohnmächtigen Bischöfe (ebd. 79 [281f]) schließt aus, dass Barṣauma bischöflich geweihtes K. verwandte. Wirksames ‚Öl des Gebetes' war später auch an seinem Grab zu erlangen (ebd. 98 [287f]). – Vom Styliten Symeon (gest. 460) persönlich gesegnetes Öl soll die Gattin eines Sasanidenkönigs höchst geschätzt haben (Theodrt. hist. rel. 26, 20 [SC 257, 200/2]). In Anwesenheit von Presbytern Öl in einer Ampulle durch allein seine, des Laien, Handauflegung zu segnen, weigerte sich der Mönch Poly-

chronios. Nach gemeinsamem Gebet zeigte es durch Überquellen die erlangte Kraft (ebd. 24, 7 [148]; vgl. o. Sp. 926). – Der unter Petrus Fullo (468/88) in Antiochien tätige Prediger Isaak d. Gr. wendet sich an Einfältige, vor allem Frauen, die nicht vom Presbyter beim Krankenbesuch die Bezeichnung mit Öl empfangen, sondern zu betrügerischen Mönchen eilen, um sich oder ihre Kinder bezeichnen zu lassen. Sie tauschen das ‚Öl der Apostel u. Märtyrer' (vgl. u. Sp. 953: ἔλαιον τῶν ἁγίων) gegen das von Lügnern. Rechtgläubige hingegen benutzen nicht privat bereitetes Öl u. lassen ihre Glieder nicht von jedermann einölen; sie bringen Kranke u. Sieche vielmehr zum heiligen Altar u. empfangen das Öl dort, wo ein Priester dem Volk vorsteht (hom. 10 [BKV[1] 12, 152/4]; P. Bruns, Art. Isaak III: o. Bd. 18, 940).

bb. Sechstes u. siebtes Jh. Patriarch *Severos v. Ant. wandte sich 516 in einer Predigt gegen das christl. Tragen von Phylakteria (*Amulett), selbst wenn sie von ‚Heiligen', also Christen (Mönchen?), stammen. Unzulässig sei die vorgebrachte Verteidigung mit Act. 19, 12, weil die dort berichtete Verwendung von Pauli Schweißtüchern zur Krankenheilung gegen des Apostels Absicht erfolgte. Die Hl. Schrift begründe durch Jac. 5, 14f allein den Gebrauch von ‚Öl der Heiligen' (ἔλαιον τῶν ἁγίων; s. u. Sp. 953), das ‚nicht bloß von der Krankheit', sondern auch ‚von der Menge der Sünden' befreie (hom. cathedr. 79 [PO 20, 320f]; Übers. de Vries, Monoph. 211; brieflich gestattete Severos angeblich die Benutzung verbrauchter Altarvelen, sofern sorgfältig gewaschen, zur Heilung von Geschwüren [CSCO 368/Syr. 162, 183], ebenso Bischof Johannes v. Tella respons. 5 [ebd. 198]; Heilung durch Reliquien ebd. 12 [199]). – Prokopios v. Gaza (ca. 465/529) warnt vor der Anrufung dämonischer Mächte mit biblischen *Gottesnamen u. rät zur Befolgung von Jac. 5, 14, nämlich dem Gebet zum wahren Gott um Heilung (comm. in Lev. 19, 31 [PG 87, 1, 761/4] nach Cyrill. Alex. ador. 6 [PG 68, 472A]). – Im Brief 211 der geistlichen Korrespondenz des in Palaestina wirkenden Kopten Barsanuphios (gest. 540) bezeichnet dessen Schüler Johannes v. Gaza einen (Mönchs-) Presbyter als ‚Priester Gottes u. geistlichen Arzt', als solcher berufen zur Salbung der Kranken mit Öl, das körperliche Heilung u. Nachlass der Sünden bewirkt (ep. 211 [SC 427, 658]). Die Erwähnung des Gebetes nach Jac. 5, 15a unterbleibt nach Kilmartin 356 hier deshalb, weil das K. seine Wirkkraft durch bischöfliche Weihe erhalte. Tatsächlich aber wird im Brief nur das angeführt, was den anfragenden Presbyter vom antwortenden Nichtkleriker unterscheidet, der an dieser Stelle seinen Respekt vor dem kirchlichen Amt beteuert, sonst selbst gerade auf die heilende Wirkung des Gebetes Glaubender vertraut (ep. 212 [662] an denselben: Kranke brauchen keine leibliche, sondern geistliche λειτουργία: das Gebet) sowie persönlich vorwiegend durch Gebet heilt (ep. 543. 784 [SC 468, 70. 238/40]). Tatsächlich zitiert die Korrespondenz häufig Jac. 5, 16b (‚Des Gerechten Gebet vermag viel'; ep. 666 [SC 468, 102] u. ö.). Die lokale Klosterapotheke enthält Öl, das vom Krankenbruder ‚im Namen Gottes' anzuwenden ist; denn Er allein vermag zu heilen (ep. 327 [SC 450, 326] mit Dtn. 32, 39; vgl. ep. 770 [SC 468, 216]). Kirchenamtliches K. erwähnen die vielen Briefe der beiden Heiligen von Gaza an u. über Kranke in keinem Fall (ep. 72/88. 122f. 126. 506/33. 613. 643. 645. 770. 784 [SC 427, 346/80. 456/62. 476/80; 451, 632/76. 848/54; 468, 68/70. 74/6. 214/6. 238/40]). Das Mönchen eigene Charisma der Krankenheilung wirkt unsichtbar (ep. 534 [SC 451, 678]). Vereinzelt jedoch sendet Barsanuphios Kranken zur Stärkung Eulogien- oder gesegnetes Wasser (ep. 78. 643 [SC 427, 364; 468, 70]), nicht wie in Ägypten üblich Öl (s.u. Sp. 959; Weihwasser für krankes Tier: ep. 753 [SC 468, 196]). Zaubermittel hingegen sind Sünde (ep. 753f [196]). – Im sog. Markus-Kommentar des Viktor v. Ant. (ClavisPG C125; 6. Jh. [J. Reuss, Mt-, Mk- u. Joh-Katenen (1941) 140f]) wird die Ölsalbung von Mc. 6, 13 (s.o. Sp. 920) mit Jac. 5, 14f verknüpft. Sie ist Zeichen göttlicher Barmherzigkeit, Heilmittel der Krankheit u. Erleuchtung des *Herzens. Ihre Wirkungen werden dem Gebet zugesprochen; das Öl ist deren Symbolon (Kilmartin 353). – Kanones eines anonymen syr. Bischofs (6. Jh.?) bedrohen jeden Priester mit *Absetzung, der zur Salbung eines kranken Getauften das ‚Öl der Salbung' (= Tauföl; de Vries, Monoph. 215f) benutzt. Dorfpriester werden wegen verbreiteter Unwissenheit nur mit Suspendierung für drei Jahre u. einjährigem Kommunionverbot bestraft. Statthaft gilt aufgrund von Jac. 5, 14 allein gewöhnliches (wohl: nichtaromatisiertes) Öl, das der Presbyter durch ein spezielles Gebet

segnet u. selbst für die Salbung Kranker nutzt (cn. 2 [CSCO 368/Syr. 162, 171f]). – Der Johannes v. Damaskus fälschlich zugeschriebene Traktat De his qui in fide dormierunt erwähnt eine Krankensalbung mit ‚Myron oder anderem hl. Öl' (μύρον ἢ ἕτερον ἅγιον ἔλαιον: 18 [PG 95, 264BC]), lässt aber keine Einzelheiten über den Salbenden u. die Wirkung der Salbung erkennen. – Am Ausgang der Spätantike nennt u. beurteilt, bald positiv, bald negativ, **Jakob v. Edessa (gest. 708) die im Raum Syrien bei Christen gebräuchlichen religiösen Heilmittel (C. Kayser, Die Canones Jakob's v. Edessa übersetzt u. erläutert [1886]). Zur Heilung, nicht aber als Phylakterion (*Amulett), darf der Gläubige Öl oder Wasser verwenden, das zur Segnung während der Messfeier unter dem Altar stand (Jacob. Edess. respons. ad Addai 29 [CSCO 368/Syr. 162, 240]). Zu Heilzwekken können Kranke auch die ihnen durch Angehörige überbrachte Eucharistie empfangen (ebd. 27 [239]; respons. ad Joh. Styl. 2, 6 [ebd. 226f]) oder Staub aus dem Altarraum (ḥenānā), in Wasser getrunken, zu sich nehmen (respons. ad Addai 30. 32 [240]). Erlaubt ist ferner die Anwendung von Epiphanie-, nicht aber von Taufwasser (ebd. 35 [241]). Mit Altargerät, so dem leeren Kelch, oder einem Paramenten-*Gürtel darf der Priester Kranke nicht segnend anrühren, wohl, wenn gewünscht, mit dem Evangelienbuch. Ansonsten soll er sie, wie von den Aposteln geboten, ‚im Namen des Herrn' (Jac. 5, 14) mit dem ‚Öl des Gebetes' salben (respons. ad Addai 30 [240]), mit ‚heiligem Salböl' (μύρον) hingegen selbst nicht bei *Besessenheit (ebd. 36 [241]). Fläschchen u. Gefäße für Reliquienöl können auch für das ‚Gebetsöl' u., sorgfältig gewaschen, für Myron dienen, nicht jedoch umgekehrt (Kayser aO. 21. 116/8). Krankenheilung ist auch von der in Gebeinen der Heiligen gegenwärtigen Kraft Gottes zu erwarten; nach Ansicht ‚Törichter' wirkten Reliquien jedoch nur, wenn nicht bei ihnen Eucharistie gefeiert wird (respons. ad Addai 38 [241]; Kayser aO. 105). *Eulogien von Heiligen dürfen zu Heilzwekken auch Heiden gegeben werden (respons. ad Joh. Styl. 2, 6 [CSCO 368/Syr. 162, 228f]). Jakobs *Erotapokriseis offenbaren, dass zu seiner Zeit das kirchenamtliche K. noch in Konkurrenz stand mit nicht wenigen anderen religiösen Heilmitteln. – Eine spezielle Liturgie zur bischöflichen Segnung von K. einmal jährlich an Mittfasten beschreibt Georg der Araberbischof (gest. 724; CSCO 307/Subs. 35, 217_5). Ein griech. Segensgebet von Kranken-Wasser wohl palästinisch-antiochenischer Herkunft ist u.a. im Euchologion Barb. gr. 336 (8. Jh.) erhalten: A. Jacob, Note sur la prière Κίστα τῶν ὑδάτων de l'euchologe Barberini: Byzant 56 (1986) 139/47. – De Vries, Monoph. 211/21; Z. Sacre, Le Rite de la Lampe et l'onction des malades dans l'Eglise maronite, Thèse Paris-IV (1996 [Villeneuve d'Ascq 1998]) 33/44; zu einer Jerusalemer Sonderform Rouët de Journel aO. (o. Sp. 945) 63. 65.

2. Konstantinopel - Kleinasien. α. Gebete. Die ausgangs der Spätantike üblichen Segensgebete für das K. überliefert der Barb. gr. 336, südital. Kopie eines erweiterten Kpler Patriarchaleuchologions des 8. Jh.: (a) Κύριε, ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς σου ἰώμενος τὰ συντρίμματα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν κτλ., (b) Ὁ πολὺς ἐν ἐλέει καὶ πλούσιος ἐν ἀγαθότητι κτλ. (S. Parenti / E. Velkovska, L'Eucologio Barberini gr. 336[2] = Bibl. Eph. Lit. Subs. 80 [Roma 2000] 193f nr. 199f; Arranz 306/9; Filias 163/212). Ziel der ohne Geist-Epiklese vorgetragenen Gebete sind Heiligung (nr. 199; *Consecratio) u. Wirksamkeit des als umfassendes Heilmittel verstandenen K.s. Die Texte sind vom Vertrauen auf die *Barmherzigkeit u. Philanthropie (*Humanitas) des allmächtigen Gottes geprägt, des ‚alleinigen Arztes der Seelen u. Leiber' (nr. 199). Erbeten wird die Befreiung (ἀπαλλαγή) des Gläubigen von Leid, Krankheit u. Übel, also körperlicher wie seelischer Erkrankung, aber auch von Versuchung u. Anfechtung. Krankheit wird als Angriff des Bösen verstanden, Heilung als Verherrlichung Gottes (nr. 200). Gebet nr. 199 verweist erkennbar auf Jac. 5, 14/6. Deutlich ist den Quellen zu entnehmen, dass es sich um eine Salbung Kranker, nicht Sterbender handelt.

β. Gebrauch. Mitte 5. Jh. erwähnt Kallinikos, dass Hypatios, späterer Abt v. Rufiniane, als junger Mönch in der Krankenpflege Salbungen mit Gebet u. dem ‚Öl der Lampe' (ἔλαιον τῆς κανδήλας), offenbar einer bestimmten, vornahm (vit. Hypat. 9, 6 [SC 177, 106]). In manchen Fällen freilich ließ Hypatios den Kranken durch einen dann verpflichtend beizuziehenden Presbyter mit ‚gesegnetem Öl (ἐλαίῳ εὐλογημένῳ)' salben (ebd. 4, 7 [86]), tat dies nach eigener Ordination auch selbst (ebd. 12, 10; 15, 1; 22, 13 [118.

124. 142]; zur Hypatios-Vita RAC Suppl. 1, 1216/8). Im Kpel dieser Zeit war demnach ein an das kirchliche Amt gebundenes u. besonders gesegnetes K. bekannt. – Der Kpler Stylit Daniel (gest. 493) verordnete seiner Vita BHG 489 zufolge in Fällen von *Besessenheit, vom ‚Öl der Heiligen' (ἔλαιον τῶν ἁγίων; Vit. Daniel. Styl. 29. 33. 59) zu trinken, in anderen, mit diesem Öl das erkrankte Körperteil zu salben, so die Beine eines Lahmen durch den Vater (ebd. 86), die Zunge eines stummen Knaben durch Klosterbrüder (89). Heilungen gelten dem Hagiographen als abhängig vom Glauben an Gott (29) u. bewirkt durch Christus (86; ed. H. Delehaye, Les saints stylites = SubsHag 14 [Bruxelles 1923] 29. 32. 58. 81. 83). Unterschiedliches Verhalten vor u. nach Daniels Presbyterweihe zeigt sich nicht. – Die Krankensalbungspraxis des Kpler Patriarchen Eutychios (amt. 552/65 u. 577/82) schildert um 595 sein Biograph Eustratios (vit. Eutych.: CCG 25; BHG 657; C. Lage, Eustratius van Cpel. De mens en zijn werk, Diss. Leuven [1958] 59/223). Die Vita präsentiert Eutychios als durch Gott begnadeten Wunderheiler von Krankheit u. Besessenheit (vit. Eutych. 42f [CCG 25, 40f] mit Zitat von Mt. 13, 58; vgl. vit. Eutych. 5 [7]). K. wendet der Bischof ausschließlich persönlich an, nie als Getränk, sondern immer als Salböl, in Einzelfällen an drei Tagen in Folge (ebd. 53. 58 [49. 54]; *Drei). Gesalbt werden alle (ebd. 52 [48]) oder einzelne Sinne, so Stirn u. Augen (55. 58. 85 [50. 53f. 76]), erkrankte Körperglieder, zB. Füße u. Hände (51. 53. 57 [46. 49. 53]), oder der ganze Leib (49 [44]), u. zwar regelmäßig nach oder unter Gebet über den Kranken. Mehrfach ist dabei vom Sprechen eines ‚gewohnten Gebetes' die Rede (48. 52. 85 [44. 47f. 76]), was auf die Existenz bereits geprägter Orationen hindeutet. Nie hingegen wird von einem Ölsegen oder von ‚gesegnetem Öl' gesprochen, im Unterschied zur Segnung gewöhnlichen *Brotes, das bei anderen Heilungen Verwendung findet u. dem Kranken auch mitgegeben wird (48f [44f]). In jedem Einzelfall benutzt Eutychios ‚heiliges Öl' (τῷ ἁγίῳ ἐλαίου: 45. 47. 50f [42f. 46] u. ö.) oder ‚ehrwürdiges Öl' (ἐκ τοῦ τιμίου ἐλαίου: 49. 52. 85 [44. 48. 76]; vgl. o. Sp. 927), gelegentlich, wenn nicht immer, Öl vom ‚ehrwürdigen Kreuz' (45. 55 [42. 50]) oder Öl von der Wunderikone in Sozopolis (45 [42]; s.o. Sp. 926f). Hinsichtlich gerade dessen Gebrauch wird Eutychios' Gewohnheit erwähnt, jede Salbung mit der Formel ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu begleiten, u. zu deren Legitimierung ausdrücklich Jac. 5, 14f zitiert (vit. Eutych. 45 [42]). Somit erscheint die Verabreichung auf durchaus unterschiedliche Weise geheiligten Öls als Erfüllung jener bibl. Empfehlung. Auf der Ebene theologischer Reflexion vertritt Eustratios die Ansicht, allein das Zusammenwirken vom *Glauben des zu Heilenden u. der *Dynamis des Therapeuten vermöge Heilung zu bewirken (ebd. 44 [41]). Wegen ihres Glaubens macht daher sogar der Schatten des Heiligen an seine Wege getragene Kranke gesund (ebd. 72 [65]; vgl. Act. 5, 15). Anderseits vermag er selbst alles nur durch Begnadung. Wunderheilungen erfolgen ‚durch Gottes Gnade u. die Gebete des Heiligen' (vit. Eutych. 50 [46]) bzw. ‚durch das Gebet des Heiligen u. das heilige Öl' (60 [55]), ja allein durch das Gebet, selbst wenn eine Salbung folgt (85 [76]; vgl. Jac. 5, 15). – Breiten Einblick in kirchliche Heilpraktiken der ausgehenden Spätantike bietet die Lebensbeschreibung des Theodoros v. Sykeon (gest. 613; Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 1/170 [SubsHag 48, 1, 1/161 Festugière mit Komm. ebd. 2, 168/268]; P. Horden, Saints and doctors in the early Byz. Empire: StudChurchHist 19 [1982] 1/13). Der ‚Thaumaturg v. Galatien, Klostervorsteher v. Sykeon, Bischof v. Anastasiupolis' (vit. Theod. Syc. 64) zog, wo immer er sich befand, wegen seiner Wundertätigkeit im Sinne von Mt. 4, 23 zahlreiche Hilfesuchende an (vit. Theod. Syc. 40. 59. 65. 80b), nicht nur viel Volk, sondern auch Vornehme, darunter einen Bischof (ebd. 102) u. selbst die Kaiser Maurikios u. Phokas (ebd. 97. 133). Zur Heilung von Mensch u. Tier, Vertreibung von Dämonen u. Unfruchtbarkeit verwandte er, offenbar unterschiedslos, ‚Öl, Wein u. Wasser, die er gesegnet hatte' (158), daneben auch andere Mittel wie Gebet (89. 94. 97. 103. 107), Handauflegung (69. 123. 133), Kreuzzeichen (83. 98f), Hauchung (65. 96. 154), Spucken (143. 156. 156a), Schlagen (86. 132. 140. 157) u. Niedertreten (140. 156), zT. in unterschiedlicher Kombination, so Öl u. Wein (88. 154). Operationen, Heilbäder u. Arzneien verwarf der Bischof nicht, behielt sich jedoch die Genehmigung solcher Behandlung u. ihrer Weise sowie die Benennung des aufzusuchenden Arztes vor (145). Der Rückgriff auf Zaubermittel galt hinge-

gen als strafwürdig, sogar mit plötzlichem Tod (143). Mit Öl einer Kirchenlampe soll Theodor schon als Knabe Besessenheit geheilt haben (18). Über Segnungen von Öl u. Wasser wird erst nach seiner Ordination berichtet, schon als Presbyter u. noch nach seinem Rückzug vom Bischofsamt (31 [Gebetszitat]. 83. 87f. 91. 97. 102. 106. 145. 156a). Die volle Liturgie umfasste anscheinend: Gebet für den Kranken, häufiger unter Handauflegung, Segnung des Öls u. Salbung des Kranken oder bestimmter Glieder, Stirn, Hände, Ohren, Füße (50. 68. 107), gegebenenfalls mit Begleitformel. Neben von ihm selbst gesegnetem K. benutzte der Bischof auch Öl aus dem Ewigen Licht am Altar (ἔλαιον τῆς ἀκοιμήτου κανδήλης: 68. 112; vgl. 119) sowie eine Wachs-Öl-Mischung (κηρωτή: 81). Die Salbung nahmen der Heiler vor, der Kranke selbst (102) oder Dritte (60. 145). Das Öl wurde auch zum Trinken gereicht (87. 91. 154). Beides erfolgte gleichfalls privat (87f. 91. 145. 156) u. mehrere Tage in Folge (91. 102. 156. 156a). Als Urheber der Heilung gilt allgemein Gott (61), der wesentlich durch die Gebete seiner Diener handelt (72. 93). – Theodulph v. Orleans (gest. 821) berichtet, dass die ‚Graeci' mit K. drei Kreuze ‚super caput et vestimenta et totum corpus infirmi' vornehmen; das Begleitwort der Salbung laute: ‚Ungo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ut oratio fidei salvet te, et alleviet te Dominus, et si in peccatis sis, remittantur tibi' (capitul. ad presbyt.: PL 105, 221 CD). Unverkennbar ist Jac. 5, 14f aufgegriffen.

3. Alexandrien - Ägypten. α. Gebete. aa. Canones Hippolyti. Die vermutlich Mitte des 4. Jh. in Ägypten entstandene Überarbeitung der Traditio apostolica greift Trad. apost. 5 (s. o. Sp. 935) auf, doch ohne den Gebetstext anzuführen (Can. Hipp. 3 [PO 31, 355]). Sie erwähnt, dass es den Kranken Heilung bringe, in das Kirchengebäude zu kommen, um dort Gebetswasser u. -öl zu erhalten (ebd. 21 [389]; vgl. u. Sp. 957). Ein Schwerkranker hingegen soll täglich vom Klerus besucht werden, ohne dass dafür Ölanwendung angeordnet wird (21 [389]). Heilung erwartet man unter Berufung auf Act. 5, 15 (Schatten Petri) auch vom Krankenbesuch durch den Bischof, besonders von seinem Gebet; eine bischöfliche Salbung mit K. bleibt hingegen unerwähnt. – Chavasse 30f$_2$ bzw. 75f$_2$; R. J. S. Barrett-Lennard, The Canons of Hippolytus and Christian concern with illness, health, and healing: JournEarlChrStud 13 (2005) 137/64.

bb. Papyrus-Euchologion. Der bei M. Krause, Art. Aegypten II: RAC Suppl. 1, 74f (mit Lit.) angeführte, wohl zu schulischen Zwecken angefertigte griech.-lat. Mischkodex des 4. Jh. P. Barc. inv. 125-181 (früher Barcelona, jetzt Montserrat) enthält nach den darin kopierten eucharistischen Texten in griech. Sprache (a) ein Gebet unter *Handauflegung für Kranke u. (b) einen ‚Öl-Exorzismus' (Ausg. mit Komm.: R. Roca-Puig, Anàfora de Barcelona i altres pregàries[3] [Barcelona 1999] 95/111; vgl. C. E. Römer / R. W. Daniel / K. A. Worp, Das Gebet zur Handauflegung bei Kranken in P. Barc. 155, 19-156, 5 u. P. Kellis I 88: ebd. 119 [1997] 128/31; komm. Neuausgabe von [b] mit dt. Übers.: R. Merkelbach, Abrasax 4 = Papyrologica Coloniensia 17, 4 [1996] 64/70). Das Handauflegungsgebet begegnet mit wenigen Abweichungen auch in manichäischem Fundzusammenhang auf einer Holztafel aus Kellis, 4. Jh. (PKellis I 88: Römer / Daniel / Worp aO. 130f; vgl. u. Sp. 962). – Die Einordnung des euchologischen Materials in ein gottesdienstliches Ritual bleibt unklar. Möglich scheint die Abfolge: Krankengebet - Ölsegen - Salbung. Vollzug im Haus des Kranken ist nicht ausgeschlossen. – Das Krankengebet (a) bittet Gott um Auflegung seiner Hand u. seines Arms, die machtvoll Heilung u. Leben schenken. Krankheit, Schwäche u. alle Kraftlosigkeit möge er vom Kranken nehmen. Ähnlichkeiten weist dieses Formular mit einer Kpler εὐχὴ ἐπὶ πᾶν εἶδος ἀρρωστίας auf (Text: Arranz 310). Der zugehörige ἐξορκισμὸς ἐλαίου (b) ist ein Segensgebet in Gestalt einer Beschwörung des Öls ‚im Namen Jesu Christi, des Herrn' (*Kyrios). Weitere Prädikationen Christi erwähnen u. a. seine Unterwerfung der dämonischen Mächte u. Heilung ‚jeder Krankheit u. jeder Schwäche' (Mt. 4, 23). Die Salbung mit dem gesegneten Öl möge von allem Satanischen bewahren sowie von ‚jeder Krankheit u. Schwäche' heilen. Der somit ‚Gereinigte' soll Gott den Rest seines Lebens dankbar dienen (Hebr. 12, 28; 1 Petr. 4, 2). Möglicherweise handelt es sich um ein Weihegebet für Öl zur Salbung sowohl von Katechumenen wie von Kranken (Merkelbach aO. 64). Beide Gruppen vereint Dämonenfurcht u. -abwehr.

cc. Serapion-Euchologion. (M. E. Johnson, The prayers of Sarapion of Thmuis = Or-

ChrAnal 249 [Roma 1995].) – Das Bischof Serapion v. Thmuis (um 370) zugeschriebene Euchologion führt zwei Segensgebete über K. an (5 [17] u. 17 [29] [52. 66 Johnson]; dt. Übers. BKV[2] 5, 150. 156f). Das Gebet nr. 5, benutzt bei der Darbringung von Öl u. Wasser (vgl. Can. Hipp. 21; o. Sp. 955), nach Johnson aO. 121/3 im Kontext der Eucharistiefeier, segnet beides ‚durch den Namen' Christi, welcher über Wasser u. Öl ausgesprochen wird (ὄνομα ... ὀνομάζομεν). Gott, der Ungeschaffene, wird gebeten, ‚heilende Kraft (δύναμις)' diesen ‚Geschöpfen' zu schenken, damit durch ihr Essen u. Trinken alles an Fieber, Dämonischem u. Krankheit vertrieben werde, so dass die Teilhabe an diesen ‚Geschöpfen' ein heilendes u. ganzmachendes Pharmakon werde ‚im Namen' Christi. Offensichtlich soll mit dem gesegneten Öl gesalbt werden, das Trinken bezieht sich vielleicht nur auf das Wasser (Mischung von Öl u. Wasser erwägt K. Lübeck, Die Hl. Ölung in der orth. griech. Kirche: TheolGl 8 [1916] 323_6). – Das zweite Gebet nr. 17 gehört im Euchologion zu einer Dreierreihe von Ölgebeten (15/7 [62/6 Johnson]), von denen die beiden ersten eindeutig in Verbindung mit der *Taufe stehen. Der Titel der Oration nr. 17 spricht von K. (ἔλαιον νοσούντων) sowie alternativ von Brot oder Wasser; der Text selbst nennt ausschließlich das Öl, wobei vielleicht Umformulierung durch den Sprecher bei Rezitation über andere Materie vorausgesetzt ist. Für das Öl wird von Gott die Herabsendung der ‚heilenden Kraft Christi' erbeten, damit es denen, die mit diesen ‚Geschöpfen' gesalbt werden oder daran Anteil erhalten, ein Abwehrmittel sei gegen Krankheit u. Entkräftigung (nach Mt. 4, 23; 9, 35; 10, 1). Aufgezählt wird eine Vielzahl von Wirkungen der Ölung, die sich an Geist, Seele u. Leib (vgl. 1 Thess. 5, 23) zeigen sollen: Vertreibung von Dämonen u. unreinen Geistern, Überwindung von Fieber, Kälte u. Schwäche, Vergebung von Sünden. Durch das Öl werden die Mächte des Bösen u. der Krankheit vom Kranken sowohl innerlich als auch äußerlich vertrieben. Dadurch wird der Name Christi, der selbst Krankheit u. Schwäche auf sich genommen habe, verherrlicht. Die Form der Anwendung des Öls bleibt offen; Gesalbtwerden wie Selbstanwendung sind möglich. Auch das handelnde Subjekt der Salbung wird nicht genannt. Die Erwähnung des Inneren wie des Äußeren des Kranken ist Ausweis der leib-seelischen Wirkung des Öls, wobei allerdings der Aspekt der körperlichen Heilung dominiert. Gleichzeitig wird deutlich, dass das Öl weitgehend aus dem medizinischen Kontext gelöst worden ist u. das Gebet um Genesung sowie die Bitte um seelische Heilung an seine Stelle getreten sind. Die Anwendung des K.s wird als geistliches Geschehen gedeutet (vgl. C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 189).

dd. Sondergut der äthiop. Traditio apostolica. Das in die Kirchenordnung eingefügte alexandrinische ‚Taufbuch' (H. Duensing, Der aethiop. Text der Kirchenordnung des Hippolyt = AbhGöttingen 3, 32 [1946] 80/127; vgl. H. Brakmann: o. Bd. 20, 534) enthält zwei hier einschlägige, wohl schon im 5. Jh. gebräuchliche Gebete zur Weihe von Öl, welches sowohl Katechumenen wie kranken Vollchristen zugedacht ist. Die Oration Trad. apost. aeth. 22H kehrt fast wörtlich ebd. 22P, 5 wieder, so dass offensichtlich zwei Fassungen desselben Formulars vorliegen. Die ‚Frucht des Ölbaums', womit Gott ‚Priester u. Propheten' gesalbt u. gekräftigt hat, soll den damit Gesalbten ‚zur Heilung u. Nutzen für alle Krankheit u. Schmerz' sowie ‚zur Entfernung jedes Teufels' gereichen u. heiliger Geist werden ‚im Namen u. in der Kraft' Jesu Christi. Nach P. Drews, Über altägypt. Taufgebete: ZKG 28 (1907) 269f. 281. 294 handelt es sich ursprünglich um den Segen für ein Katechumenenöl, das sekundär zusätzlich auch als K. Verwendung fand (vgl. auch o. Sp. 935f. 956f).

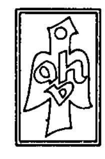
ee. Canones des Basileios. Sie warnen Christen unter Androhung der *Exkommunikation vor Sterndeutern, Zauberern, Beschwörern u. Wahrsagern u. untersagen die Salbung, besonders von Kindern, ‚mit unreinem Öl'. Solches Öl, ‚welches von Schädlichkeit voll ist' u. die Herzen ‚zu einer Wohnung des Satans' macht, benötigen die Christen nicht, weil sie das ‚Öl der Gnade', d.h. die Taufe, empfingen u. ‚die heilige Salbung der Eucharistie' besitzen. Unter Anführung von Jac. 5, 14f wird daran erinnert, dass in der Kirche das ‚heilige Öl des Glaubens' u. mit diesem statt des Gerichts die Vergebung der Sünden zu erlangen ist (Can. Bas. 34 [W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien (1900) 251f]). Die in Can. Bas. 103f (ebd. 279f) mitgeteilten beiden Gebete über Exorzismus- u. Chrisma-Öl

stehen im Rahmen einer Taufliturgie. Ersteres bittet auch darum, dass es ein Öl sei, welches ‚unsere Krankheiten reinigt u. unsere Schmerzen aufhören lässt', also offensichtlich auch als K. Verwendung finden kann.

β. Gebrauch. In nichtliturgischen Quellen ist vornehmlich der monastische Gebrauch von K. bezeugt. Die um 394 entstandene Historia monachorum in Aegypto (ed. A.-J. Festugière = SubsHag 53, 1 [Bruxelles 1971]; RAC Suppl. 1, 1201/3) erwähnt mehrere Salbungen körperlich Kranker u. berichtet ihre Heilung von *Blindheit u. *Fieber sowie Erweckung aus tiefer Ohnmacht. Joh. v. Lykonpolis, auf Nichtöffentlichkeit seiner Heilungswunder bedacht, heilt Kranke zumeist, indem er ihnen Öl gibt oder zusendet, das sie selbst anwenden (Hist. mon. 1, 12; *Augensalbe). Die Kranken salben sich mit dem Öl oder nehmen es ein (1, 16; *Fieber). Durch persönliche Salbung hingegen heilt Amun ein bewusstloses Kind, Makarios der Ägypter ein verzaubertes Mädchen (9, 11; 21, 17). Ein Gebet der Mönche für den Kranken geht jeweils voraus; von einer Segnung des Öls wird nichts berichtet. In die lat. Übersetzung anderseits trägt Rufin sie um 402/04 jeweils ausdrücklich ein u. lässt die Salbung stets mit Jac. 5, 14 ‚in nomine Domini' vornehmen (Rufin. hist. mon. 1, 1, 23. 25; 28, 3, 4. 7 [PTS 34, 252. 367 Schulz-Flügel]). Abt Benjamin verwendet für die Salbung Kranker von ihm gesegnetes Öl u. heilt dadurch von Gebrechen (Pallad. hist. Laus. 12, 1 [54 Bart.; altlat. Übers.: PTS 51, 519 Wellhausen] par. Soz. h. e. 6, 29, 9). Pachom soll Besessenen zur Heilung in einem Fall Öl, im anderen *Brot gesandt haben. Durch beides wurde Gesundung erreicht (Vit. Pachom. G^2 38f [SubsHag 19, 207 Halkin]).

4. Katholikat Seleukeia-Ktesiphon. Die Kirche im Sasanidenreich hat hinsichtlich der Verwendung der liturgischen Öle insgesamt eine eigentümliche Sonderentwicklung genommen. Die ostsyr. Liturgie kennt einerseits ein sakrales Öl, dessen Materie auf Christus u. die Apostel zurückgeführt wird (H. Brakmann, Art. Horn: o. Bd. 16, 559f) u. dem von den Kirchen im Imperium Romanum verwendeten duftenden ‚Myron' (*Balsam) entspricht, anderseits bis in die Neuzeit bzw. zur Gegenwart kein spezifisches K. Gleichwohl ist im ostsyr. Schrifttum ‚an einigen wenigen Stellen' (de Vries, Nest. 280) von Ölsalbungen an Kranken die Rede. Ob dazu Aphraat. demonstr. 23, 3 (PSyr 2, 10) gehört, ist strittig. Dölger, Rez. 553 fand hier präbaptismale Exorzismussalbung sowie Kranken- u. Bußölung erwähnt; andere sehen eine Rekonziliationssalbung angedeutet (P. Bruns, Aphrahat, Unterweisungen 1 = Fontes Christ. 5, 1 [1991] 64; Meßner aO. [o. Sp. 947] 93), dritte die präbaptismale Initiationssalbung (o. Bd. 20, 531). Anderseits soll Aphrahat persönlich gesegnetes Öl zur Heilung kranker Menschen u. Tiere ausgeteilt haben (s. o. Sp. 982). Die Biographie des Katholikos Mar Aba (amt. 540/52; Lehrer des *Kosmas Indikopleustes, o. Sp. 607), rühmt seine Armen- u. Krankenfürsorge, besonders dass er den Ort seiner Verbannung nicht verließ, als todbringende Krankheit drohte, sondern predigte, dass Tod u. Leben in Gottes Hand liegen u. allein der *Glaube an Gott notwendig sei. Zur Beglaubigung berichtet die Vita, für lebensgefährlich Erkrankte habe der Katholikos Öl gesegnet u. sie damit salben lassen. Gemäß ihrem Glauben seien sie dann von tödlicher Krankheit genesen. Einer besessenen Frau hingegen verweigerte er die gewünschte Handauflegung, segnete statt dessen Öl u. sandte es ihr. Sie salbte sich selbst, u. der Dämon sei von ihr gewichen (Vit. Mar Abae 23 [BKV^2 22, 207]). Nicht wichtig ist dem Autor folglich, wer die Salbung vollzieht, sondern dass der Heilige die Segnung des K.s vornimmt u. dass es gläubig empfangen wird. Neben solchem Öl erwähnt dieselbe Schrift zustimmend weitere Heilmittel, so eine Eulogie von der Nahrung des Katholikos (hier Erbsen), Gnadenstaub von seinen Fußspuren, Reliquien seiner Bahre u. mit dieser in Kontakt gebrachte Tücher (ebd. 8. 21 [193. 206. 219]). – Die Synode v. Seleukeia-Ktesiphon iJ. 554 unter dem ärztlich gebildeten Katholikos Joseph (552/64-7; o. Sp. 909) bietet Christen, Laien wie Klerikern, die zu Zaubermitteln gegriffen hatten, zur Rekonziliation eben jene Heilmittel an, die körperlich Kranken zur Verfügung stehen, darunter von den Priestern gesegnetes ‚Öl des Gebetes' u. ‚Wasser des Gebetes' (cn. 19 [J. B. Chabot, Synodicon orientale (Paris 1902) 363f]; Dölger, Rez. 553; de Vries, Nest. 281). Dabei handelt es sich um eine Vorform des unter Katholikos Išoʿyahb III v. Adiabene (gest. 659) ausgestalteten Rekonziliations-Ordos, der das oben gen. ‚apostolische' Tauf-Öl benutzt (J. Isaac, Ṭaksā d-Ḥūssāyā = OrChrAnal 233 [Roma

ANTON HIERSEMANN KG, VERLAG
Postfach 14 01 55
D-70071 Stuttgart
Telefon 0049-(0) 711 5499 71-0
Fax 0049-(0) 711 5499 71-21
E-Mail: verlag@hiersemann.de
www.hiersemann.de



HIERSEMANN

Einladung zur Subskription der neuen Reihe

Bibliothek der Mittellateinischen Literatur (BML) ISSN 1862-1554

Herausgegeben von Prof. Dr. Walter Berschin, Heidelberg

In **deutschen Übersetzungen** präsentiert diese neue Reihe bedeutende Literaturwerke der Spätantike und des Mittelalters. Sie hat sich zum Ziel gesetzt, diese lateinische Literatur in deutscher Sprache einem breiteren Leserkreis zu erschließen und konzentriert sich auf Werke von sprachlich und kulturell außergewöhnlichem Rang. Im Zentrum stehen die Bereiche der damaligen **Wissenschaft, Religion** und des **täglichen Lebens**. In die Reihe aufgenommen werden ausschließlich Texte des Lateinischen Mittelalters, **die bislang gar nicht**, nur teilweise oder philologisch unbefriedigend und vor längerer Zeit ins Deutsche übersetzt worden sind. Der Übersetzung beigegeben werden jeweils eine allgemein verständliche, **wissenschaftliche Einführung**: in die größeren historischen Zusammenhänge, die Biographie des Autors, des Werkes selbst; **Literatur** und **Erläuterungen** sowie **Register**. Philologische Sauberkeit, gediegene Ausstattung und die lesefreundliche Typographie machen sie zu lange gültigen **Zeugnissen des literarischen Schaffens des europäischen Mittelalters.** Zu den **Interessentenkreisen** gehören Historiker, insbesondere Mediävisten, Wissenschaftshistoriker; Altphilologen, Mittel- und Neulateiner, Germanisten, Romanisten und allgemeine Literaturwissenschaftler; Theologen; Kulturwissenschaftler sowie Soziologen und Philosophen – und alle an Sprachen und Geschichte Interessierte.

ERSCHEINUNGSWEISE: Etwa zwei Bände pro Jahr im Umfang von 120 bis 520 Seiten (Unter- und Überschreitungen kommen vor).
PREISE: Subskribenten der Serie erhalten die Bände zu einem ermäßigten Vorbestellpreis, der bis zu 20 Prozent unter dem späteren Ladenpreis liegt. Dieser ermäßigte Preis gilt auch als Vorbestellpreis.

BAND 1 (bereits erschienen)

ANDREAS CAPELLANUS (Ende des 12. bis Anfang des 13. Jhs., Frankreich): **Über die Liebe** (De amore).
Ein Lehrbuch des Mittelalters über Sexualität, Erotik und die gesellschaftlichen Beziehungen der Geschlechter. Ungekürzt und nicht gereinigt übersetzt und kommentiert von Prof. Dr. Fidel Rädle.
Geb., 8°, LIV, 277 Seiten mit 4 farbigen Abb. der Zeit.
ISBN 3-7772-0600-8.
Ladenpreis **€ 98.–**

Hier widmet sich ein Kleriker einem Thema, das zuvor nie an erster Stelle der Agenda christlicher Lehre stand. Es geht nicht etwa um die christlich empfohlene Liebe, die Nächstenliebe, sondern um die „fleischliche" Liebe, also um Sexualität.

BAND 2 (erscheint 3. Quartal 2006)

VENANTIUS FORTUNATUS (um 540 bis nach 600): **Gelegentlich Gedichte.** Das lyrische Gesamtwerk; **Die Vita des hl. Martin**
Übersetzt und kommentiert von Wolfgang Fels. Geb., 8°, ca. 560 Seiten mit vier zweifarbigen Figurengedichten und einer geographischen Karte.
Subskriptionspreis ca. **€ 98.–**; danach ca. **€ 124.–**

*Während die Gedichte des Fortunatus eine **wichtige Quelle zur Geschichte der Merowinger** in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts darstellen, trug seine ebenfalls in Versen verfaßte Martinsvita wesentlich zur späteren Verehrung des Heiligen bei.*

BAND 3

PETRUS DE CRESCENTIIS (Creszenzi, 1230/33 bis 1320/21, Bologna): **Erfolgreiche Landwirtschaft** (Ruralium commodorum libri XII). Ein mittelalterliches Lehrbuch.
Übersetzt und kommentiert von Professor Dr. Benedikt Vollmann. Geb., 8°, ca. 700 Seiten; mit Abbildungen.

Die Serie wird mit weiteren Titeln fortgesetzt. Bitte fordern Sie einen ausführlichen Prospekt beim Verlag an!

REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

GEORG SCHÖLLGEN

HEINZGERD BRAKMANN, JOSEF ENGEMANN

THERESE FUHRER, KARL HOHEISEL, WINRICH LÖHR

WOLFGANG SPEYER, KLAUS THRAEDE

Lieferung 168/169

Krankenöl [Forts.] – Kreuzzeichen

(Mit Titelbogen und Register zu Band XXI)



2006

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

INHALT

1989] 112/6). Hier aber verwendete man offenbar noch ein weniger hochwertiges liturgisches Öl, das man gleich dem Weihwasser sonst auch Kranken gab. – Die Fülle von Christen in Mesopotamien angewandter religiöser Heilmittel belegt noch die Vita des Mönches Mar ʿAbda (7. Jh.) in der sog. Nestorianischen Chronik v. Seert (97 [PO 13, 588f]): Über den erkrankten Neffen eines Heidenpriesters betet der Heilige u. salbt ihn mit Segensöl. Andere heidn. Kranke der Region ließ er ḥenānā trinken u. gesegnetes Wasser. Dadurch bewirkt er Heilung u. nachfolgend Taufe der Geheilten. Einem Emir hilft der diesem übersandte Mönchsstab. – Das erwähnte ḥenānā (,Gnade') gilt als ostsyrisches Äquivalent zum amtlichen K. anderer Liturgietraditionen (de Vries, Nest. 282). Solcher ,Gnadenstaub' von heiliger Stätte war ehedem auch im Röm. Reich bekannt, so in Syria (s. o. Sp. 951) u. Kleinasien (ebd. 929; Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 26a [SubsHag 48, 1, 25]), aber auch im Westen (Paul. Nol. carm. 18, 38f [CSEL 30, 98]). Nach der Chronik v. Seert konnte ḥenānā als *Amulett getragen (46 [449]; abgelehnt ebd. 99 [596]) oder mit Flüssigkeit, Öl oder Wasser, eingenommen werden (97f [588. 593]). Als abergläubisch kritisiert die Synode von 585/86 unter Katholikos Išoʿyahb I die Verwendung von Reliquien als Amulett u. durch Berührung damit geheiligten Öls oder Wassers zu Heilzwecken (cn. 14 [Chabot aO. 411]), hatte damit aber ebenso wenig Erfolg wie mit dem Versuch, den Gebrauch des erwähnten ,apostolischen' Öls der Taufliturgie zu reservieren (Isaac aO. 114). Ostsyrische liturgische Bücher enthalten eine eigene Ordnung für die amtliche Segnung des in Öl oder Wasser gegebenen ḥenānā ,zur Gesundheit u. Heilung des Leibes u. der Seele' (I. M. Vosté [Hrsg.], Pontificale iuxta ritum ecclesiae Syrorum orientalium id est Chaldaeorum. Versio latina 4 [Città del Vat. 1938] 399; Denzinger aO. [o. Sp. 945] 517f). Die gesegnete Flüssigkeit wird getrunken oder durch eingelegte Fäden aufgesaugt, die man sich als Schutz- u. Heilmittel umlegt. Noch in der Neuzeit ist in der ostsyr. Christenheit das überall geläufige Arsenal religiös gefärbter Schutz- u. Heilmittel bezeugt, einschließlich der Anrührung heiliger Personen u. der Salbung mit *Blut von Opfertieren (M. Chevalier, Les montagnards chrétiens du Hakkâri et du Kurdistan septentrional [Paris 1985] 247. 251. 258; B. Nikitine, Les superstitions des Chaldéens du plateau d'Ourmia: Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires 14, 4, 14 [1923] 149/81). – De Vries, Nest. 281/3; F. F. Irving, The ceremonial use of oil among the East Syrians (Oxford 1902).

IV. Manichäer. Sie eigneten sich christlichen Gebrauch von K. an (vgl. o. Sp. 956) u. traten mit ihm in Konkurrenz. Nach einer Erzählung betete Mar Gabryab, ein Jünger Manis, zu Jesus für ein krankes Mädchen, das großkirchliche Christen nicht zu heilen vermochten, um ,Besserung u. Hilfe durch meine Hand' (W. Sundermann, Mitteliranische manich. Texte kirchengeschichtlichen Inhalts = Berliner Turfantexte 11 [1981] 47). Eine Segnung von Öl u. Wasser im Namen des dreifaltigen Gottes folgt. Das Mädchen soll sich mit dem Öl einreiben u. das Wasser anscheinend darüber gießen (ebd.; ähnlich ebd. 48; zur Handauflegung zwecks Krankenheilung ebd. 46 mit Zitat eines Jesuswortes ähnlich Mc. 16, 18). – M. Scopello, Images et métaphores de la médicine dans les écrits manichéens coptes: V. Boudon-Millot / B. Pouderon (Hrsg.), Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps = Théol. hist. 117 (Paris 2005) 231/52.

V. Zusammenfassung. Das Christentum partizipierte am Gebrauch von Öl für Heilungszwecke unbedenklich, soweit dieses als *Heilmittel religiös neutral schien (zur Verbindung auch rationaler Medizin u. Therapie mit nichtchristlicher Religion G. Jüttner: o. Bd. 14, 267). Kritisiert wurde es dann, wenn Hilfe allein vom Therapeuten erwartet wurde u. der Beistand Gottes aus dem Blick geriet (F. Kudlien, Art. Heilkunde: o. Bd. 14, 243/5). Abgelehnt wurde die Verwendung von Medizin vor allem, wenn diese mit paganen religiösen Deutungen oder mit als heidnisch geltenden Zauberpraktiken verknüpft wurde (Ferngren / Amundsen 2977/9; Temkin). Vor deren Anwendung wurden Christen, weil offensichtlich auch bei ihnen durchaus nicht unüblich, immer wieder gewarnt. Sie wurde als Sünde bezeichnet u. mit göttlicher, kirchlicher u. staatlicher Strafe bedroht (s. o. Sp. 927. 950. 955. 958. 960). In diesem Zusammenhang wird zum Aufweis einer rechtgläubigen Alternative mehrfach Jac. 5, 14f angeführt, wobei generell das ,Gebet des Glaubens' stärker als die Salbung mit Öl betont scheint (Cyrill. Alex. ador. 6 [PG 68, 472A]; vgl. o. Sp. 944. 949. 958). Die Christen

teilten die gemeinantike Vorstellung, dass im Öl eine übernatürliche Kraft präsent sein kann, die von Krankheit zu heilen u. Gesundheit zu bewahren vermag. Sie suchten diese freilich mit der ihnen eigenen *Gottesvorstellung zu verbinden u. den Gott der Christen als Schöpfer u. Urheber des Heilmittels u. seiner übernatürlichen Kraft darzustellen. Deren Vermittlung kann auf die eine oder andere Weise gedacht sein, vor allem durch Kontakt oder Nähe des K.s zu begnadeten Heiligen Gottes, d.h. Reliquien oder lebenden Wundertätern, bzw. durch die unsichtbare Sendung von Gotteskraft in das K. aufgrund von Anrufung des Gottesnamens oder eines Gebetes. Die religiöse Abgrenzung des von Christen angewandten K.s gegenüber jeglichem anderen K. wird verdeutlicht durch seine Gewinnung an Christen heiligem Ort, häufig dem Kirchengebäude (Heiligengrab, Altarraum), durch Mitwirkung kirchlicher Amtsträger, durch besondere rituelle Zeichen, vor allem das Kreuz, durch Rezitation vom christl. Glauben geprägter Formeln u. Orationen sowie, vor allem im Westen, durch Reservierung des ‚sacramentum' K. für Vollchristen (s. o. Sp. 943). Innerkirchliche Konflikte hat es zeitweilig wegen des von Mönchen unabhängig von Kirche u. Amt ausgeteilten K.s gegeben (s. o. Sp. 948f). Die in West u. Ost unterschiedlich schnell u. gründlich durchgesetzte Bindung der Heiligung (noch nicht der Anwendung) von K. an das kirchliche Amt sichert den Primat des Gebetes (vgl. Jac. 5, 15) u. die Deutung der Wirkungen von K. als Gnadengabe des Christengottes. Die ganze Spätantike hindurch bleibt das K. freilich nur eines neben anderen religiösen Mitteln der Christen (*Brot, Eucharistie, *Exorzismus, *Handauflegung, Weih- u. Epiphanie-*Wasser u. a.), um Heilung oder Verschonung von Krankheit zu erlangen.

M. ARRANZ, Le preghiere degli infermi nella tradizione bizantina: OrChrPer 62 (1996) 295/351. – E. BARTSCH, Die Sachbeschwörungen der röm. Liturgie = LitQuellForsch 46 (1967). – B. BOTTE, L'onction des malades: Maison-Dieu 15 (1948) 91/107. – A. BOWIE, Oil in ancient Greece and Rome: Dudley / Rowell 26/34. – H. CH. BRENNECKE, Heilen u. Heilung in der Alten Kirche: Eschatologie u. Schöpfung, Festschr. E. Gräßer (1997) 57/71. – F. CABROL, Art. Huile: DACL 6, 2, 2777/91. – B. CASEAU, Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin. Des huiles parfumées des médecins au ‚myron' des saints byzantins: Boudon-Millot / Pouderon aO. (o. Sp. 962) 141/91. – A. CHAVASSE, Étude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du 3e au 11e s. 1. Du 3e s. à la Réforme carolingienne, Diss. Lyon (1938 [Thouars 1942]) bzw. L'onction des infirmes dans l'église latine du 3e s. à la réforme carolingienne. Les textes: RevScRel 20 (1940) 64/122. 290/364. – P. DE MEESTER, Liturgia bizantina 2, 6. Rituale-Benedizionale bizantino (Roma 1930) 305/17. 509/12. – W. DE VRIES, Sakramententheologie bei den syr. Monophysiten = OrChrAnal 125 (ebd. 1940) 211/21; Sakramententheologie bei den Nestorianern = ebd. 133 (ebd. 1947) 281/3. – G. DIX, The blessing of the holy oils: Laudate 14 (1936) 231/40. – F. J. DÖLGER, Der Exorzismus = StudGeschKultAltert 3, 1f (1909) 154/6; ‚Öl der Eucharistie'. Zum Schreiben der Synode v. Karthago im Frühjahr 255: ders., ACh 2 (1930) 184/9; Rez. J. Kern, De sacramento extremae unctionis: TheolRev 6 (1907) 551/5. – M. DUDLEY / G. ROWELL (Hrsg.), The Oil of Gladness. Anointing in the Christian tradition (London 1993). – J. ENGEMANN, Eulogien u. Votive: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäologie 1 = JbAC ErgBd. 20, 1 (1995) 223/33; Paläst. Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 (1973) 5/27, bes. 11f. – G. B. FERNGREN / D. W. AMUNDSEN, Medicine and Christianity in the Roman empire. Compatibilities and tensions: ANRW 2, 37, 3 (1996) 2957/80. – G. FILIAS, Les prières pour les malades et sur l'huile de l'onction dans l'Euchologe Barberini Grec 336 = Ἑταιρεία τῶν Φίλων τοῦ Λαοῦ. Κέντρον Ἐρεύνης Βυζαντίου 7 (Ἀθῆναι 1997). – W. GESSEL, Das Öl der Märtyrer. Zur Funktion u. Interpretation der Ölsarkophage von Apamea in Syrien: OrChr 72 (1988) 183/202. – D. GOLTZ, Studien zur altoriental. u. griech. Heilkunde. Therapie - Arzneibereitung - Rezeptstruktur = Sudhoffs Archiv Beih. 16 (1974). – B. J. GROEN, Ter genezing van ziel en lichaam. De viering van het oliesel in de Grieks-Orthodoxe Kerk = Theologie & Empirie 11 (Kampen 1990). – A. HEINZ, Die Krankensalbung im spätantiken Gallien. Das Zeugnis der Martinsschriften des Sulpicius Severus (um 400): TrierTheolZs 106 (1997) 271/87. – PH. HOFMEISTER, Die heiligen Öle in der morgen- u. abendländischen Kirche = Östl. Christentum NF 6/7 (1948). – J. JOHN, Anointing in the NT: Dudley / Rowell 46/76. – M. JUGIE, Theologia dogmatica Christianorum orientalium 5 (Parisiis 1935) 474/90. – R. KACZYNSKI, Die Feier der Krankensalbung: Sakramentliche Feiern 1, 2 = Gottesdienst der Kirche 7, 2 (1992) 241/343, bes. 258/73. – J. KERN, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus (1907) 17/59. – E. J. KILMARTIN, The interpretation of James 5:14-15 in the Armenian catena on the Catholic Epistles. Scholium 82:

OrChrPer 53 (1987) 335/64. – B. KOLLMANN, Jesus u. die Christen als Wundertäter = ForschRelLitATNT 170 (1996). – B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche = ForschVolksk 33/5 (1950). – A. KRUG, Heilkunst u. Heilkult. Medizin in der Antike[2] (1993). – E. LANNE, La bénédiction de l'huile: A. M. Triacca / A. Pistoia (Hrsg.), Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 44 (Roma 1988) 165/80; L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile. Liturgie alexandrine et liturgie romaine: Irénikon 31 (1958) 138/55. – H. LECLERCQ, Art. Extrême-onction: DACL 5, 1, 1029/37. – F. LEHR, Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum u. im Früh-MA mit besonderer Berücksichtigung der ältesten röm. Sakramentarien, Diss. Freiburg i. Br. (Karlsruhe 1934). – E. J. LENGELING, ‚Per istam sanctam unctionem ... adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti'. Der Heilige Geist u. die Krankensalbung: Lex orandi - lex credendi, Festschr. C. Vagaggini = StudAnselm 79 (Roma 1980) 235/94, bes. 248/88. – E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (1904). – E. MÉLIA, Le sacrement de l'onction des malades dans son développement historique et quelques considérations sur la pratique actuelle: La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie = Bibl. Eph. Lit. Subs. 1 (Roma 1975) 193/228. – F. MUSSNER, Der Jakobusbrief[2] = HerdersKomm NT 13 (1967). – J. PARGOIRE, Art. Apomyrisme: DACL 1, 2, 2603f. – E. PASZTHORY, Salben, Schminken u. Parfüme im Altertum = Zaberns Bildbände zur Archäologie 4 (1992). – I. M. PHOUNTOULES, Ἀκολουθία τοῦ εὐχελαίου (Thessalonike 1978) 5/25. – F. W. PULLER, The anointing of the sick in Scripture and tradition = Church Historical Society 77 (London 1904). – H. RONDET, Art. Extrême-onction: DictSpir 4, 2 (1961) 2189/200. – K. SEYBOLD / U. MÜLLER, Krankheit u. Heilung = Kohlhammer-Tb (1978). – E. CH. SUTTNER, Die Krankensalbung (Das ‚Öl des Gebets') in den altoriental. Kirchen: EphLiturg 89 (1975) 371/96. – O. TEMKIN, Hippocrates in a world of pagans and Christians (Baltimore1995). – P. N. TREMPELAS, Μικρὸν Εὐχολόγιον 1 (Ἀθῆναι 1950) 97/191. – H. VORGRIMLER, Buße u. Krankensalbung[2] = HdbDogmengesch 4, 3 (1978). – M. WALLRAFF, Art. Magie IV. Kirchengeschichtlich. 1. Alte Kirche u. MA: RGG[4] 5 (2002) 669/72. – J. WILKINSON, Health and healing. Studies in NT principles and practice (Edinburgh 1980).

Benedikt Kranemann.

Krankensalbung s. Krankenöl: o. Sp. 915/65.

Krankheit.

A. Allgemein. I. Einleitung. Alle Sprachen verwenden verschiedene Wörter, genaue wie ungenaue, um körperliche Behinderungen u. Funktionsstörungen zu benennen. Allgemeine Ausdrücke sind in der Regel nicht wissenschaftlich u. beinhalten keine spezifi-

sche Diagnose. Man benutzt sie oft nur, um auszudrücken, dass jemand nach üblichem Verständnis nicht guter *Gesundheit ist. Wörter wie ‚K.', ‚Leiden' u. ‚Beschwerden' (engl. disease, illness, sickness) haben daher eine mehr soziale u. kulturelle als medizinische Konnotation. ‚K.' (disease) beschreibt meist einen pathologischen Zustand, während ‚Leiden' u. ‚Beschwerden' (illness, sickness) subjektives Unwohlsein ausdrücken (Lloyd 1f). Auch spezifisches Vokabular ist für gewöhnlich stärker kulturell als objektiv-wissenschaftlich geprägt, soweit es mehr die Symptome als die Diagnose benennt. Selbst medizinisch-wissenschaftliche Terminologie spiegelt eine kulturspezifische K.lehre oder -auffassung wider u. bildet keine objektive Beschreibung eines pathologischen Zustandes. In der Antike war zB. Cholera der allgemeine Begriff für eine akute Magen-Darm-Erkrankung; heute versteht man darunter eine schwere, die öffentliche Gesundheit gefährdende Infektions-K., verursacht durch das Bakterium Vibrio cholerae (Grmek 6f; vgl. M. Stamatu, Art. Cholera: K.-H. Leven [Hrsg.], Antike Medizin [2005] 198f).

II. Vergleichende Krankheitslehre (Nosologie). a. Antikes u. modernes Krankheitsverständnis. Antiken K.beschreibungen muss man sich mit Vorsicht u. aus der Sicht zeitgenössischer K.lehre nähern. Während die Moderne bestimmte Symptome einer K. oder einem K.erreger zuordnet, galten für griechische medizinische Schriftsteller K. nicht als absolute u. einheitliche Phänomene; vielmehr wird für sie K. durch eine Vielzahl von Symptomen konstituiert, die Einzelpersonen begegnen. Diese Symptome kann man beschreiben u. klassifizieren; sie zeigen eine Veränderung in der Verfassung des einzelnen Kranken an. Eine K. bedeutet insofern das Abweichen vom normalen oder idealen Zustand eines Patienten. Die äußeren Ursachen können wechseln, führen jedoch stets zu einer Unordnung der Körpersäfte, die wiederum Beeinträchtigungen der Körperfunktionen hervorruft. Kalter Wind zB. kann ein Übermaß an Schleim im Magen bewirken, das seinerseits Verdauungsstörungen verursacht. Individuelle Anfälligkeit für K. bestimmt die Reaktion auf äußere Einflüsse: Einige Menschen sind empfänglicher für eine Verdauungsstörung als andere, obwohl sie die Lebensumstände (Klima, Ernährung) teilen. Letztlich führt aber in unserem Beispiel nicht Wind oder individuelle Anfälligkeit für Erkältungen zur Magen-Darm-Erkrankung, sondern das Übermaß an Schleim. Eine Therapie setzt sich daher stets zum Ziel, das (von Patient zu Patient unterschiedliche) ideale Verhältnis der Körperflüssigkeiten wiederherzustellen, im genannten Fall, den Schleim auf sein normales Niveau zu senken. – Seit dem 19. Jh. herrscht in der westl. Welt eine wesenhafte Auffassung von K. vor (Amundsen / Ferngren, Perception 2935f). Sie besagt, K. sei eine Art aggressives Wesen, das man durch Medizin zerstören oder bekämpfen könne. Diese Theorie, die K. als individuell u. zugleich ansteckend oder übertragbar verstand, lehrten auch die sog. Methodiker unter den antiken Medizinern (s. u. Sp. 977). Sie waren der Ansicht, K. werde durch unsichtbare ‚animalcula' verursacht u. durch Körperkontakt übertragen (Nutton, Democedes 10/3: ‚The seeds of disease'). Vorherrschend war jedoch im Altertum das physiologische Verständnis von K., u. so konzentrierten sich die Ärzte mehr auf die körperliche Befindlichkeit des Patienten als auf die K. selbst (ders., Art. Humoralism: W. F. Bynum / R. Porter [Hrsg.], Companion encyclopedia of the history of medicine 1 [London 1993] 281/91; O. Temkin, The scientific approach to disease: ders., The double face of Janus [Baltimore 1977] 442/8).

b. Problematik der antiken Krankheitsbeschreibungen. 1. Allgemein. Manche Diagnosen in antiker medizinischer Literatur scheinen, auch aus Sicht der modernen K.lehre, recht eindeutig (zB. Tetanus, Epilepsie, Mumps, Orchitis). Medizinischer Fortschritt, verbunden mit Erkenntnissen über zT. seltene u. ungewöhnliche K.ursachen, lässt jedoch Skepsis diesen Diagnosen gegenüber angebracht erscheinen, die meist lediglich auf der Beschreibung weniger Symptome basieren (Grmek 7f).

2. Veränderungen des Krankheitsbildes. Im Laufe der Zeit können sich K. hinsichtlich ihrer Häufigkeit, ihres Erscheinungsbildes u. ihrer epidemiologischen Eigenschaften ändern, da sich die Erreger unter wandelnden Umweltbedingungen an neue Wirte anpassen. Dies trifft besonders auf ansteckende K. zu u. auf solche, die auf vom Menschen verursachte Veränderungen der Umwelt zurückzuführen sind (ebd. 13). Viele K. dürften sich über die Jhh. gewandelt haben. K., die in der Antike Seuchen wie die ‚Attische Pest'

verursachten, können wohl mit keiner heute existierenden identifiziert werden (trotz der detaillierten Schilderung der Symptome Thuc. 2, 47/54); daher ist eine retrospektive Diagnose immer schwierig (Grmek 6/14). Seuchen waren jedoch auch in der Antike selten; erheblich öfter werden Lungen- u. Rippenfellentzündung sowie viele Arten von Lungenerkrankung geschildert.

3. Symptom u. Krankheit. Auch anderes erschwert eine Identifizierung antiker K. durch die moderne K.lehre, zB. die allgemeine Ungenauigkeit antiker Schriftsteller bei der Beschreibung von K.-Symptomen. Φϑίσις etwa bezeichnete viele auszehrende K. einschließlich der Lungentuberkulose; den Begriff *Fieber (πυρετός, febris), in der modernen Medizin lediglich ein Symptom, wandten griechische medizinische Schriftsteller auf jede K. an, die eine erhöhte Körpertemperatur verursachte. Sie beschrieben Fieber meist mit Hinweis auf sein periodisch auftretendes Nachlassen u. Wiederkehren. Mit periodisch auftretenden Fieberanfällen verbundene Malaria, die in manchen Gegenden Griechenlands u. Italiens verbreitet war (Boiotien u. Makedonien; Kampanien), stand für diese Diagnose Modell.

4. Terminologische Schwierigkeiten. In der Antike benannte man K. häufig nach dem erkrankten Körperteil. Bedingt durch das Fehlen einer einheitlichen Terminologie, verwandten medizinische Schriftsteller sehr unterschiedliche Bezeichnungen für dieselbe Erkrankung, was zu Verwirrung führte. Sie waren darüber hinaus sehr selektiv bei der Beschreibung der Symptome u. ließen oft diejenigen Merkmale weg, die (aus heutiger Sicht) für eine Differentialdiagnose unerlässlich sind. So verfahren etwa die hippokratischen ‚Epidemien' in sieben Büchern, die verschiedene Erkrankungen u. deren Anzeichen u. Symptome beschreiben, um dem Leser künftig die Identifizierung der K. zu ermöglichen oder zu erleichtern (vgl. Nutton, Medicine 22f); da jedoch die Symptome verschiedener K. gleich sind, wird die Identifzierung einer spezifischen K. letztlich erschwert. Außerdem können Symptome u. Schwere einer K. auch von anderen Faktoren, zB. Ernährungsgewohnheiten, abhängen. Ein weiterer Faktor, der eine Diagnose kompliziert, wird deutlich, wenn wir zwei Epidemien wie die ‚Attische' u. die mittelalterl. Pest betrachten. Es könnten zwei völlig unterschiedliche K. vorgelegen haben, die eine solche besonders schwere Epidemie ausgelöst haben.

5. Einflüsse literarischer Vorbilder. Auch Rhetorik u. Sprachstil können daran hindern, die spezifischen Eigenschaften einer K. zu verstehen, besonders im Fall des *Exitus illustrium virorum (D. J. Ladouceur, The death of Herod the Great: ClassPhilol 76 [1981] 25/34). Literarisch ambitionierte Schriftsteller orientieren sich in Stil u. Inhalt mitunter an klassischen Darstellungen früherer Epidemien, einschließlich der Beschreibung der Symptome. Prokop etwa bezieht sich bei der Beschreibung der ‚Justinianischen Pest' nicht nur auf formaler Ebene auf Thukydides' Darstellung der ‚Attischen Pest' (K.-H. Leven, Athumia and philanthropia. Social reactions to plagues in late antiquity and early Byz. society: Ph. J. van der Eijk / H. F. J. Horstmanshoff / P. H. Schrijvers [Hrsg.], Ancient medicine in its socio-cultural context 2 [Amsterdam 1995] 393/407).

6. Beispiele: Lepra u. Syphilis. Die berühmtesten Beispiele für die Problematik der Identifizierung von Symptomen in antiken K.beschreibungen dürften ‚Lepra' u. Syphilis sein. Der bibl. *Aussatz (zB. Lev. 13, 47/59; 14, 33/43; Mc. 1, 40/2 par.; 17, 12) umfasst eine Fülle äußerlicher Wunden, die erheblich größer ist als die der heutigen Lepra (morbus Hansen). Letztere wird verursacht durch den spezifischen Mikroorganismus Mycobacterium leprae; ihre Symptome sind Hautgeschwulste, verbunden mit Verfärbung u. Gefühllosigkeit aufgrund einer Schädigung des peripheren Nervensystems (Grmek 152/76. 198/204; Kiple 834/9). Das hebr. ṣaraʿat (LXX: λέπρα) beschreibt ein Auftreten von ‚Schuppen', das nicht nur die Haut, sondern auch Kleidung u. Hauswände betrifft, also möglicherweise Schuppenflechte (Psoriasis) u. Hautpilzerkrankung (Dermatophytosis) einschließt. Die körperlichen Missbildungen könnten den Ekel vor dieser K. erklären; der Grund für die Annahme ritueller Verunreinigung bleibt unklar. – In welcher Beziehung die moderne Syphilis zu ihrer antiken Vorgängerin steht, ist ebenfalls nicht abschließend geklärt (Grmek 133/51; R. B. Rothenberg, Art. Gonorrhea: Kiple 756/63; K. F. Kiple, Art. Treponematoses: ebd. 1053/5). Syphilis venerea ist eine mehrerer K., die durch Bakterien der Gattung Treponema verursacht werden (an-

dere Treponomatosen sind Pinta u. Frambösie). Ob die Erkrankung erst durch die nach 1492 aus Amerika zurückkehrenden Entdecker nach Europa gelangte, ist unsicher; osteologische Nachweise vor dem 16. Jh. sind selten. Schädigungen antiker Knochen lassen Folgen des Spätstadiums der Syphilis erkennen, doch ist fraglich, ob es sich um eine Geschlechts-K. handelte. Falls es Syphilis bereits in der Antike gab, dann wahrscheinlich in einer anderen Form als heute (vgl. auch K.-H. Leven, Art. Syphilis: ders., Medizin aO. [o. Sp. 967] 840f).

III. Umwelt u. Krankheit. Der Autor der Hippokratischen Schrift Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων (De aere, aquis, locis) führt K. sowohl auf Klimabedingungen wie Wechsel der Jahreszeiten, Wind u. Temperatur als auch auf geographische u. demographische Faktoren zurück. In Griechenland verbindet man gewisse K. mit bestimmten Jahreszeiten (zB. Winter: Rippenfellentzündung; Sommer: Gelbsucht). Durchfall, besonders häufig im Sommer, u. Erkältung, vermehrt im Winter, werden auch mit dem Einfluss der Jahreszeiten auf den Kreislauf der Körpersäfte erklärt. – Die Griechen bemerken von frühester Zeit an, dass auch manche Gegenden (zB. tief gelegene Sumpfgebiete, langsam fließende Bäche oder Flüsse) ungesund, d. h. förderlich für bestimmte K. (zB. Malaria) sind. Regional übergreifende K. führt man daher auf heiße, stickige Luft oder auf Dämpfe (‚schlechte Luft') zurück. Die ebenfalls Hippokratische Schrift Περὶ φύσιος ἀνθρώπου (De natura hominis) begründet ‚schlechte Luft' mit Vergiftung durch gewisse Ausdünstungen oder Ausscheidungen. Dagegen gelten sanfte kühle Winde u. gut durchlüftete Häuser als gesund, vielleicht abgeleitet von den Klimabedingungen, unter denen Malaria nur selten auftritt. Medizinische Schriftsteller verordnen Diät u. Kur (einschließlich Atemübungen), um die individuellen Abwehrkräfte gegen gesundheitsgefährdende Luft zu stärken. Allerdings gibt es in der Antike kein Verständnis von öffentlicher Hygiene im modernen Sinn. Gesundheitsfördernde Maßnahmen gehen in erster Linie auf ästhetische, nicht hygienische Bedürfnisse zurück (zB. die Beseitigung übel riechenden Abwassers; vgl. aber W. M. Brashear / A. Breitenbach, Art. Kot: o. Sp. 771). Unrat u. Dung lagerte man manchmal nahe bei Brunnen, was die Gefahr von Durchfall u. Ruhr mit sich brachte, K., die medizinische Schriftsteller häufig erwähnen (Jackson 52f). Die Pflege der *Gesundheit war eine private, keine öffentliche Angelegenheit. Trotz der bekannten Seuchen (430/429 vC. mit Wiederauftreten: die ‚Attische Pest'; 166/72 nC. mit Wiederauftreten: die ‚Antoninische Pest'; 251/ca. 270 nC.: die ‚Pest' in *Karthago zZt. des *Cyprianus; 541/42 nC.: die ‚Justinianische Pest') waren die meisten Fälle von ansteckenden K. lokal u. wurden auf *Hungersnot oder Belagerungen zurückgeführt. Obschon Bakteriologie unbekannt war, wusste man, dass K. durch sozialen Kontakt übertragen werden kann (Nutton, Medicine 25/7). Schwindsucht, Flechte u. Augenentzündung gelten etwa als übertragbare K.; sie werden nach Ansicht der Alten durch schädliche Strahlen oder faulige Luft hervorgerufen u. so durch Atem oder Ausdünstungen von Person zu Person weitergegeben (Aristot. probl. 7, 8, 887a 22/39; Nutton, Democedes 9); als nicht ansteckend versteht man dagegen Wassersucht, Fieber, Schlaganfall. Epidemische K. galten nicht prinzipiell als ansteckend.

B. Terminologie. Liddell / Scott, Lex.[9] s. v. νόσος; W. F. Arndt / F. W. Gingrich, A Greek-English lexicon of the NT and other early Christian literature[2] (Chicago 1979) s. v. νόσος; A. Oepke, Art. νόσος, νοσέω, νόσημα: ThWbNT 4 (1942) 1084/91; K. Seybold, Art. ḥālāh: ThWbAT 2 (1977) 960/71; H. D. Preuss, Art. nagaf: ebd. 5 (1986) 227/30; H.-G. Link / R. K. Harrison, Art. Weakness: C. Brown (Hrsg.), The new intern. dict. of NT theology 3 (Grand Rapids 1971) 992/1000; W. H. Roscher, Art. Nosos, Nosoi: Roscher, Lex. 3, 1 (1897/1902) 457/68; L. Wells, The Greek language of healing from Homer to NT times = ZNW Beih. 83 (1998).

I. Allgemein u. LXX. Der Oberbegriff für K. ist νόσος (synonym, jedoch später u. weniger gebräuchlich, ist νόσημα); er bezeichnet auch eine Seuche (Plat. Theaet. 169b), ein Unglück (Sophocl. Ant. 421), eine K. der Gesellschaft oder des Staates (ebd. 1015. 1141; Plat. leg. 11, 919c), Lüsternheit (Eur. Hippol. 765f), Wahnsinn (Aeschyl. Pers. 750f) sowie jede schwere Bedrängnis (Sophocl. Oed. Rex 1293; Oed. Col. 544). – In der LXX kommt νόσος nur fünfzehnmal vor; sie benutzt stattdessen μαλακία (‚Schwäche, Gebrechen', zB. Dtn. 7, 15; 28, 61) u. öfter ἀρρωστέω (‚krank sein') bzw. das Adjektiv ἄρρωστος (‚krank')

sowie gelegentlich ἐνοχλέω u. πάσχω, um Formen der hebr. Wurzel ḥalah wiederzugeben. Diese wird für gewöhnlich konkret gebraucht, selten übertragen (so Hos. 5, 13). Für ihr Verständnis ist die Verbindung von Sünde u. Unreinheit u. so auch die Gleichsetzung von Sünde mit tödlicher K. grundlegend (Jes. 1, 5f; Jer. 30, 12f), ein Konzept der Befleckung, das die Israeliten / Juden mit anderen oriental. Kulturen teilen. Das Verb νοσέω (,krank sein', synonym mit κακῶς ἔχω) wird in übertragener Bedeutung, öfter als νόσος, sowohl in hellenist. Literatur (klassisch zB. schon Xen. mem. 3, 5, 18) als auch im NT gebraucht. Der Zusammenhang Sünde-K. ist auch im NT präsent (zB. Mt. 9, 12f; Mc. 2, 17; Lc. 5, 31), wo Sünder (ἁμαρτωλοί) als Kranke (κακῶς ἔχοντες) beschrieben werden.

II. Neues Testament. Das AT hatte sich weniger mit der K. im Allgemeinen als mit spezifischen K. (zB. Aussatz) befasst. Dieses Konzept begegnet auch im NT (Mt. 10, 8; Joh. 4, 46). Vor allem in den Evangelien findet man eine Vielzahl von Wörtern, die K. oder körperliche Beeinträchtigung beschreiben (Amundsen / Ferngren, Perception 2944f). Mit 80 Belegen ist ἀσθενέω (bzw. ἀσθένεια, ἀσθενής oder ἀσθένημα) das am häufigsten gebrauchte Wort. Ἀσθένεια ist hier letztlich bedeutungsgleich mit νόσος u. meint ,Schwäche, Unwohlsein, K.' (vgl. bereits Herodt. 4, 135; ἀσθενῶν, ,Kranker', bei Joh. 5, 7); hinsichtlich der Häufigkeit folgt νόσος (bzw. νόσημα), das im NT dreizehnmal erscheint (elf Belege in den synoptischen Evangelien, je einer im Joh. u. in den Act.). Weitere Wörter für ,K.' oder ,krank sein' sind μαλακία (dreimal in Mt.), κακῶς ἔχω (elfmal in den synoptischen Evangelien), ἄρρωστος (fünfmal), συνέχω (dreimal), κακοπαθέω bzw. κακοπάθεια (zweimal) u. κατάκειμαι (,bettlägerig sein', dreimal). Während manche dieser Wörter übertragen gebraucht werden (zB. Mt. 8, 17), bezeichnen sie in der Regel allgemein ,K.' Für spezifische Erkrankungen werden auch spezielle Ausdrücke verwandt, zB. πυρέσσω bzw. πυρετός (,Fieber haben' bzw. ,Fieber'), λέπρα u. λεπρός (,Aussatz' bzw. ,aussätzig'), παραλύομαι bzw. παραλυτικός (,gelähmt sein' bzw. ,gelähmt'), τυφλόω bzw. τυφλός (,blind sein' bzw. ,blind'), χωλός (,lahm'), κωφός (,taub'), ὑδρωπικός (,wassersüchtig'), σεληνιαζόμενος (,mondsüchtig', d. h. ,Epileptiker'), ῥύσις αἵματος bzw. αἱμορροοῦσα (,Blutfluss' bzw. ,blutflüssig'), δυσεντερία (Dysenterie; s. u. Sp. 983. 986) u. ἕλκος (,Wunde, Geschwür'). Das NT berücksichtigt keine epidemischen K. im eigentlichen Sinn, sondern nur in eschatologischen Visionen oder zur Beschreibung des ,Bösen'.

C. Nichtchristlich. I. Aitiologie der Krankheit. Yamauchi 99 unterscheidet vier Modelle für die Aitiologie der K. in der Antike: 1) Eine Gottheit schickt sie als Strafe; 2) Zwischenwesen wie *Geister (Dämonen) verursachen K.; 3) *Magie, also Handlungen eines Zauberers o. ä., bewirkt K.; 4) K. hat natürliche Ursachen, die man durch Erfahrung oder Forschung erkennen kann. Diese vier Modelle schlossen einander nicht unbedingt aus; man verband sie häufig zur Begründung von K. Vermutlich hat jede Gesellschaft in der Antike eines oder mehrere davon herangezogen, um K. zu erklären. Die Therapie wurde von der jeweiligen Aitiologie bestimmt. Eine Dämonen zugeschriebene K. bedurfte eines *Exorzismus oder einer anderen Art übernatürlicher Heilung, eine auf Magie zurückgeführte K. musste mit Magie bekämpft werden, u. eine Gottheit, die K. schickte, konnte durch Opfer, Bekenntnis, *Gebet u. Opfergaben besänftigt u. zur Heilung bewogen werden. Auf natürlichen Ursachen beruhende K. glaubte man für gewöhnlich mit Medizin heilen zu können, doch wurden auch hier übernatürliche Mittel angewendet, so bei den Heilungswundern Jesu u. der Heiligen (C. L. Trüb, Heilige u. K. [1978]) oder denen der heidn. *Heilgötter (zB. *Asklepios u. **Isis; vgl. Kee 86f. 125f).

II. Befleckung u. Reinigung. (L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote [Paris 1952]; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1176/80; R. Parker, Miasma[2] [Oxford 1996].) – *Homer führt K. auf Götter zurück; sie bestrafen Menschen für die absichtliche oder unabsichtliche Verletzung eines Gebotes oder weil sie sich auf andere Weise ihren Zorn zugezogen haben. So wird K. von *Apollon verursacht, der Pfeile schickt (Il. 1, 9/52), von einem δαίμων oder einer anderen göttlichen Macht (Od. 5, 394/7). Der Zorn der Gottheit muss durch Opfer oder Reinigung (κάθαρσις; *Reinheit) besänftigt werden. Kranke galten als mit Schande gestraft u. wurden ausgegrenzt. – *Hesiod nennt den Gedanken einer Befleckung (μίασμα) sowie der Notwendigkeit ri-

tueller Reinigung: Δαίμονες bewirken K. u. Übel, die aus der Büchse der Pandora entwichen sind (op. 100/4), aber auch andere unsichtbare bösartige Mächte (κῆρες, ἀλάστορες). In der archaischen Periode (800/500 vC.) wandten ἰατρομάντεις (‚Arzt-Seher') *Kräuter, Zauberformeln, *Amulette u. Reinigungen an, um K. u. die sie verursachende Befleckung abzuwenden. Die amtlich verfügte *Hinrichtung von Hilfesuchenden im **Athen des 7. Jh. vC. verursachte Befleckung der Stadt u. den Ausbruch einer Seuche als göttliche Strafe; Epimenides v. Kreta wurde als ἰατρόμαντις hinzugezogen u. reinigte die Stadt. Der Gedanke von Befleckung u. Reinigung beeinflusste auch die griech. *Heilkunde u. wirkte im übertragenen Sinn lange über die Archaik hinaus.

III. Griechische Medizin. R. Herzog, Art. Arzt: o. Bd. 1, 720/4; F. Kudlien, Art. Heilkunde: o. Bd. 14, 224/31; O. Temkin, Art. Hippokrates: o. Bd. 15, 467/71.

a. Empirische u. theoretische Medizin. Seit den homerischen Epen kennt die griech. Gesellschaft Ärzte, die Wunden u. Knochenbrüche behandeln. Sie waren wandernde ‚Handwerker', die sich auf Geschicklichkeit u. Beobachtung stützten u. ihren Beruf in einer Ausbildungsphase erlernten (Il. 11, 514f; vgl. Od. 17, 392/6), Symptome erkannten u. traditionelle Heilungsmethoden anwandten, aber weder ein Konzept von K. als solcher besaßen noch Theorien formulieren konnten, die man (später) für bestimmte Fälle nutzte. Im 5. Jh. vC. begannen einige Ärzte, K. auf natürliche Ursachen zurückzuführen. Sie schlossen sich in ihren Theorien über das Wesen von K. u. Gesundheit den physiologischen Spekulationen der vorsokratischen Philosophen an, die die Natur nicht mehr mythologisch, sondern naturalistisch erklärten. Alkmaion v. Kroton etwa vertrat die Ansicht, *Gesundheit bedeute das ausgeglichene Verhältnis von Gegensätzen wie trocken u. feucht, heiß u. kalt, süß u. sauer. Andere Theorien bauten auf der Existenz von (Körper-)Flüssigkeiten auf. Die wohl bekannteste Säftetheorie stammt von Empedokles (Akme 444/441 vC.), dem zufolge der Körper vier Flüssigkeiten enthält (*Blut, Schleim, gelbe u. schwarze Galle), analog zu Materie, die aus vier Elementen bestehe (*Erde, Luft, Feuer, Wasser). Die meisten Ärzte glaubten, Gesundheit resultiere aus dem harmonischen Verhältnis der Körperelemente, eine Theorie, die von Beobachtungen aus dem Bereich der Politik beeinflusst war (vgl. zB. Platons Timaios; R. Brock, Sickness in the body politic. Medical imagery in the Greek polis: V. M. Hope / E. Marshall [Hrsg.], Death and disease in the ancient city [London 2000] 24/34). K. dagegen, so ihre Lehre, sei eine Störung oder ein Ungleichgewicht dieses Verhältnisses. Die Behandlung einer K. zielte darauf, die Harmonie der Säfte wiederherzustellen, u. zwar durch ‚Kochen', ein Mischen der Säfte, das normalerweise Ernährungsumstellung, Brechmittel, Abführmittel u. Aderlass einschloss. Da die Säfte aus eigenem Antrieb zu einem Gleichgewicht strebten, zogen Ärzte in der Tradition des *Hippokrates es vor, diejenigen, deren K. sie nicht heilen konnten, der vis medicatrix naturae u. den natürlichen Selbstheilungskräften des Körpers zu überlassen. Zwar gibt es selbst innerhalb des Corpus Hippocraticum Abweichungen (zB. führt die Schrift Περὶ φυσῶν K. auf Winde im Körper, also Blähungen, zurück), aber die Lehre von den vier Körpersäften, dargestellt in der Schrift Περὶ φύσιος ἀνθρώπου, wurde zum wohl beherrschenden K.modell, nicht zuletzt, weil *Galenos sie übernahm. Dieser neue physiologische Zugang zu Medizin (im Gegensatz zum empirischen) beruhte auf einem theoretischen Fundament, das religiöse oder magische Elemente der Aitiologie von K. ablehnte. Man findet es in den mehr als 70 Hippokratischen Schriften, die weitgehend aus der Zeit vom späten 6. bis zum 3. Jh. vC. stammen; wenige sind zT. beträchtlich später. So lehnt die Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου eine göttliche Erklärung für Epilepsie, die als von bestimmten Gottheiten verursacht *‚Heilige K.' hieß, ab. Der anonyme Autor behauptet, sie habe wie andere K. eine natürliche Ursache: ‚... u. so ist es nicht erforderlich, diese K. für göttlicher zu halten als die anderen; alle K. sind göttlich u. menschlich. Jede hat eine eigene Beschaffenheit u. Wirkung, u. keine ist aussichtslos u. nicht behandelbar' (18 [6, 394 Littré]; H. Brakmann: o. Bd. 14, 63/6; M. Wohlers, Heilige K. Epilepsie in antiker Medizin, Astrologie u. Religion [1999]).

b. Ärzteschulen. Die theoretische griech. Medizin mit ihrer Lehre von natürlichen K.ursachen verbreitete sich während der hellenist. Zeit im gesamten Mittelmeerraum u. verdrängte vermutlich vielerorts die pri-

mitive empirische Medizin. Die meisten Ärzte erhielten ihre Ausbildung in einer Lehrzeit, aber es gab auch lose organisierte Gemeinschaften, die im östl. u. westl. Mittelmeergebiet (Kos, Knidos, Sizilien, Großgriechenland) verstreut waren. – Über die theoretische Erklärung der K. herrschte weitgehend Uneinigkeit. Viele Ärzte akzeptierten die Theorie einer der medizin. Schulen, die in hellenistischer Zeit entstanden u. deren wichtigsten die Dogmatiker u. Empiriker waren. Die Dogmatiker glaubten, dass eine Kenntnis der inneren Organe notwendig sei, bevor die Behandlung beginnen könne; daher praktizierten die ‚dogmatischen' Ärzte Sektion u. selten auch Vivisektion (Cels. med. praef. 13. 25f [CML 1, 19/21]). – Die sog. Empiriker dagegen lehnten die Suche nach verborgenen hypothetischen Ursachen ab. Sie vermieden theoretische Überlegungen u. gründeten ihre Praxis auf Erfahrung, denn sie machte mit in der Vergangenheit erfolgreicher oder gescheiterter Behandlung vertraut (ebd. 27/43 [22/4]). – Eine dritte größere Gruppe war die der Methodiker, die in römischer Zeit aufkam. Sie lehnten die Säftelehre u. einen theoretischen Zugang zur Medizin ab u. waren der Ansicht, dass alle K. gemeinsame Zustände (status) herbeiführten, den zusammengezogenen (strictus), den lockeren (laxus), u. den mittleren oder gemischten (medius, mixtus); diese Status könne man leicht erkennen, da stets der ganze Körper u. nicht nur einzelne Körperteile die Symptome der K. zeigten. Sind diese einmal identifiziert, sei die Behandlung problemlos zu bestimmen (Nutton, Medicine 187/201). – Eine vierte kleinere Gruppe waren die Pneumatiker, die K. einer Störung des πνεῦμα (‚Luft') im Körper zuschrieben, die wiederum auf ein Ungleichgewicht der Körpersäfte zurückgehe. Alle vier Schulen waren vor allem vom 1. Jh. vC. bis ins 1. Jh. nC. sehr verbreitet. Sie waren jedoch nie monolithisch u. zeigten erhebliche Varianten sowohl in der Theorie als auch in der Praxis. Daneben gab es viele Ärzte, die keiner Schule zugehörten, wobei allerdings die meisten von irgendeiner Art Säftelehre ausgingen. Einmütigkeit hinsichtlich des Wesens oder der Behandlung von K. gab es jedoch nicht.

c. Behandlung. K. wurde individuell therapiert. Die Therapie erfolgte meist in einem ganzheitlichen Vorgehen, das eine Kur oder Diät einschloss. Präventive Medizin galt als bester Weg, Gesundheit zu erhalten. Zu diesem Zweck wurden Speisen u. Getränke gemäß ihren jeweiligen Eigenschaften detailliert klassifiziert (stark, schwach, trocken, feucht, kalt, heiß, zusammenziehend oder lösend). Von einem Arzt erwartete man, dass er seine Patienten gut kannte, denn er musste für jedes Individuum einen Weg finden, das Gleichgewicht der Körpersäfte zu erreichen. Für gewöhnlich wurden Heilmittel verabreicht (φάρμακα: ‚Heilmittel', ‚Arznei', ‚Gift', das Wort kann auch Amulette u. Zaubersprüche einschließen), häufig mit unsicherem Ergebnis. ‚Brennen u. Schneiden' wurden vorsichtiger angewendet: ‚Was Heilmittel nicht heilen, heilt das Eisen; was das Eisen nicht heilt, heilt das Feuer; was das Feuer nicht heilt, muss man als unheilbar ansehen' (Hippocr. aph. 7, 87 [4, 608 Littré]). Trotz der Aufmerksamkeit, die medizinische Schriftsteller Theorie u. Praxis schenkten, waren die therapeutischen Mittel der griech. Medizin dürftig. Sie konnte Knochenbrüche versorgen, traditionelle Heilmittel anwenden sowie Ruhe u. eine Kur verordnen, die Diät, Sport u. Bäder beinhaltete. Doch Ärzte kamen an ihre Grenzen, wenn sie mit einer schweren K. konfrontiert wurden. Daher lehnten sie es normalerweise ab, Patienten mit einer unheilbaren K. zu behandeln, da sie um ihr Image u. so um ihre weitere Praxis fürchteten (vgl. zB. Plat. resp. 3, 406a/7e; D. W. Amundsen, The physician's obligation to prolong life: Hastings Center Report 8, 4 [1978] 23/30; vgl. aber R. Wittern, Die Unterlassung ärztlicher Hilfeleistung in der griech. Medizin der klass. Zeit: Münch. Med. Wochenschr. 121 [1979] 731/4; allgemein P. Cordes, Iatros. Das Bild des Arztes in der griech. Lit. von Homer bis Aristoteles [1994]). Wenn sie vor chronischen Beschwerden standen, die schmerzhaft, jedoch nicht lebensbedrohlich waren, konnten Ärzte wenig unternehmen (ein im Corpus Hippocraticum oft diskutierter Fall; Lloyd 149). Es war nicht einfach zu bestimmen, welche Wirkungen eine Behandlung hatte, u. häufig waren die Ärzte uneins. Daher wendeten sich diejenigen, die an K. litten, die Ärzte nicht behandeln konnten, an *Volksmedizin, Magie oder ‚göttliche' Heilung. So bot sich in der Antike den Kranken ein weites Spektrum an Behandlungen (P. Brown, The cult of the saints [Chicago 1982] 114f). Viele halfen sich bei ge-

wöhnlichen Leiden selbst oder suchten Rat in der Familie, wobei sie traditionelle Heilmittel, manchmal auch Traumdeutung hinzuzogen. – Ärzte waren in der Regel vorhanden; sie galten als Handwerker, die meist (aber nicht immer) einer Ärzteschule angehörten u. in einer Gesellschaft ohne ‚Approbation‘ von ihrem auf Erfolg gründenden Ruf abhingen (Edelstein 87/110). Aber bei der ‚medizin. Pluralität‘ der antiken Gesellschaft hatte kein therapeutisches System endgültige Autorität, u. alle, die auf dem ‚Marktplatz der Medizin‘ zur Verfügung standen, einschließlich pflanzenkundiger Naturheiler, Arzneiverkäufer (‚Apotheker‘), Hebammen u. religiöser Heiler, wurden als komplementär betrachtet. Trotz all der Möglichkeiten, die in der Antike zur Verfügung standen, ist es zweifelhaft, ob die Heilungsfähigkeit der Ärzte vom 4. Jh. vC. bis zum 2. Jh. nC. nennenswerte Fortschritte gemacht hat (Lloyd 238f).

IV. Krankheiten der Seele. (G. B. Ferngren / D. W. Amundsen, Virtue and health. Medicine in pre-Christian antiquity: E. E. Shelp [Hrsg.], Virtue and medicine [Dordrecht 1985] 3/22; W. Jaeger, Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics: JournHellStud 77 [1957] 54/61; F. Kudlien, The old Greek concept of ‚relative‘ health: Journ. of the Hist. of the Behavioral Sciences 9 [1973] 53/9; R. C. Lodge, Plato's theory of ethics [London 1928]; M. Vegetti, Platone e la medicina 1/4: RivCritStorFilos 21 [1966] 3/39; 22 [1967] 251/70; 23 [1968] 251/67; 24 [1969] 3/22; J. Pigeaud, La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique [Paris 1981].) – Seit dem 4. Jh. vC. wurde medizinische Terminologie auch in ethischen Diskussionen verwendet. Das griech. Bild der Gesundheit (ὑγίεια) als Zustand des Körpers, bei dem sich die Körpersäfte in einem harmonischen Verhältnis befinden, lieferte eine Analogie für die Seele, bei der Tugend (ἀρετή) als ein Gleichgewicht aller Seelenelemente galt (Plat. resp. 4, 443d/e; zu Platon vgl. Lloyd 142/57). Philosophen sprachen von einer ‚kranken‘ Seele (zB. Plat. leg. 9, 862c; vgl. R. B. Clark, The law most beautiful and best. Medical argument and magical rhetoric in Plato's Laws [Lanham 2003]), Gefühle wurden als πάθη (‚K.‘) bezeichnet. Mäßigung galt als Schlüssel für eine Harmonie in der Seele; der Arzt Eryximachos in Platons Symposion rät auch zu maßvollem Genuss, weil sonst die Gefahr einer K. bestehe (187e). Ein gesunder Mensch vermeidet K. durch Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) u. Maßhalten. Ein Übermaß an u. zu große Nachsicht mit den Leidenschaften führt nicht nur zu K., sondern auch zu einer kranken Seele. Daher ergänzten sich Medizin u. Philosophie, indem sie zu einem harmonischen Leben führten, dessen Endergebnis *Glück war. Die Körper-Seele-Analogie wurde von Philosophen fast jeder Schule benutzt, u. der Philosoph wurde zu einem Arzt der Seele. *Epiktet vergleicht die Philosophenschule mit dem Behandlungszimmer eines Arztes: Der Philosoph behandelt tiefsitzende Störungen des Geistes, die mit körperlichen Gebrechen verglichen werden können; ihre Heilung ist ebenso wie ein chirurgischer Eingriff eine schmerzvolle Sache (diss. 3, 23, 30/2). Mit zunehmender Verbreitung des *Dualismus Leib-Seele, den man auf Sokrates zurückführte, griff auch die Meinung Raum, andere Tugenden seien wichtiger als körperliche Gesundheit, u. Glück könne auch auf Kosten des Körpers erreicht werden (Kudlien 308f). Die hellenist. Philosophenschulen (Stoiker, Epikureer; vgl. auch den *Kynismus) waren sich einig, dass Schmerzen u. K. *ἀδιάφορα sind, unwichtige Güter. Mit der neuen Betonung von innerer *Freiheit u. αὐτάρκεια (*Autarkie), der Unabhängigkeit des tugendhaften Menschen von äußeren Einflüssen, hing Glück nur noch von dem ab, was in der eigenen Macht stand, u. K. konnte durch ein geistiges Glück (Epikur) oder eine Haltung der ‚Ergebenheit‘ (Stoa) bewältigt werden (vgl. Edelstein 359; Epikurs Brief an Idomeneus bei Diog. L. 10, 22; Sen. ep. 72, 7).

V. Israel u. Judentum. a. Krankheit im AT. (G. Jüttner, Art. Heilmittel: o. Bd. 14, 264/6.) Die Israeliten hatten keine eigene medizin. Tradition (Seybold / Müller 11/79; anders Avalos, Illness 416f; Dörnemann 35f). Wie die Römer griffen sie auf Volksmedizin zurück. Im AT gibt es gelegentlich Hinweise auf Wundärzte (Jes. 3, 7; hebr.: ḥoveš; Vulg.: medicus), Behandlung von Knochenbrüchen (Hes. 30, 21) u. Anwendung von Heilmitteln (*Krankenöl: Jes. 1, 6; Salbe aus Harz: Jer. 8, 22; 51, 8: hebr.: ṣari; LXX: ῥητίνη [8, 22]; Vulg.: resina; vgl. M. Stamatu, Art. Harz: Leven, Medizin aO. [o. Sp. 967] 381f). Belege für eine systematische Behandlung Kranker

im frühen Israel fehlen. Die Israeliten verfügten offenbar nicht über medizinisches Fachpersonal wie ihre Nachbarn im Nahen Osten, wo Magie, Religion u. medizinische Empirie eine unproblematische Koexistenz pflegten. Ein Grund für dieses Fehlen könnten auf der einen Seite die nomadischen Ursprünge der Israeliten sein; wahrscheinlicher ist jedoch, dass man es wegen der Gefahr eines religiösen Synkretismus ablehnte, magische oder pagane Heilpraktiken der Nachbarkulturen (Ägypten, Mesopotamien) anzuwenden. Für die Israeliten ist Gott der einzige Arzt (Ex. 15, 26; hebr.: rofe'; LXX: ὁ ἰώμενός σε; Vulg.: sanator tuus; vgl. Dtn. 32, 29). Möglicherweise nahmen sie gelegentlich medizinische Fachleute aus Ägypten u. dem Fruchtbaren Halbmond in Dienst, allerdings waren religiöse u. pagane Heilpraktiken in Israel verboten (Ex. 22, 18; Lev. 19, 26. 31; 20, 6. 27; Dtn. 18, 10f). Trotz dieses Verbotes griffen manche Israeliten auf magische Heilmethoden der einheimischen kanaanitischen Bevölkerung zurück (vgl. Jes. 3, 2f; 2 Chron. 33, 6; Hes. 13, 18/20). – Im AT gibt es nur gelegentlich Hinweise auf K., häufig mit moralischer oder spiritueller Färbung: K. galt als eine von Gott gesandte Beschwernis, teils als Strafe für Sünden (Ex. 12, 12; 1 Sam. 5, 6; 2 Chron. 26, 20), teils als Machtdemonstration (Hab. 3, 5). In Gott den Arzt zu sehen, schloss die Wahrnehmung natürlicher K.ursachen, die freilich recht unspezifisch sind, nicht aus. Wie ihre Nachbarn vermengten die Israeliten natürliche u. göttliche Aitiologie: Nachdem die Philister die Bundeslade erbeutet hatten, befiel sie eine Seuche mit schmerzhaften Beulen (1 Sam. 5, 6/12). Obwohl sie die K. als göttliche Strafe verstanden, bemerkten sie auch eine Verbindung zwischen der Erkrankung u. den zahlreichen Ratten in Aschdod u. Gat, wo die Lade aufgestellt war, u. als sie den Israeliten die Lade zurückgaben, sandten sie auch je fünf goldene Bilder von Beulen u. von Ratten (ebd. 6, 2/5). Die Perikope zeigt, dass die Philister einen Kausalzusammenhang zwischen Ratten u. der K. herstellten, obwohl sie diese gleichzeitig als Strafe Gottes ansahen. Auch schloss der Glaube an eine göttliche Urheberschaft von K. keineswegs Kenntnis u. Anwendung natürlicher Heilmethoden aus (zB. 2 Reg. 20, 7). Die gelegentliche Aufforderung, zwecks Heilung zu beten, *Buße zu tun u. zu *fasten (zB. Ps. 32, 3/5; 38, 1/11; Jes. 38, 1/6; 2 Sam. 12, 16/23), bedeutet nicht, dass man dies als gängige Therapie ansah. Es gibt kaum Belege, dass Geister (Dämonen) als Ursache ‚normaler' K. betrachtet wurden (Saul ist ein Sonderfall, vgl. 1 Sam. 16, 14/23), doch stehen sie manchmal im Dienst Gottes u. bringen so K. (Job 2, 7). Zwar beweist das Schweigen der Quellen nicht völlige medizin. Unkenntnis der Israeliten, aber es legt nahe, dass sie die Ursachen von K. nur teilweise erkannten u. deren Behandlung weitgehend der Volksmedizin überließen.

b. Hellenistisches Judentum. (J. Scharbert, Art. K. nr. 2: TRE 19 [1990] 680/3; P. Humbert, Maladie et médecine dans l'AT: RevHistPhilRel 44 [1964] 1/29; G. Fohrer, K. im Lichte des AT: ders., Studien zu atl. Texten u. Themen [1981] 172/87; K. Seybold, Das Gebet des Kranken im AT [1973]; J. P. Trusen, Die Sitten, Gebräuche u. K. der alten Hebräer [1853].) – Erst in hellenistischer Zeit gibt es Zeugnisse für professionelle Ärzte in der jüd. Gesellschaft. In der Diaspora gerieten jüdische Gemeinden unter den Einfluss der griech. Medizin u. deren Theorie(n) von natürlichen K.ursachen, sahen sie als mit ihren religiösen Vorstellungen vereinbar an u. übernahmen sie. Die griech. Medizin war so ausreichend von ihrem heidn. Hintergrund getrennt, dass man sie an diverse religiöse Systeme, auch an das jüd., wertfrei anpassen konnte (S. T. Newmyer, Talmudic medicine and Greco-Roman science. Crosscurrents and resistance: ANRW 2, 37, 3 [1996] 2895/911, bes. 2904). Die Bereitschaft der hellenisierten Juden, griechische Medizin zu übernehmen, lässt sich in der Schrift des *Jesus Sirach ersehen, einem atl. Buch, das im frühen 2. Jh. vC. in hebräischer Sprache verfasst u. später in Alexandria von dem Enkel des Autors ins Griech. übersetzt wurde. In einem berühmten Abschnitt (38, 1/15) ermahnt die Schrift den Leser, den Arzt zu ehren, weil Gott ihn bestellt habe. Er erhält seine Weisheit direkt von Gott, der auch die Heilmittel der Erde produziert, die von den Menschen benutzt werden sollen. Für den Autor ist die heilende Tätigkeit der Ärzte voll vereinbar mit dem Gebet, denn letztlich ist Gott der Heilende. Doch sucht der Arzt Gott, so dass seine Diagnose erfolgreich sein u. seine Behandlung Leben retten wird. In den Worten Sirachs über die Ärzte ist nichts enthalten, was sich nicht mit dem früheren Geist der jüd. Reli-

gion vereinbaren ließe. Es ist weiterhin Gott, der heilt, aber er tut dies durch den Arzt, der sein Werkzeug ist (S. Noorda, Illness and sin, forgiving and healing. The connection of medical treatment and religious beliefs in Ben Sira 38, 1/15: M. J. Vermaseren [Hrsg.], Studies in Hellenistic religions [Leiden 1979] 215/24; D. Lührmann, Aber auch dem Arzt gib Raum [Sir. 38, 1/15]: Wort u. Dienst 15 [1979] 55/78; O. Wischmeyer, Die Kultur des Buches Jesus Sirach = ZNW Beih. 77 [1995] 47; Temkin 88/90). Allerdings akzeptierten nicht alle Juden so bereitwillig die griech. Medizin. Philon sah Ärztewesen u. Medizin kritischer, obwohl er beides nicht kategorisch verurteilte. Seine Skepsis dürfte von persönlicher Antipathie herrühren, eine in der Antike nicht unübliche Haltung (Amundsen / Ferngren, Perception 2952; Hogan 168/207; Dörnemann 52f; J. Gross, Philons v. Alex. Anschauungen über die Natur des Menschen [1930] 57/69). Wir kennen jüdische Ärzte, die in Palästina zZt. Jesu praktizierten, u. in Jerusalem gab es einen Tempelarzt, der die Tempelpriester zu behandeln hatte. So akzeptierten in späthellenistischer Zeit viele paläst. Juden einen natürlichen Zugang zu K. u. Heilung (F. Kudlien, Jüd. Ärzte im röm. Reich: MedHistJourn 20 [1985] 36/57; zu K. im Talmud S. J. Kottek, Concepts of disease in Talmud: Koroth 9 [1985] 7/33; zur Aufnahme antiken medizinischen Wissens in rabbinisches Bildungsgut S. Muntner, Art. Asaph ha-Rofe: EncJud 3 [Jerus. 1973] 673/6).

c. Jüdische Magie. Wie ihre heidn. Nachbarn ergänzten die Juden Medizin durch eine Fülle magischer Praktiken. Am beliebtesten war die Volksmedizin, die *Kräuter u. okkulte Objekte, zB. Steine, einschloss. Schon das AT lässt die Anwendung von sympathetischer Magie vermuten, zB. die Feuerschlange (Num. 21, 8f; dazu W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 385/7) u. *Elisas Heilung der Schunemitin (2 Reg. 4, 22/7), obwohl dies im Hinblick auf den kulturellen u. religiösen Hintergrund problematisch ist. Palästinische Juden, am ehesten wohl die Armen u. chronisch Kranken, griffen auf Beschwörungen u. Reinigungen zurück (G. Vermes, Jesus the Jew [London 1973] 40). Verbreitet war der Gebrauch von *Amuletten. Alle Formen von Magie galten als legitim u. nicht als schändlich.

D. Christlich. I. Beschreibung von Krankheit im NT. Die Texte des NT beschreiben körperliches Leid u. K. in der Regel phänomenologisch, d. h. anhand äußerer Symptome, nicht mit medizinischer Terminologie. Wenn sie Personen schildern, die an akuten K. (zB. Fieber, Dysenterie), einer angeborenen Schwäche (zB. Missbildung, Blutfluss) oder Aussatz u. Mondsucht (s. u. Sp. 986. 1002) leiden, ist eine genaue Beschreibung der körperlichen Verfassung des Betreffenden in moderner Terminologie kaum möglich. Moderne Medizin ist insofern nicht hilfreich, um den physiologischen Kontext oder eine Hilfe zum Verständnis von K. im NT zu liefern. Die Unterschiede zwischen einer bibl. u. einer modernen Beschreibung von K. variieren freilich nach der Art des Leidens: Bei *Blindheit oder Lahmheit (*Hinken) sind sie gering, aber in Fällen wie Aussatz oder Wahnsinn größer; hinzu kommt, dass jedes Verständnis u. jede Beschreibung körperlicher Beeinträchtigung unbewusst zeitgenössische u. lokale Vorstellungen widerspiegelt (die Annahme, moderne K.lehre sei objektiv u. normativ, widerspricht demnach den tatsächlichen Gegebenheiten, vgl. A. Kleinman, What is specific to western medicine?: Bynum / Porter aO. [o. Sp. 968] 15/23). Wenn die Terminologie ungenau oder allgemein ist, d. h. wenn eine Person als ‚krank', ‚schwach' oder ‚fiebrig' beschrieben wird, ist das Problem noch größer, denn derartiges Vokabular deutet fast immer auf Beschreibung durch Laien hin u. bietet keinen Anhaltspunkt für eine bestimmte K. (Amundsen / Ferngren, Perception 2945). Nach H. Roux (Art. Sickness: J.-J. v. Allmen [Hrsg.], A companion to the Bible [New York 1958] 402) ist in der Bibel der Zugang zu K. u. Heilung nie medizinisch oder wissenschaftlich, sondern stets religiös, d. h. in Hinsicht auf das Verhältnis des Kranken zu Gott. Die K., ihre Entwicklung u. Behandlung finden keine Beachtung, so Roux aO., vielmehr steht im Vordergrund die Tatsache des Krank-Seins als ein für die Bestimmung oder Lage des Menschen wichtiges Faktum im großen Zusammenhang der Heilsgeschichte.

II. Die Evangelien. a. Geister als Ursache für Krankheit. (Müller; M. Karrer, Jesus Christus im NT [1998] 245/62; S. L. Davies, Jesus the healer [London 1995]; G. H. Twelftree, Jesus the exorcist [Tübingen 1993]; H. K. Nielsen, Heilung u. Verkündigung [Leiden 1987]; D. Trunk, Der messianische Heiler [1994]; O. Weinreich, Antike Heilungswunder

[1909].) – O. Böcher u. anderen zufolge schreibt das NT die Entstehung von K. Dämonen zu (Dämonenfurcht u. Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgesch. der christl. Taufe [1970]; ders., Das NT u. die dämonischen Mächte [1972]; ders., Christus Exorcista. Dämonismus u. Taufe im NT [1972]). Da Dämonen unmittelbar für alle K. verantwortlich seien, könne jede K. mittels Exorzismus geheilt werden. Für diese ‚pandemic theory' (Yamauchi 92) gibt es keine Beweise. Obwohl es in Mesopotamien u. teilweise in Ägypten verbreiteter Glaube war, Geister seien Ursache von K. (C. Colpe, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 568f), blieb dies stets nur eine von mehreren Erklärungen. Die verschiedenen K.ursachen galten nicht als jeweils exklusiv, sondern wurden unterschiedlichen K.arten zugeordnet. Manchmal wurden auch mehrere Ursachen für ein u. dieselbe K. vermutet, während es in anderen Fällen eine Schichtung von Ursachen gab. In keiner antiken Kultur wurden alle K. ausschließlich Dämonen zugeschrieben.

b. Heilungswunder Jesu u. Exorzismen. Die Evangelien berichten von über zwei Dutzend Heilungswundern Jesu (A. Suhl, Die Wunder Jesu [1957] 27/31; H. van der Loos, The miracles of Jesus [Leiden 1965]; E. Schweizer, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 693f; J. P. Heil, Significant aspects of the healing miracles in Matthew: CathBiblQuart 41 [1979] 274/87; B. Kollmann, Jesus u. die Christen als Wundertäter [1996]). Besessenheit kommt nur bei den Synoptikern vor, nicht im Johannes-Ev. (H. A. Kelly, The devil, demonology and witchcraft. The development of Christian beliefs in evil spirits [New York 1974] 70). – Die Evangelien beschreiben Heilungswunder als Belege für die Gegenwart der Gottesherrschaft. Sie sind Zeichen (σημεῖα) der *Gottessohnschaft u. Göttlichkeit Jesu (zB. Mt. 11, 4f mit Bezug auf Jes. 35, 4/6 u. 61, 1; Ferngren, Christianity 3 mit Anm. 8/12). Häufige Anwesenheit von Dämonen belegt die Auffassung der frühen Gemeinden, der Teufel sei ein Feind des Reiches Gottes bzw. Jesu; die Exorzismen Jesu sind ein Aspekt dieses Konfliktes (Lc. 4, 33f. 41; vgl. Mc. 1, 32/4. 39). Allerdings gibt es verschiedene Hinweise darauf, dass weder Jesus noch die frühen christl. Gemeinden K. normalerweise als von dämonischen Kräften verursacht ansahen: Vor allem unterscheiden die Evangelien stets zwischen Exorzismus u. Wunderheilungen Jesu, wobei sie beides als Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft betrachten. So soll Jesus Mt. 8, 16 zufolge ‚mit einem Wort die Geister ausgetrieben u. alle Kranken geheilt haben' (ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν; vgl. Mc. 6, 12; Act. 19, 12; S. Eitrem, Some notes on the demonology in the NT [Oslo 1950] 28). Heilung u. Exorzismus meinen hier verwandte, aber gleichwohl unterschiedliche Aspekte des Wirkens Jesu, nicht einen einzelnen Akt. Außerdem sind zwar viele K. u. K.formen in den Evangelien beschrieben, es handelt sich aber in der Regel um angeborene Schwächen (Blindheit, verdorrte Hand) oder ‚normale' K. (Aussatz, Fieber, Dysenterie, Blutfluss). Diese Symptome u. die zugehörigen körperlichen Gebrechen, die Jesus heilte, wurden nicht nur in *Palästina, sondern im gesamten Mittelmeerraum als natürlich angesehen, während Besessenheit in den Evangelien u. der Apostelgeschichte für gewöhnlich mit unberechenbarem u. selbstzerstörerischem Verhalten verknüpft ist (Amundsen / Ferngren, Perception 2449/55). Lediglich in drei Fällen wird *Besessenheit mit physischem Leid kombiniert: Mt. 9, 32f treibt Jesus einen Dämon aus einem Stummen aus u. gibt ihm die Sprache zurück; ebd. 12, 22 (par. Lc. 11, 14; vgl. Weissenrieder 120) befreit Jesus nicht nur einen blinden u. stummen Mann von einem Dämon, sondern heilt ihn auch, so dass er wieder sehen u. sprechen kann. An beiden Stellen wird die körperliche Behinderung nicht auf den bösen Geist zurückgeführt, u. selbst wenn der Kontext die Möglichkeit eines dämonischen Einflusses eröffnet, sagt der Text dies nicht ausdrücklich (vgl. Mt. 9, 2/7: Jesus heilt einen Lahmen u. vergibt ihm die Sünden, ohne sein Leid mit der Sünde zu begründen). Mt. 17, 14/20 (par. Mc. 9, 14/29; Lc. 9, 37/43) wird ein epileptischer (‚mondsüchtiger': σεληνιάζεται) Knabe von seinem Vater zu Jesus gebracht (vgl. Weissenrieder 267/82); das Kind hat versucht, sich durch einen Sturz in Feuer oder Wasser umzubringen. Es ist das einzige Mal, dass ein Mensch, der wegen Besessenheit selbstmordgefährdet ist u. gleichzeitig körperliches Leiden zeigt, zwecks Heilung zu Jesus kommt (bzw. gebracht wird). Sobald Jesus den Dämon austreibt, ist der Knabe geheilt. Epilepsie wurde im Volksglauben meist auf Besessenheit zurückgeführt; daher ist dies in den

Evangelien wohl der einzige Fall von durch Dämonen verursachter K. Nur an diesen drei Stellen wird K. mit Dämonen verbunden. Alle drei Fälle stehen im Zusammenhang mit Besessenheit. In keinem von ihnen wird K. ausdrücklich auf eine dämonische Ursache zurückgeführt.

c. Akzeptanz natürlicher Krankheitsursachen. Es gibt in den Evv. eine viel größere Zahl von Krankenheilungen Jesu, bei denen keine K.ursache genannt wird. Hier ist es sehr zweifelhaft, ob die frühen Gemeinden K. mit dämonischem Einfluss begründeten, denn die Heilungen geschahen ohne Exorzismus. Es gibt mithin nur äußerst spärliche Hinweise darauf, dass in den frühen Gemeinden die K.fälle, von denen die Evangelien berichten, als Ergebnisse von Besessenheit aufgefasst wurden (es sei denn, man versteht Epilepsie als K. u. nicht als neurologische Störung). Auch dass Jesus Wunderheilungen vollbracht haben soll, deutet nicht darauf hin, dass das frühe Christentum eine übernatürliche Ursache für den K.zustand selbst annahm. Vielmehr legt der Befund die Vermutung nahe, dass die frühen Christen sich in ihrem Verständnis der K.ursachen nicht von zeitgenössischen Juden oder Heiden unterschieden (anders J. Helm, Sickness in early Christian healing narratives. Medical, religious and social aspects: S. Kottek u. a. [Hrsg.], From Athens to Jerusalem [Rotterdam 2000] 241/58). Weder in der klass. Antike noch im Christentum hinderte die Annahme natürlicher K.ursachen Kranke daran, auf übernatürliche Heilungsmethoden zurückzugreifen. Vielmehr existierte in den meisten Religionen des *Imperium Romanum der Glaube, eine wesentliche Funktion von Religion sei die Heilung von K. (S. J. Case, The art of healing in early Christian times: JournRel 3 [1923] 253/5). Wunderheilungen, etwa durch Asklepios, galten als erfolgreich bei K., für die natürliche Ursachen angenommen wurden. Im 2. Jh. verordnete das Asklepieion in Pergamon eine Therapie, die sich von der der Ärzte nicht nennenswert unterschied (V. Nutton, Murders and miracles. Lay attitudes towards medicine in classical antiquity: R. Porter [Hrsg.], Patients and practitioners [Cambridge 1985] 46; *Heilgötter).

d. Exorzismus u. Krankheit. Wenn diejenigen, die an Jesus zwecks Heilung herantraten, geglaubt hätten, ihre K. sei von Dämonen verursacht, müsste man erwarten, dass Jesus diese Dämonen austrieb. Jesus soll aber den Evangelien zufolge die K. geheilt, nicht Dämonen ausgetrieben haben. Die dort genannten K. sind zumeist diejenigen, die von Ärzten nicht geheilt werden konnten. Dies trifft etwa auf die seit zwölf Jahren blutflüssige Frau zu; sie näherte sich Jesus in einer Menschenmenge, berührte sein Gewand u. wurde geheilt (Mc. 5, 24/34; *Contactus). Von ihr wird gesagt, sie habe ‚vieles von vielen Ärzten erduldet u. ihr gesamtes Vermögen aufgewendet' (5, 26: πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ' αὐτῆς πάντα). Ihre K. war offenbar chronisch, hatte aber natürliche Ursachen. Eine übernatürliche Begründung ist weder nötig noch genannt. Der Befund in den Evangelien lässt nicht vermuten, dass Jesus in erster Linie ein Exorzist war, der bei einer Heilung Geister austrieb. Selbst wenn er einen Geist austrieb, benutzte er keine der in jüdischen Exorzismen üblichen Verfahren. Während es bei diesen wichtig war, den Namen des Dämonen zu kennen, fragt Jesus nur einmal nach dem Namen eines Geistes (Lc. 8, 30). Zeitgenössische jüd. Exorzisten wandten *Gebet, Beschwörungen u. Formelsprache an u. manchmal auch Substanzen, die angeblich übernatürliche Kräfte besaßen. Jesus dagegen befiehlt lediglich aufgrund seiner eigenen Autorität dem Dämon auszufahren (Kee 78f).

e. ‚Gemischte' Aitiologie. Zwei Stellen, die man als Beweis dafür angeführt hat, dass frühe Christen an Geister als K.verursacher glaubten, versteht man richtiger als Beispiele einer ‚gemischten' Aitiologie: Lc. 13, 10/6 spricht von einer Frau mit einem ‚Geist der Schwachheit' (πνεῦμα ἔχουσα τῆς ἀσθενείας). Nachdem Jesus sie geheilt hat, beschreibt er sie als jemanden, ‚den Satan gebunden hatte' (ἣν ἐδέησεν ὁ Σατανᾶς). In Act. 10, 38 sagt Petrus, Jesus sei umhergezogen u. habe Gutes getan u. alle die geheilt, die vom Teufel bedrückt wurden (oder besessen waren, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους διὰ τοῦ διαβόλου). Es liegt wohl weniger ein dämonologisches Verständnis von K. vor als eine ‚gemischte' Begründung, wobei ein Medium für die K., nicht aber die unmittelbare K.ursache genannt ist. Der ‚Geist der Schwachheit' in Lc. 13, 11 wird auch im übertragenen Sinn zu verstehen sein, insofern Jesus die Verkrüppelung der Frau kuriert (vgl. v. 12) u. keinen Geist austreibt (trotz E. Ferguson,

Demonology of the early Christian world [New York 1984] 12). W. Förster trifft das Richtige: ‚Es wird aber kein Ausgleich, keine reinliche Scheidung von 'natürlichen' und 'satanischen' K. versucht; hinter dem Phänomen K. jedoch steht verborgen der 'Mörder von Anfang an'' (Art. σατανᾶς: ThWbNT 7 [1964] 159).

f. Satan u. Krankheit. Die unklare Unterscheidung bei der Beschreibung von K.ursachen im NT entspricht der Tendenz des AT, nicht zwischen der Rolle Gottes als ‚Letztem Heiler' u. den unmittelbaren Gründen für eine Heilung zu scheiden. Weder Lc. 13, 10/6 noch Act. 10, 38 werden Dämonen als direkte Verursacher von K. vorausgesetzt. Allerdings werden körperliche Schwäche u. K. Satan als der Quelle des Bösen zugeschrieben, wobei dieser aber letztlich unter der Oberherrschaft Gottes handelt, denn K. ist eine der materiellen Auswirkungen der Sünde. K. könnte so charakteristisch für den αἰὼν οὗτος sein, dessen Fürst Satan ist (W. Förster, Art. δαίμων κτλ.: ThWbNT 2 [1935] 19). Für das NT u. die frühen Christen ist Satan prinzipiell die Quelle von K., auch wenn meist die direkte Ursache nicht genannt wird. Nur einmal wird Satan ausdrücklich als Urheber von K. bezeichnet, nämlich bei dem ‚Stachel im Fleisch' des Paulus (2 Cor. 12, 7/10). Normalerweise wird aber K. nicht den Dienern Satans, also Dämonen oder bösen Geistern, zugeschrieben (anders J. B. Cortes / F. M. Gatti, The case against possessions and exorcisms [New York 1975] 103). In Lc. 4, 39, einer Stelle, die man als Beleg dafür angegeben hat, Dämonen seien für die Evangelisten Verursacher von K., beschreibt Jesus sowohl, wie er einen Dämon austreibt, als auch, wie er das Fieber der Schwiegermutter Petri heilt. Die Stelle sollte aber eher als Beleg dafür verstanden werden, dass Jesus K. seiner Autorität unterordnet (vgl. Mt. 8, 26, wo er den Sturm auf dem Wasser beilegt u. keine dämonische Macht im Hintergrund genannt ist; s. auch E. Stauffer, Art. ἐπιτιμάω: ThWbNT 2 [1935] 622f). ‚Zwar nicht alle K. sind Dämonenwerk, aber alle K. können als des Teufels Werk angesehen werden' (Förster, Δαίμων aO. 19).

g. Magie u. Heilung im frühen Christentum. (D. Aune, Magic in early Christianity: ANRW 2, 23, 2 [1980] 1507/57.) Manche Handlungen Jesu, wie der Gebrauch von Speichel bei Heilungen, den drei Wunderberichte erwähnen, u. der Exorzismus, ähneln magischen Praktiken. Das hat zu der Ansicht verleitet, Jesus sei selbst ein Zauberer gewesen (J. Hull, Hellenistic magic and the synoptic tradition [London 1974]; M. Smith, Jesus the magician [New York 1978]; *Jesus II). Man stützt sich auf medizinische Papyri aus dem Ägypten des 3. u. 4. Jh., in denen bei Heilungen durchgängig solche magischen Praktiken beschrieben werden. Diese magischen Papyri haben einen ‚Befehlston', ein Charakteristikum von Zaubersprüchen (Kee 112/5), nicht jedoch der Wunderheilungen Jesu, denen eine völlig andersartige apokalyptische Weltsicht zugrunde liegt. Wenige Fälle von Heilung im NT lassen magische Einflüsse vermuten, so etwa die Heilung der blutflüssigen Frau (Lc. 8, 43/8; Analyse u. Interpretation bei Weissenrieder 229/56), die Erzählung, dass der Schatten Petri auf einen Kranken fällt (Act. 5, 12/6), u. die Heilungen u. Exorzismen, die durch die Berührung von Tüchern u. Schürzen bewirkt werden (Act. 19, 11f). Auch hier ist der Kontext nicht derselbe wie in magischen Texten: Dort wird versucht, göttliche Mächte zu beeinflussen, der ntl. Hintergrund dagegen ist das Reich Gottes u. die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen (vgl. Mt. 8, 17 mit Zitat von Jes. 53, 4). Die frühe christl. Gemeinde glaubte, dass Magie in Konkurrenz trete zu den wundersamen Zeichen, die die Ankunft des Gottesreiches begleiteten, u. verurteilte sie als eine Offenbarung dunkler Mächte (Act. 8, 9/24: Simon Magus; 13, 6/12: ein jüd. Magier; 19, 13/9: Verbrennen von Zauberbüchern durch die Konvertierten; **Büchervernichtung). Simon Magus wurde so zum Archetyp der Zauberer, deren falsche Wunder durch dämonische Kräfte zustande kamen (PsClem. Rom. recogn. 2, 5/16 [GCS PsClem. Rom. 2, 53/61]). Der Befund zeigt kaum Möglichkeiten, Heilung im NT mit zeitgenössischen magischen Praktiken in eins zu setzen oder zu verknüpfen (zum paganen Verständnis der Heilungen Jesu J. G. Cook, The interpretation of the NT in Greco-Roman paganism [Tübingen 2000]).

III. Apostelgeschichte u. Briefe. a. Heilung u. Exorzismus. Die Apostelgeschichte berichtet von Heilungswundern der Apostel, doch ist zwischen diesen Krankenheilungen u. der Dämonenaustreibung durch die Apostel zu unterscheiden (vgl. zB. Act. 5, 16; 8, 7; E. Schweizer, Art. Geister: o. Bd. 9, 693f).

Wir hören von vier Begebenheiten, bei denen die Apostel mit Besessenheit konfrontiert werden (Act. 5, 15f; 8, 6f; 16, 16/8; 19, 11f); in drei Fällen heißt es, die Apostel hätten Kranke geheilt u. Dämonen ausgetrieben (τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι). Krankenheilungen finden jedoch in der Apostelgeschichte nie durch einen von den Aposteln durchgeführten Exorzismus statt. – Übernatürliche Heilung ist insgesamt eher selten in dieser Schrift (J. A. Hardon, The miracle narratives in the Acts of the Apostles: CathBiblQuart 16 [1954] 303/5). Die Beispiele schließen Heilung von Gelähmten (Act. 3, 1/11; 14, 8/10: χωλός; 9, 33f: παραλελυμένος) u. an Dysenterie Leidenden (28, 8) ein. In allen Fällen scheint eine natürliche K.ursache vorausgesetzt. – In den ntl. Briefen u. der Apokalypse gibt es keine Belege für Besessenheit (Foerster, Δαίμων aO. 19). ‚Dämonen' (δαιμόνια) erscheinen in dieser Literatur nur an zwei Stellen, jeweils ohne den Kontext der K. oder Besessenheit (1 Cor. 10, 19/21; 1 Tim. 4, 1). Die von Paulus erstellte Liste der von Gott seiner Kirche verliehenen Gnadengaben (1 Cor. 12, 28) nennt den Exorzismus nicht, obwohl die Gabe übernatürlicher Heilung erwähnt ist (χαρίσματα ἰαμάτων; vgl. Harnack, Miss.[4] 1, 157_3).

b. Heilbare u. unheilbare Krankheiten. Es gibt Hinweise darauf, dass übernatürliche Heilung in der frühen Kirche selten praktiziert wurde u. dass Christen mit K. zu kämpfen hatten, die nicht geheilt wurden. Paulus etwa erwähnt die schwere K. seines Freundes Epaphroditos, der sich offenbar allmählich wieder erholen konnte, wohl unter Hinzuziehung natürlicher Heilmittel (Phil. 2, 25/7). Dem deuteropaulinischen 2. Timotheosbrief zufolge hat Paulus seinen Gefährten Trophimos wegen K. in Milet zurückgelassen. Paulus' eigener ‚Stachel im Fleisch' konnte nicht geheilt werden; die Schilderung 2 Cor. 12, 7/10 lässt zwar offen, ob es ein körperlicher oder geistiger war, doch nimmt man in der Regel ein physisches Leiden an (Seybold / Müller 148/58). In allen Fällen liegt eine gewöhnliche K. vor, die auf natürliche Ursachen zurückgeführt wird; K. wird daher auch mit natürlichen Mitteln geheilt oder bleibt unheilbar. Daneben gibt es eine äußerst geringe Zahl von K., denen man mit übernatürlichen Mitteln begegnet. – Viele ntl. Briefe wurden vor den Evangelien verfasst; insofern ist es bezeichnend, dass die Mitglieder der Urgemeinde von K.fällen berichten, die nicht auf wunderbare Weise geheilt wurden. In den Briefen gibt es tatsächlich keinen Beleg für K., die auf Besessenheit zurückgeführt oder übernatürlich geheilt wird. In den Briefen wie im NT insgesamt werden vielmehr allgemeine K.bezeichnungen oder körperliche Zustände genannt, ohne dass man eine Angabe zur K.ursache findet. Die Symptome legen eine natürliche Ursache nahe u. keine Besessenheit, denn körperliche Anzeichen für Besessenheit fehlen völlig (Foerster, Δαίμων aO. 16f).

c. Salbung u. Heilung. (Ch. Burchard, Der Jakobusbrief = HdbNT 15, 1 [2000].) Der Jakobusbrief schreibt einen Heilungsritus vor, bei dem die Presbyter die Kranken salben u. für ihre Genesung beten, die in Aussicht gestellt wird (Jac. 5, 14/6). Die Stelle ist schwierig u. wurde unterschiedlich ausgelegt (J. Wilkinson, Healing in the epistle of James: Scottish Journal of Theology 24 [1971] 326/45; J. B. Mayor, The epistle of James. The Greek text with introduction[3] [Grand Rapids 1954] 169/74; B. Kranemann, Art. Krankenöl: o. Sp. 921f). Der Ritus ist in der christl. Literatur des 1./2. Jh. sonst nicht belegt, was darauf hinweist, dass es nicht um körperliche Heilung geht. Die Terminologie der Stelle legt vielmehr nahe, dass das Heilungsversprechen sich an seelisch oder geistig, nicht körperlich Kranke richtet. Salbung hat im NT normalerweise eine übertragene Bedeutung; möglicherweise darf man daher annehmen, dass das Gebet der Presbyter die Salbung ist. Das Nebeneinander von σώσει (Jac. 5, 15) u. ἰαθῆτε (16) spricht für ein bildliches Verständnis, vor allem im Licht der häufigen Verknüpfung von Heil u. Gesundheit in biblischer Literatur: Das gläubige Gebet rettet die geistlich (seelisch) Kranken, u. geistliche Heilung (d. h. Vergebung u. Versöhnung) wird denen zuteil, die ihre Sünden bekennen. Insofern sollte Jac. 5, 14/6 nicht als Grundlage benutzt werden, in der frühen Kirche regelmäßige übernatürliche Heilungen durch die Presbyter zu postulieren. Die frühesten Rückgriffe auf diese Bibelstelle verbinden sie nicht mit körperlicher Heilung. Origenes erwähnt Heilung überhaupt nicht (in Lev. hom. 2, 4 [GCS Orig. 6, 296f]); Joh. Chrysostomos zitiert den Passus im Rahmen einer Diskussion über die Vollmacht eines Presbyters zur Sündenvergebung; Heilung kommt

dabei nur am Rande vor (sac. 3, 6 [SC 272, 150/8]). Der erste Beleg für die christl. Nutzung von Öl als Heilmittel stammt aus dem frühen 3. Jh., als der Montanist Proculus Torpacion Kaiser Septimius Severus (193/211) durch Salbung geheilt haben soll (Tert. ad Scap. 4 [CSEL 76, 13/5]). Salbung wurde in der Kirche zu Heilungszwecken anscheinend nicht vor dem 4. oder 5. Jh. breiter angewendet.

d. Krankheit in der Urkirche. Die ntl. Briefe bieten keine Anzeichen für häufige übernatürliche Heilung in der Urkirche. Wunderheilung wurde vielmehr als eschatologisches Zeichen verstanden, das den Anbruch des messianischen Zeitalters erweist. Es galt als Jesus u. den Aposteln vorbehalten (2 Cor. 12, 12). Allerdings gingen die ersten Christen nicht davon aus, dass im Reich Christi alle K. durch Wunder geheilt würden. Nicht jede K., die in den Briefen genannt ist, wird auf übernatürliche Weise geheilt, selbst durch die Apostel nicht. Als Folge des Sündenfalls war K. ein normaler Bestandteil des Lebens im gegenwärtigen Äon.

IV. Frühchristliche u. spätantike Literatur. a. Zweites Jh. Die Schriften der Apostolischen Väter enthalten keinen Hinweis auf Dämonen, sei es im Zusammenhang von Besessenheit oder als K.ursache (W. M. Alexander, Demonic possession in the NT [Grand Rapids 1980] 216/21). Erst der nach dem 2. Jh. verfasste unechte Brief des Ignatius an die Gemeinde von Antiochia (zur Diskussion um die Echtheit F. R. Prostmeier: Döpp / Geerlings, Lex.[3] 347) erwähnt einen Stand der Exorzisten (Alexander aO. 219f_2). Mithin gibt die christl. Literatur der ersten H. des 2. Jh. keinen Beleg für einen unter Christen verbreiteten Glauben an Dämonen als K.verursacher (B. B. Warfield, Counterfeit miracles [London 1972] 3/31). – In der 2. H. dieses Jh. erscheinen dann Andeutungen auf das Wirken von Dämonen. *Iustinus Martyr führt die Dämonologie, die er aus paganen Quellen schöpft, in die christl. Literatur ein. Er behandelt übernatürliche Heilung u. Exorzismus als zeitgenössische Erscheinungen u. erwähnt auch christliche Exorzismen (zB. dial. 30; 39; 76; 85), doch sind seine Ausführungen unklar, u. er scheint eher Heilung von Besessenheit als von K. zu meinen. – Tertullian nennt den Exorzismus von Dämonen ebenfalls als zeitgenössische Praxis (zB. ad Scap. 2 [CSEL 76, 9/11]). Die Aussagen der Apologeten über K.ursachen sind so ungenau, dass man nur schwer klären kann, ob sie K. den Dämonen zuschreiben. Sowohl Tertullian als auch Origenes führen K. u. Seuchen allgemein auf Dämonen zurück, allerdings werfen sie ihnen auch vor, an jedem physischen Leid in der Welt schuld zu sein (Tert. apol. 22; Orig. c. Cels. 1, 31; 8, 31). An anderen Stellen wiederum behaupten sie, dass böse Geister nicht K. verursachen, sondern sie nur vortäuschen, damit die Kranken bei ihnen Heilung suchen (Tert. apol. 22; vgl. Min. Fel. Oct. 27). Hinzu kommt, dass die Apologeten des 2. Jh. Exorzismus zwar als gängige Praxis ihrer Zeit erwähnen, dies jedoch in auffällig allgemeiner Form tun, ohne Beispiele zu nennen (Warfield aO. 1/16).

b. Tatian. Tatian, ein Schüler Justins, ist, was die Verknüpfung von Dämonen u. K. angeht, deutlicher als jeder andere frühchristl. Schriftsteller. Diese Tendenz dürfte mit seiner streng dualistischen u. asketischen Theologie zusammenhängen: Irenaeus zufolge soll er die Sekte der Enkratiten ins Leben gerufen haben (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 352f). Tatian schreibt zuweilen, dass Geister K. nur vortäuschen, an anderen Stellen hingegen, dass sie sie tatsächlich bewirken. Nach or. 16 etwa sind Beeinträchtigungen bei den Menschen von Dämonen verursacht; diese lassen jedoch von den Menschen ab, wenn sie Gottes Wort hören, u. dann können die Kranken geheilt werden. Die Widersprüchlichkeit Tatians lässt nur schwer Schlüsse darüber zu, ob er K. direkt auf das Handeln der Dämonen zurückführt. Er vertritt jedenfalls die unter den Apologeten verbreitete Ansicht, dass die bösen Geister vorgeblich K. schicken, damit man auf sie zurückgreift, um K. auf rituelle Weise zu heilen (zB. or. 18). Man hat behauptet, Tatian lehne Medizin zur Behandlung von K. ab (Kudlien 318; vgl. Nutton, Murders aO. [o. Sp. 987] 50), aber in Wirklichkeit lehnt er nur den Gebrauch von Medikamenten ab, die seiner Ansicht nach Dämonen Zugang zum menschlichen Körper gewährten (D. W. Amundsen, Tatian's ‚rejection' of medicine in the 2nd cent.: van der Eijk u. a. aO. [o. Sp. 970] 377/92; Temkin 119/23).

c. Apologetik. Die in der 2. H. des 2. Jh. vereinzelt unter Christen aufkommende These, Dämonen seien K.verursacher, fand im Christentum keine breitere Nachwirkung, sondern es hielt sich die frühere ‚natürliche'

Aitiologie der K., u. so suchte man auch eine Heilung auf natürlichem Weg. Mitbestimmend für diesen Weg war das hohe Ansehen der Medizin unter den Apologeten, die in ihrem Bildungsweg in der Regel auch medizinische Studien betrieben hatten (*Enkyklios Paideia; *Enzyklopädie; *Hochschule; R. Le Coz, Les pères de l'église grecque et la médecine: BullLittEccl 98 [1997] 137/54; Dörnemann 290/8) u. theoretische sowie praktische Kenntnisse in der Medizin besaßen (Amundsen). – Tertullian, bei dem eine ausführliche Lektüre medizinischer Werke vorausgesetzt werden darf, die sich auch in seiner Liebe zu Analogien aus diesem Bereich zeigt, hält den Rückgriff auf Medizin im K.fall für einem Christen angemessen (cor. 8; Amundsen 146; allgemein Harnack 78; J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima [Amsterdam 1947]; J.-C. Fredouille, Observations sur la terminologie anthropologique de Tertullien: Boudon-Millot / Pouderon 321/34). – *Clemens v. Alex. betrachtet Medizin als ein Geschenk Gottes an die Menschen, das die menschliche Vernunft aufgetan habe (strom. 6, 157, 1f; paed. 1, 2, 6; S. d'Irsay, Christian medicine and science in the 3rd cent.: JournRel 10 [1929] 531/3; vgl. zu den Exempla aus der Medizin als argumentative Stütze für ein Leben nach christl. Grundregeln A. Breitenbach, Wer christlich lebt, lebt gesund: JbAC 45 [2002] 24/49; allgemein zu Medizin u. K. bei Klemens Ae. Decker, Kenntnis u. Pflege des Körpers bei Clemens v. Alex. [Innsbruck 1936]). – Origenes bezeichnet Medizin als eine ,Wohltat für die Menschheit' (c. Cels. 3, 12) u. empfiehlt Christen ihre Anwendung im K.fall, wenngleich er diejenigen, die ein Leben von höherer Spiritualität führen wollen, dazu drängt, das Gebet allein als Heilmittel anzuwenden (ebd. 8, 55; allgemein zu Medizin u. K. bei Origenes K. Schweiger, Medizinisches im Werk des Kirchenvaters Origenes, Diss. Düsseldorf [1983]; D. G. Bostock, Medical theory and theology in Origen: R. P. C. Hanson / H. Crouzel [Hrsg.], Origeniana tertia [Roma 1985] 191/9). – Mit nur wenigen Ausnahmen hatten die frühen Kirchenväter keine Berührungsängste gegenüber der Medizin u. vertraten Positionen, die von ihrer Anwendung unter bestimmten Umständen bis hin zu bedingungsloser Akzeptanz reichten.

d. Dämonenglaube. Der Glaube an eine Allgegenwart von Geistern (Dämonen) war ein neues Element im Denken der Menschen der 2. H. des 2. Jh. (P. Brown, The world of late antiquity [London 1971] 49/57). Er verbreitete sich schnell u. wurde bald nicht nur von Christen, sondern auch von Heiden u. Juden angenommen. Daher nehmen auch die Erwähnungen von Exorzismen bei großen Vätern des 3. Jh. wie Origenes u. Cyprian zu, u. Mitte 3. Jh. existierte bereits ein Stand der Exorzisten. Allerdings schrieb man trotz ihrer neuen Popularität den Dämonen das Verursachen von K. nicht zu. Auch im 4. Jh. drängten neue Strömungen in das Christentum hinein: Asketismus, Reliquienfrömmigkeit, ,Heilige' sowie die Aufnahme paganer Heilungsriten in die christl. Praxis (ders., The rise and function of the holy man in late antiquity: JournRomStud 61 [1971] 80/101; F. van der Meer, Augustine the bishop [London 1961] 471/97. 527/57; M. Hamilton, Incubation [ebd. 1906] 109/71; *Inkubation). Obwohl die Fälle von Wunderheilungen zunahmen, führte diese Entwicklung nicht zu einer Ablehnung der Medizin unter Christen oder zu ihrer Weigerung, Ärzte aufzusuchen. Christliche Ärzte sind vor dem 4. Jh. kaum erwähnt, ein Befund, der möglicherweise auf die geringe Anzahl von Quellen zurückgeht. Sieht man von Lukas ab, der Col. 4, 14 ,der geliebte Arzt' heißt, ist der erste uns bekannte christl. Arzt ein Phryger namens Alexander, der während der Christenverfolgung in Lyon iJ. 177 als Märtyrer starb (Eus. h. e. 5, 1, 51). Seit dem 4. Jh. tauchen christliche Ärzte mit einer gewissen Regelmäßigkeit in den Quellen auf (vgl. auch Ch. Schulze, Medizin u. Christentum in Spätantike u. frühem MA. Christl. Ärzte u. ihr Wirken [2005]). Augustin zeigt in seinem ,Gottesstaat' (Buch 22), dass ein natürliches K.verständnis auch in der Spätantike das vorherrschende Modell im westl. Christentum war (s. u. Sp. 1001). In früheren Werken hatte er die Ansicht vertreten, dass die Zeit der Wunder zu Ende sei (vera relig. 25, 47 [CCL 32, 216f]; vgl. serm. 88, 2f [PL 38, 539/41]). Später änderte er diese Meinung u. begann, Berichte über Wunderheilungen zu sammeln; er konnte in weniger als zwei Jahren 70 Fälle zusammentragen, von denen er einen Teil in die Civitas Dei aufnahm (22, 8). Augustin nennt zwar zwei Fälle von Besessenheit unter Christen, K. schreibt er den bösen Geistern jedoch nicht zu. Die zahlreichen K., die man im 22. Buch des ,Gottesstaates' findet, können ein

repräsentatives Bild für das K.verständnis im gebildeten Christentum des frühen 5. Jh. bieten: Stets ist eine natürliche Ursache vorausgesetzt (J. Courtès, St. Augustin et la médecine: Augustinus Magister 1 [Paris 1954] 43/51). – In der östl. Reichshälfte mag sich eine andere Situation bieten, da dort asketische Strömungen früher Fuß fassten als im Westen. Doch war es im Osten, wo die ersten *Krankenhäuser entstanden; deren schnelle Ausbreitung lässt vermuten, dass selbst asketische Christen, bei denen man eine gewisse Skepsis gegenüber der Medizin erwarten könnte, bei Ärzten u. Medizin Heilung von K. suchten, diese also auf natürliche Ursachen zurückführten (Temkin 153/70; S. A. Harvey, Physicians and ascetics in John of Ephesus: J. Scarborough [Hrsg.], Symposium on Byz. medicine [Washington 1984] 87/93; *Krankenfürsorge).

e. Christus medicus. Die wohlwollende Haltung der christl. Autoren des 2. Jh. der Medizin gegenüber findet ihren Ausdruck im Motiv des ‚Christus medicus' (H. Schipperges, Zur Tradition des ‚Christus Medicus' im frühen Christentum u. in der älteren Heilkunde: Arzt u. Christ 11 [1965] 12/20; G. Fichtner, Christus als Arzt: FrühMAStud 16 [1982] 1/18; Dörnemann; J. Ott, Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristl. Lit.: Katholik 90 [1910] 454/8; E. Sauser, Christus medicus. Christus als Arzt u. seine Nachfolger im frühen Christentum: TrierTheolZs 101 [1992] 101/23; F. J. Dölger, Der Heiland: ders., ACh 6 [1950] 241/8). Dieser Titel für den Logos bzw. Jesus erscheint bereits sehr früh (zB. in Ign. Eph. 7, 2), ist im ganzen 2. Jh. präsent u. wird schnell zu einem Gemeinplatz (G. Dumeige, Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles: RivAC 47 [1972] 115/41; ders., Art. Le Christ médecin: DictSpir 10 [1980] 891/901; S. Fernández, Cristo médico según Orígenes [Roma 1999]; R. Arbesmann, Christ the ‚medicus humilis' in St. Augustine: Augustinus Magister 2 [Paris 1954] 623/9; ders., The concept of ‚Christus medicus' in St. Augustine: Traditio 10 [1954] 1/28; Y.-M. Blanchard, Le Christ médecin et la lecture augustinienne du prologue johannique: Boudon-Millot / Pouderon 477/95; M.-A. Vannier, La figure du Christ médecin chez les Pères: ebd. 525/34; Dörnemann). Der Ausdruck geht weniger auf das NT denn auf die griech. Philosophie zurück: Die Rettung durch Gott wird auch im AT mit körperlicher Heilung verglichen (A. Oepke, Art. ἰάομαι: ThWbNT 3 [1938] 202f), u. in der philosophischen Literatur werden häufig Analogien aus dem Bereich der Medizin angeführt, um die Heilung der Seele mit der Heilung des Körpers zu vergleichen (Edelstein 360/6; vgl. o. Sp. 979f). Nur selten wenden christliche Autoren das Bild des Arztes Christus im wörtlichen Sinn an. Er gilt vielmehr als der ‚Große Arzt', der als Erlöser der Menschheit dem durch die Sünde kranken Menschen geistliche Heilung, nicht körperliche, gewährt (Oepke, Ἰάομαι aO. 212f; Dörnemann 299/307). Eusebius zitiert in seiner Beschreibung Jesu aus der Hippokratischen Schrift Περὶ φυσῶν, wenn er sagt, um der Rettung der Kranken willen sehe ein sehr guter Arzt zunächst das Schlimme, berühre die kranken Stellen u. trage aufgrund des fremden Unglücks selbst Schaden davon (h. e. 10, 4, 11; vgl. Hippocr. flat. 1 [6, 90 Littré]). Dies sagt Eusebius jedoch nicht von Krankenheilungen Jesu, sondern von seiner Passion u. seinem Kreuz, das er als Sühne für die Sünden der Menschen auf sich genommen hat (vgl. K.-H. Leven, Medizinisches bei Eusebios v. Kaisareia [1987] 113). – Jesus wurden in der frühchristl. Literatur auf die Hippokratischen Schriften u. die Asklepios-Tradition zurückgehende Eigenschaften eines idealen Arztes beigelegt, der selbstlos Kranke heilt. Klemens v. Alex. schreibt in diesem Sinn, dass man sehr zu Recht die Hilfe bei körperlicher K. Heilkunst benannt habe, eine Kunst, die mit Hilfe menschlicher Weisheit erlernt werde; doch sei der Logos des Vaters, Christus, der einzige helfende (παιώνιος) Arzt für die menschlichen Schwachheiten u. Tröster (ἐπῳδός) der kranken Seelen (paed. 1, 2, 6, 1). Der verbreitete Gebrauch des Christus medicus-Motivs zeigt, dass Medizin als eine an Mitgefühl u. Sorge reiche Kunst galt u. so den frühchristl. Autoren eine passende Analogie für die Sorge um die Seele u. ihr Heil bot. Dieses Thema sucht man vergeblich im AT, wo Sünde nie als geistliche K. gilt.

f. Spätantike. (H. J. Frings, Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomus, Diss. Bonn [1959]; Dörnemann 180/273.) – Die christl. Autoren des 4. u. 5. Jh., unter ihnen die Kappadokischen Väter u. Joh. Chrysostomos im Osten sowie Hieronymus, Ambrosius u. Augustin im Westen, hatten sämtlich eine klass. Ausbildung ge-

nossen u. waren beeinflusst von der griech. Philosophie, vor allem von Stoa u. Neuplatonismus. Sie lehnten jedoch den platonischen *Dualismus ab u. sahen auch die körperliche Welt u. den menschlichen Körper als Gut an. Sie waren durch ihre Beschäftigung mit der Naturphilosophie auch mit den Theorien von K. u. Medizin vertraut u. zogen in ihren Schriften Analogien aus dem Bereich der Medizin heran (Amundsen 131/44). Basilius etwa betrachtete das Handwerk als eine Gabe Gottes zum Ausgleich der Schwächen der menschlichen Natur, während die Medizin als Hilfe für die Kranken geschaffen sei (reg. fus. 55; vgl. I. Frensch, Die K.auffassung Basilius d. Gr., Diss. Freiburg i. Br. [1959]). Gregor v. Nyssa (,Leben der hl. Makrina') u. Joh. Chrysostomos (8. Homilie zum Col.) verstanden Medizin u. Ärzte als Zeichen der Fürsorge Gottes für die Kranken (A. Lallemand, Références médicales et exégèse spirituelle chez Grégoire de Nysse: Boudon-Millot / Pouderon 401/26; Stellen-Slg. zu Gregor v. Nyssa: Dörnemann 247/73; E. Nowak, Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de Jean Chrysostome [Paris 1973]). – Die Väter des 4. Jh. betrachteten die K. theologisch u. metaphorisch (F. Kudlien, K.metaphorik des Prudentius: Hermes 90 [1962] 104/15). Augustin verstand Gesundheit, die man anstreben soll, als Segen Gottes; sie galt ihm jedoch als ein relatives Gut, denn Gesundheit kann auch etwas Schlechtes sein, je nachdem, wie man sie nutzt (in Joh. tract. 30, 3 [CCL 36, 290]; bon. coniug. 9 [CSEL 41, 119/201]). Hieronymus erinnert daran, dass Christen sich nicht nur in Gesundheit, sondern auch in der K. erfreuen können (ep. 10, 2, 3). Basilius glaubte, wichtigster Grund dafür, dass Gott die Medizin schenkte, war die Schaffung eines Modells für die Sorge um die Seele, während die Behandlung von K. nur ein nachrangiger war. Eine der Funktionen von K. im Leben eines Christen sei es, besser zu verstehen, dass die Seele eine Heilung von der Sünde benötigt (sei es Arznei, Brennen oder Schneiden). K. galt ihm manchmal als Strafe für die Sünde, an anderen Stellen soll sie den Stolz mindern (reg. fus. 55; Stellen-Slg. zu Basilius: Dörnemann 195/219). Gregor v. Naz. legte der K. drei Aufgaben bei: Reinigung von der Sünde, Prüfung in der Tapferkeit u. im Glauben (der ,Philosophie') u. die Schaffung von *Exempla für ein geduldiges Ertragen von Leid (or. 18, 28 [PG 35, 1006f]; vgl. ep. 31 [GCS 53, 23f]; or. 43, 26 [SC 384, 184/6]). Joh. Chrysostomos nennt zwölf Funktionen dafür, dass Gott die Menschen leiden lässt; alle sind spirituell (stat. 1 [PG 49, 15/34]). Verbreitet war der Gedanke, das Leiden aufgrund von K. sei gut, denn Gott setze es ein für das Seelenheil der Menschen. Hieronymus zufolge wird der Geist gestärkt durch die Schwachheit des Fleisches (ep. 39, 2), u. er beobachtet, dass K. gelegentlich den Menschen dazu anhält, seine Prioritäten zu korrigieren (ep. 38, 2; Y.-M. Duval, Diététique et médecine chez Jérome: Boudon-Millot / Pouderon 121/39). Ambrosius meint, K. halte von der Sünde ab, während Luxus in die Sünden des Fleisches treibt (paenit. 1, 13, 63 [CSEL 73, 149]; L. Beato, Teologia della malattia in S. Ambrogio [Torino 1986]; G. Müller, Arzt, Kranker u. K. bei Ambrosius v. Mailand: Sudhoffs Archiv 51 [1967] 193/216). – Wenn körperliches Leiden von Gott manchmal zu einer geistigen Stärkung genutzt wird, darf man fragen, ob Christen überhaupt auf Medizin zurückgreifen sollen. Basilius' Antwort auf dieses Problem ist ambivalent: Er gesteht zu, dass K. für gewöhnlich auf natürliche Ursachen zurückgeht, manchmal auf schlechte Ernährung oder einen anderen physiologischen Grund. In Schriften für Mönche rät er zu medizinischer Behandlung, wenn die K. eine natürliche Ursache hat. Wenn aber K. eine Strafe für Sünden ist oder, wie bei *Hiob, als Prüfung oder zu einem anderen spirituellen Nutzen geschickt wird, sei es besser, keine Medizin anzuwenden. Diese Anweisung an Mönche, die ein Leben anstreben, das besser als das der ,normalen' Christen ist, verbindet er mit der Empfehlung, sich zur Heilung einer K. direkt an Gott zu wenden u. nicht bei Menschen nach Medizin zu suchen, wenn es sich um eine K. handelt, die zur geistigen Stärkung geschickt wurde. Gleichzeitig rät er den Mönchen, Gott zu preisen, wenn sie durch Medizin geheilt wurden, da beides, Medizin u. Ärzte, von Gott kommen (reg. fus. 55). Ähnlich äußern sich Augustinus (serm. 87, 10f [PL 38, 537f]), Hieronymus (ep. 125, 16) u. Ambrosius (in Ps. 118 expos. 19 [CSEL 62, 422/44]; Cain et Ab. 1, 10, 40 [ebd. 32, 1, 372f]); sie fordern die Christen auf, im K.fall Ärzte aufzusuchen, aber gleichzeitig Gott um Hilfe zu ersuchen, denn er kann auch ohne Medizin Heilung herbeiführen. Heilmittel er-

halten ihre Wirkung von Gott, u. es ist falsch, Ärzte um Hilfe zu bitten, ohne sich im Klaren darüber zu sein, dass Gott durch sie heilt. – Dass die spätantiken Kirchenväter Medizin schätzen u. wiederholt ihre Nutzung empfehlen, zeigt, dass sie K. als ein natürliches Phänomen betrachten. Joh. Chrysostomos griff nicht nur selbst auf Ärzte zurück (u. beklagte es, wenn sie nicht zur Verfügung standen), sondern drängte auch andere dazu, dies zu tun. Er betrachtete körperliche Schwäche als das größte Unglück; sie sei sogar schlimmer als der Tod (ep. ad Olymp. 10, 10 [SC 13bis, 278]). Aber er warnt seine Hörer auch, sie sollten sich mit der körperlichen Gesundheit nicht so sehr befassen, dass sie das Streben nach Tugend vernachlässigen (in Rom. hom. 14 [PG 60, 523/40]). Auch Basilius weist Christen an, nicht zu viele Anstrengungen auf den Körper zu verwenden (reg. fus. 55), ein bei christlichen Schriftstellern beliebtes Thema: Man soll nicht am Leben hängen, wenn man sich auf den Himmel freuen kann, betont Joh. Chrysostomos (in Col. hom. 8 [PG 62, 351/60]). Insgesamt akzeptieren die Väter des 4. Jh. Medizin als Geschenk Gottes u. preisen ihre Vorzüge. Gleichzeitig glauben sie, dass K. von Gott zum geistigen Wohl der Christen geschickt sei. Wenn Medizin zuhanden sei, um K. zu retten, sollen Christen sie anwenden. Aber sie warnen davor, zu viel Aufmerksamkeit auf den Körper zu verwenden, da dies der Seele schaden könne.

g. Lobpreis der Krankheit. In der Vergangenheit hat man der Hochschätzung von Gesundheit im klass. Altertum ‚einen christl. oder romantischen Lobpreis der K.‘ gegenübergestellt (Edelstein 387; vgl. Nutton, Murders aO. [o. Sp. 987] 45; Lloyd 233). So fordert Cyprian seine Gemeinde auf, die Pest freudig zu ertragen (mortal. 9); Tertullian sieht *Hungersnot u. Seuche als Wege Gottes an, übermäßigen Reichtum u. Überbevölkerung zu verhindern (an. 30). Unwahrscheinlich ist jedoch, dass sie K. verherrlichen. Die Äußerungen können mit der Verfolgungssituation begründet werden (Cyprian starb als Märtyrer) u. der christl. Tendenz, gerade in schwierigen Umständen nach Belegen für Gottes Vorsehung zu suchen (Tertullian). Zuweilen zeigen die Väter auch stoischen Einfluss, doch gehen sie normalerweise darüber hinaus. Die Stoa (u. die Antike insgesamt) konnte bei einer Konfrontation mit K. nur Unterwerfung u. Resignation empfehlen. Das Christentum stattete K. mit positiven Werten als Teil der göttlichen Erziehung aus, die geistliche Erbauung zur Freude der Christen bewirkte (Jac. 1, 2/4; Hebr. 12, 7/11).

V. Neurologische Krankheiten u. Geisteszustände. a. Epilepsie (H. Brakmann, Art. Heilige K.: o. Bd. 14, 63/6; F. J. Dölger, Der Einfluss des Origenes auf die Beurteilung der Epilepsie u. Mondsucht im christl. Altertum: ders., ACh 4 [1934] 95/109; K.-H. Leven, Art. Mondsucht: ders., Medizin aO. [o. Sp. 967] 626f; Wohlers aO. [o. Sp. 976].) – Zwei K.arten lassen übernatürliche Ursachen in christlicher Literatur vermuten, Epilepsie u. Geistes-K. In der Meinung des Volkes wurden unnormale Geisteszustände, vor allem solche, die mit seltsamem Verhalten verbunden waren, bösen Geistern zugeschrieben. Angefangen mit der Hippokratischen Schrift Περὶ ἱερῆς νούσου, die erstmals eine natürliche Erklärung für die Epilepsie sucht, haben medizinische Schriftsteller nach physiologischen u. rationalen Ursachen für dieses Leiden gesucht (O. Temkin, The falling sickness² [Baltimore 1971] 51/64). Manche christl. Schriftsteller wie Klemens v. Alex. (strom. 7, 6, 33, 4) u. Tertullian (apol. 9), die sich in medizinischer Literatur auskannten, akzeptierten eine physiologische Begründung dieser K.

b. Melancholie. (H. Flashar, Melancholie u. Melancholiker in den medizin. Theorien der Antike [1966].) Einige Kirchenväter waren vertraut mit der medizin. Literatur über Melancholie u. übernahmen die natürlichen Erklärungen dieses Leidens. Man kann ihre Auffassung aus den pastoral motivierten Versuchen ersehen, geistliche Angst oder Hoffnungslosigkeit zu beschreiben oder diesen Erscheinungen zu begegnen u. sie von der Melancholie zu unterscheiden, die sie für einen im engeren Sinn krankhaften Zustand hielten. Hieronymus vermutet, dass monastisches Leben mitunter Melancholie verursacht, u. empfiehlt medizinische Behandlung (ep. 125, 16; vgl. Aug. cur. mort. 12, 14 [CSEL 41, 643]). Das natürliche Verständnis von Melancholie findet man bei vielen Vätern des Ostens u. Westens. Sie erklärten das Leiden oft nicht mit einer einzigen Ursache, sondern griffen auf die Erklärungen aus der medizin. Literatur zurück u. ergänzten übernatürliche Faktoren. Sie verbanden teil-

weise auch physiologische u. dämonische Erklärungen u. übernahmen so die Meinung der Apologeten des 2. Jh., dass böse Geister aus geistiger Unausgeglichenheit Vorteil zogen u. so die Psyche angreifen konnten. So wurde in der Spätantike von manchen christl. Autoren, die ein Interesse an den geistlichen Auswirkungen der Melancholie hatten, ein natürliches Verständnis von K. übernommen, um die psychische u. geistige Verfassung zu erklären. Man hat auch gesehen, dass diese natürliche Aitiologie von geistiger K., die in der Spätantike nicht durch den breiten Glauben an übernatürliche Kräfte ersetzt wurde, Eingang in das europäische MA fand, wo sie sich länger halten konnte, als man gemeinhin annimmt (J. Kroll, A reappraisal of psychiatry in the MA: Archives of General Psychiatry 29 [1973] 276/83; J. Kroll / B. Bachrach, Sin and mental illness in the MA: Psychological Medicine 14 [1984] 507/14; dies., Sin and the etiology of disease in pre-Crusade Europe: Journ. Hist. Medicine 41 [1986] 395/414).

VI. Das frühchristl. Verständnis von Krankheit. a. Aitiologie. Gebildete Christen akzeptierten wie die Mehrheit ihrer aus unterschiedlichen religiösen Kontexten stammenden Zeitgenossen die griech. Auffassung, dass K. natürliche Ursachen hat. Die griech. Medizin hatte das gesamte Röm. Reich durchdrungen; im Hellenismus wurde sie auch von jüdischen Gemeinden übernommen. Soweit gelöst von einem paganen Hintergrund, galt diese Ansicht auch für Juden als unproblematisch. Da der griech. Zugang zu K. Raum für letzte (übernatürliche) Ursachen ließ, wurde er auch von der christl. Theologie übernommen. Er ließ sowohl eine nach der Vorsehung gestaltete Weltordnung wie ein wunderbares Eingreifen Gottes in die Geschehnisse der Welt zu. Gott schickte K. aus seinen eigenen Motiven, sei es um Christen zu strafen oder zu bessern, sei es um verhärtete Herzen an ihn zu ziehen. So lange daher K. im Rahmen der griech. theoretischen Medizin auf natürliche Ursachen zurückgeführt wurde, wandten sich auch Christen an Ärzte. Sie wurden jedoch gleichzeitig ermahnt, um Heilung zu beten, die entweder auf natürlichem Wege durch Ärzte oder durch göttlichen Eingriff erfolgen konnte, der Medizin nicht überflüssig machte, aber anzeigte, dass Gott zuweilen die natürliche Ordnung durchbrach. Ein schlagendes Beispiel für diese Auffassung ist Augustins Erzählung, dass der ehemalige röm. Anwalt Innozenz durch Gebet von rektalen Fisteln geheilt wurde (civ. D. 22, 8). Diese Begebenheit lässt vermuten, dass bei K. der erste Weg der Christen der zum Arzt war. War die K. jedoch chronisch oder unheilbar, wurden sie aufgefordert, Gottes Willen u. Plan geduldig zu ertragen (vgl. *Krebs III).

b. Gottes Oberherrschaft. Das christl. K.modell war mithin komplex: Es enthielt sowohl natürliche als auch übernatürliche Elemente (R. M. Price, Illness theodicies in the NT: Journ. of Religion and Health 25 [1986] 309/15). Es übernahm bereitwillig die griech. Medizin, siedelte sie jedoch innerhalb der christl. Theologie an. Der christl. Gottesvorstellung zufolge hatte Gott die unumschränkte Oberhoheit über Leben wie Natur; dies schloss auch die K. ein. Christen versuchten jedoch, die in jeder antiken u. modernen Gesellschaft anzutreffende Auffassung zurückzuweisen, K. sei göttliche Strafe für Sünden des Menschen. Jesus lehnt ein derartiges Erklärungsmuster in zwei Fällen ab (Lc. 13, 1/5; Joh. 9, 1/3; vgl. 11, 4). Gleichwohl findet man Spuren dieser Auffassung sowohl im NT als auch in frühchristlicher Literatur.

c. Der Sündenfall u. die materielle Welt. Generell ist nach Ansicht des NT u. der frühchristl. Literatur Satan letzte Ursache von K.; die nachgeordnete (also natürliche oder medizinische) Ursache wird nicht immer angegeben. Das NT benennt an einer Stelle ausdrücklich Satan als den Grund für Pauli ‚Stachel im Fleisch' (2 Cor. 12, 7/10). Meist ist jedoch diese Zuweisung an Satan oder seine Helfershelfer (Dämonen) nicht ausdrücklich genannt, obgleich er implizit stets im Hintergrund steht. In einer durch den Sündenfall in Unordnung geratenen Welt gelten K. u. physisches Leid als körperliche Folgen der Sünde, sind aber zugleich durch Gottes Vorsehung in der Welt (Amundsen / Ferngren, Perception 2945).

d. Heilkunde als Geschenk Gottes. Gott hat in seiner Vorsehung der Welt Heilkräuter u. andere wohltuende Heilmittel geschenkt. So verstanden die Christen die Heilkunde als Geschenk, für das man dankbar sein muss. Aber die Väter riefen immer wieder in Erinnerung, dass es Gott ist, der durch den Arzt heilt (Ambr. Cain et Ab. 1, 10, 40 [CSEL 32, 1, 372f]; Hieron. in Jes.

comm. 8 [CCL 73, 315/53]; Aug. in Joh. tract. 30, 3 [CCL 36, 290]; doctr. christ. 4, 16. 33 [CSEL 80, 121. 125]; serm. 80, 3; 84 [PL 38, 493/8. 519f]). Gottes Wort an Mose: ‚Ich bin der, der dich heilt' (Ex. 15, 26), blieb für Christen wie Juden das Fundament ihres Verständnisses für Heilung von körperlicher K.

D. W. AMUNDSEN, Medicine and faith in early Christianity: ders., Medicine, society, and faith in the ancient and medieval worlds (Baltimore 1996) 127/57. – D. W. AMUNDSEN / G. B. FERNGREN, The healing miracles of the gospels: ANRW 2, 26, 4 (in Vorb.); The perception of disease and disease causality in the NT: ebd. 2, 37, 3 (1996) 2934/56. – H. AVALOS, Health care and the rise of Christianity (Peabody, Mass. 1999); Illness and health care in the ancient Near East = Harvard Semitic Monogr. 54 (Atlanta 1995). – V. BOUDON-MILLOT / B. POUDERON (Hrsg.), Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps = Théologie historique 117 (Paris 2005). – M. DÖRNEMANN, K. u. Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter = Studien u. Texte zu Antike u. Christentum 20 (2003). – L. EDELSTEIN, Ancient medicine (Baltimore 1967). – A. ESSER, Cäsar u. die julisch-claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld = Janus Suppl. 1 (Leiden 1958) 201/3. – F. FENNER, Die K. im NT = Unters. z. NT 18 (1930). – G. FERNGREN, Early Christianity as a religion of healing: Bull. of the history of medicine 66 (1992) 1/15; Early Christian views of the demonic etiology of disease: S. Kottek u. a. (Hrsg.), From Athens to Jerusalem. Medicine in hellenized Jewish lore and in early Christian literature = Pantaleon reeks 33 (Rotterdam 2000) 183/201. – M. D. GRMEK, Diseases in the ancient Greek world (Baltimore 1989). – A. HARNACK, Medicinisches aus der ältesten Kirchengesch. = TU 8, 4 (1892) 37/152. – R. HEIM, Incantamenta magica Graeca Latina = JbbClassPhilol Suppl. 19 (1893) 463/576. – R. u. M. HENGEL, Die Heilungen Jesu u. medizinisches Denken: A. Suhl (Hrsg.), Der Wunderbegriff im NT =WdF 295 (1980) 338/73. – L. P. HOGAN, Healing in the second temple period = NT et Orbis Antiquus 21 (1992). – R. JACKSON, Doctors and diseases in the Roman Empire (Norman, Okl. u. a. 1988). – H. C. KEE, Medicine, miracle and magic in NT times = SocNTStudies 55 (Cambridge 1986). – K. F. KIPLE (Hrsg.), Cambridge world history of human disease (ebd. 1993). – F. KUDLIEN, Cynicism and medicine: Bull. of the history of medicine 48 (1974) 305/19. – G. E. R. LLOYD, In the grip of disease. Studies in the Greek imagination (Oxford 2003). – U. B. MULLER, Art. K. nr. 3: TRE 19 (1990) 684/6. – V. NUTTON, From Democedes to Harvey. Studies in the history of medicine = Collected studies series 277 (London 1988); Ancient medicine (ebd. 2004). – J. J. PILCH, Healing in the NT (Minneapolis 2000). – F. PRADEL, Griech. u. süditalienische Gebete, Beschwörungen u. Rezepte des MA = RGVV 3, 3 (1907) 72/109. – H. REMUS, Pagan-Christian conflict over miracle in the 2nd cent. = Patristic monograph series 10 (Cambridge, Mass. 1983); Jesus as healer (New York 1997). – K. SEYBOLD / U. B. MULLER, K. u. Heilung = Kohlhammer TaschBücher 1008 (1978). – A. SUHL, Die Wunder Jesu. Ereignis u. Überlieferung: ders., Wunderbegriff aO. 464/509. – O. TEMKIN, Hippocrates in a world of pagans and Christians (Baltimore 1991). – G. THEISSEN, Urchristl. Wundergeschichten = Stud. z. NT 8 (1974). – A. WEISSENRIEDER, Images of illness in the gospel of Luke = WissUntersNT 164 (2003). – E. YAMAUCHI, Magic or miracle? Diseases, demons and exorcisms: D. Wenham / C. Blomberg (Hrsg.), The miracles of Jesus = Gospel perspectives 6 (Sheffield 1986) 89/183.

Gary B. Ferngren
(Übers. Alfred Breitenbach).

Krankheit, heilige s. Heilige Krankheit: o. Bd. 14, 63/6.

Kranz (Krone).

A. Vorbemerkungen. Während bei realen Objekten u. ihrer bildlichen Darstellung meist zwischen K. u. Krone unterschieden werden kann, sind literarische Äußerungen weniger eindeutig, da die Begriffe στέφανος / στεφάνη u. στεφανόω bzw. corona u. coronare bzw. ʿăṭār / ʿăṭārāh Bekränzung u. Bekrönung nicht eindeutig unterscheiden (zum Vokabular Ganszyniec 1588f; Blech 27/35; Kellermann 22/6). Hier ist vor allem von Interesse, ob u. wie weit im frühen Christentum die in seiner Umwelt allgemein verbreitete Bekränzung von Personen u. Sachen abgelehnt oder fortgeführt wurde. Äußerungen Tertullians in seiner Schrift De corona haben besondere Bedeutung (s. u. Sp. 1019/23): 1) weil es der einzige vollständig erhaltene antike Text zum Thema ist; 2) weil ihr Autor, um seine rigorose Ablehnung zu begründen, für jeden, auch den privaten, Gebrauch von K. aufzeigen wollte, dass er aus idololatrischem Zusammenhang stamme. Zu betonen ist aber, dass literarische Zeugnisse der Antike keine Entscheidung zur Priorität von profaner oder kultischer Verwendung von K. erlauben, da solche erst aus hellenistischer oder späterer Zeit vorliegen. Theophrast brachte den Ursprung des K. mit unblutigen Opfern in Verbindung (frg. 2 [150 Pötscher]; vgl. Blech 387) u. Plinius d. Ä. behauptete, am Anfang habe die Bekränzung von Göttern gestanden (n. h. 16, 4; vgl. Rumscheid 1), historisch ebenso wertlose Angaben wie die These des Athenaios zum K.gebrauch beim Symposion: ‚Den Grund für jede Zusammenkunft zum Symposion führten die Alten auf die Gottheit zurück, u. sie gebrauchten dabei die den Göttern eigenen K., Hymnen u. Gesänge‘ (dipnos. 5, 192B). Es hilft auch nicht, seine mythologische Blütenlese zum Ursprung der Bekränzung in Buch 15 heranzuziehen. Dort wird zB. erzählt, dass Dionysos als Erfinder des Weines durch den K. auch gegen dessen unangenehme Folgen schützt (ebd. 15, 675D). Schon Plutarch kannte Dionysos als Erfinder des *Efeus gegen Trunkenheit (quaest. conv. 3, 1, 647A. 2, 648E [8, 210. 218/20 Clement]; allgemein zu solchen Mythen *Erfinder; Blech 388f). – Viele Theorien des 19. u. 20. Jh. zur Entwicklung von Natursymbolen rechneten mit religiösen Ursprüngen, wenn auch oft sehr unterschiedlich vorgestellt (Übersicht ebd. 4/16). Überzeugende Belege konnten hierfür ebenso wenig angeführt werden wie für die profane Position, zumal die Fragestellung ‚kultisch oder profan‘ inadäquat ist. Dementsprechend schrieb M. Blech 1982 zum Abschluss seines Forschungsberichts zur Kulturentstehung, dieser zeige, ‚wie sinnlos eine Jagd nach den Ursprüngen bleiben muss, die nur zu Projektionen unserer Vorstellungen von den Anfängen führt‘ (ebd. 15). Zur Geschichte u. Vorgeschichte der Bekränzung (ebd. 385/421) schrieb er: ‚Der Versuch, die weitläufige Verwendung der Stephanephorie historisch einzuordnen, schließt nicht aus, dass man sich schon von jeher mit K. u. Zweigen geschmückt hatte. Ebenso wenig wie im Allgemeinen lassen die Zeugnisse im Besonderen eine Aussage zu, wann zum ersten Male - zu welcher Zeit u. in welcher Umgebung - zB. Verstorbene mit K. geschmückt oder Sieger mit ihnen ausgezeichnet wurden. Schon die Verwendung von Zweigen u. K. in spätgeometrischen Totenkultdarstellungen erinnerte an die erst seit dem 6. Jh. vC. bezeugten Ehrungen der Verstorbenen durch Freunde u. Angehörige‘ (ebd. 410). Religiöse Ursprünge bezweifelte bereits R. Ganszyniec 1590, allerdings in einer petitio principii: ‚Jeder Brauch ist ja spontan entstanden, also muss auch bis zu einem gewissen Grade jede spontane Handlung selbst der späteren Zeit uns eher auf den Ursprung hinleiten, als die gewundenen Betrachtungen der Rechtssitten u. die antiquarischen Theorien‘. L. Deubner sah für die Bekränzung beim Mahle eine profane Erklä-

rung ebenso als möglich an wie eine magische oder religiose (ArchRelWiss 30 [1933] 70/104). S. Eitrem warnte ebenfalls vor einer Festlegung u. hob die Bedeutung von K. als Schmuck hervor (Der K. Seine religiös-magische Bedeutung bei den Griechen u. Römern: Serta Hoffilleriana [Zagrabiae 1940] 105/9, bes. 108). Dagegen äußerte sich 1964 H. Grundmann 617 ganz entschieden: ‚Der Gebrauch der K. gehört in den Bereich des Kultus. ... Aus dieser kultischen Beziehung lässt sich der K. bei Gastmählern u. Wettkämpfen, beim röm. Triumphzug u. im Totenkult herleiten‘ (ähnlich Kellermann 27 u. Gariboldi 34f). Für den kultischen Ursprung von K., die beim Mahl getragen wurden, berief sich Grundmann 622 auf die o. Sp. 1007f zitierte Athenaiosstelle. Warnen kann die nachträglich religiös aufgewertete röm. corona civica (s. u. Sp. 1012).

B. Nichtchristlich. I. Griechenland. a. Alltagsleben, Bestattung. Bekränzung von Personen u. Gegenständen war bei vielen Anlässen des privaten u. öffentlichen Lebens selbstverständlich (Blech; Baus). Bei der *Hochzeit trugen Braut u. Bräutigam wie auch die Gäste K. (Nussbaum 917/23). Nach der *Geburt eines Kindes schmückte ein K. die Tür. Die Teilnehmer an Symposien trugen regelmäßig K. – Zur *Bestattung wurde der Tote bekränzt (o. Bd. 2, 203); die Trauergäste trugen K. erst beim Totenmahl. K.darstellungen auf *Grabdenkmälern entsprechen dem Brauch, an Grabstelen K. aufzuhängen. Goldene K., die schon in mykenischen Gräbern gefunden wurden, waren zT. so zerbrechlich, dass sie nicht im Leben getragen worden sein können. Funde des 9. u. 8. Jh. stammen meist aus Attika; die Wiederaufnahme goldener Grab-K. aE. des 5. Jh. war auf Randgebiete griechischer Kultur beschränkt. Zum Grabbereich vgl. Baus 113/42; Blech 81/108 u. die Denkmälerlisten ebd. 423/7.

b. Kult. Zum Opfer gehörte der K.schmuck von Priestern u. Teilnehmern, ebenso die Bekränzung von Altären. Im Kult scheint das Material von K. für bestimmte Gottheiten reserviert gewesen zu sein: *Efeu- u. Weinranken für Dionysos (*Bakchos), *Lorbeer für *Apollon, Myrte für Aphrodite (Venus) u. die eleusinischen Gottheiten *Demeter u. Kore, Ölzweige für *Athena (Blech 181/267; zu K. im Kult der Artemis v. Ephesos s. Harrison 513/6). Doch gab es manche Überschneidungen (vgl. die Liste bei Ganszyniec 1592/4).

c. Agonale Siegeskränze. Wichtigster Ehrenpreis aller *Agone war der K. Sein Material war je nach Spielstätte unterschiedlich. Mehrfach gab es an ein u. demselben Ort verschiedene Arten von K., wie auch die mythischen Gründer wechseln. Legendäre Gründungssagen von Agonen u. Kampfstätten entsprechen den Erzählungen über *Gründer von Städten (K. Thraede: o. Bd. 12, 1109/11). In Olympia wurden für die Sieges-K. Zweige einer wilden Olive verwendet, des καλλιστέφανος in der Nähe des Zeustempels. Für die isthmischen Spiele in *Korinth sind K. aus Fichtenzweigen, dann Eppichblättern, schließlich wieder aus Fichte überliefert, wobei für die K. aus Eppichblättern eine aitiologische Verbindung zur Bekränzung mit Eppich bei den Spielen in Nemea überliefert ist. Der Sieges-K. aus Lorbeer bei den Pythien hängt mit der mythischen Rückführung der Spiele auf die Anfänge des Apollokults in Delphi zusammen (Blech 127/38 zu den panhellenischen Spielen; ebd. 138/53 zu den übrigen Agonen mit allgemeiner Bewertung von Sieges-K.; ebd. 177/81 zur seit dem 6. Jh. vC. belegten Rolle der Nike als Überbringerin).

d. Ehrenkränze. Seit dem 6. Jh. vC. ist die Verleihung von pflanzlichen Ehren-K. für besondere Leistungen außerhalb von Agonen gesichert. In Quellen des 5. Jh. werden Auszeichnungen mit goldenen K. erwähnt, spätere Ehreninschriften nennen die Verdienste, die Anlass zur Bekränzung des Geehrten waren. Unter Herrschern hellenistischer Zeit entartete das K.gold zur Sondersteuer (*Aurum coronarium; Th. Klauser: RömMitt 59 [1944] 129/53; Blech 153/77).

e. Diademe hellenistischer Herrscher. Das Diadem (Restle 951/5) des siegreichen *Alexander ist antik gut belegt (Ritter, Diadem 31/78, bes. 56_1). Sein Ursprung ist allerdings unsicher: Übernahme vom Ornat der pers. Großkönige als Zeichen der Herrschaftsnachfolge (Michel 50. 124; Ritter, Bedeutung; mit antiken Quellen ebd. 292_{11}) oder Übertragung der griech. agonalen Siegerbinde (Alföldi, Caesar 112f; H. Beck, Art. Diadem: ReallexGermAlt^2 5 [1984] 356f; Ott 161). Die Diadochen übernahmen Königstitel u. Diadem so regelmäßig (Ritter, Diadem 79/124. 128/69), dass beim Versuch des M. Antonius iJ. 44 vC., Caesar das Diadem zu überreichen

(s. u. Sp. 1013), der semantische Zusammenhang mit dem Königtum allgemein bekannt war. Unsicher bleibt die Bedeutung des (zT. mit dem Diadem verbundenen) Strahlen-K. hellenistischer Herrscher. Während Alföldi, Insignien 257/63 in ihm ein Bild göttlichen Lichtglanzes um das Haupt des Königs sah, ohne Angleichung des Herrschers an den Sonnengott, vermutete Michel 30f. 83f in der Alexanderdarstellung spätestens für den mittleren Hellenismus eine Angleichung an Helios-Kosmokrator (zu den Konsequenzen für das röm. Herrscherbild s. u. Sp. 1027f). Auch Bergmann nimmt an, ‚dass die Strahlenaureole der hellenist. Herrscher, genauer gesagt die der Ptolemäer u. Seleukiden, wirklich die des Sonnengottes meint' (40/57, Zitat: 41; vgl. 113). Den Begriff ‚Strahlenaureole' wählte sie, weil sie bei den Porträts der hellenist. Münzprägung keinen Zusammenhang zwischen den Strahlen u. dem Diadem erkennen kann u. daher im Gegensatz zu römischen Kaiserbildnissen nicht von Strahlenkronen sprechen will (Bergmann 13/5 mit Taf. 9). Vielleicht liegt hier nur eine additive Darstellungsweise vor.

f. Mauerkronen. Die *Tyche von *Antiochia am Orontes, die Eutychides v. Sikyon um 296/293 vC. schuf, trug eine Krone in Form einer Stadtmauer mit Zinnen oder Türmen (Quellen u. Lit.: Deonna 135/40; J. Ch. Balty, Art. Antiocheia: LexIconMythClass 1 [1981] 841). Die literarische Überlieferung wird durch zahlreiche Darstellungen dieser Stadtgöttin in der röm. Kaiserzeit gesichert (s. u. Sp. 1029f). Zuvor zeigen Münzen des 4. Jh. Mauerkronen bei weiblichen Gottheiten, zB. Aphrodite, *Kybele, *Artemis u. *Hera (Deonna 149/54). Hierfür ist vorderorientalischer Einfluss anzunehmen (ebd. 154/9; J. Börker-Klähn, Mauerkronenträgerinnen in Assyrien im Wandel der Zeiten: H. Waetzoldt / H. Hauptmann [Hrsg.], Assyrien im Wandel der Zeiten [1997] 227/34), wogegen für Ägypten nur andere Kronenformen überliefert sind (Ch. Strauss, Art. Kronen: LexÄgypt 3 [1980] 811/6).

II. Rom. a. Ehrenkränze. Die vielfache Verwendung von K. setzte sich in Rom fort. Bei militärischen Verdiensten wurden K. nach dem Anlass der Belohnung unterschieden (O. Fiebiger, Art. Corona: PW 4, 2 [1901] 1636/43; Gudeman 980/3; Baus 146/50; Y. Le Bohec, Art. Auszeichnungen, militärische: NPauly 2 [1997] 342f): corona graminea aus Gras (Rettung eines ganzen Heeres oder Volkes); muralis, vallaris oder castrensis (Stadteroberung); obsidionalis (Aufhebung einer Belagerung); navalis, classica oder rostrata (Schiffsbesetzung). Der Triumphator trug einen Lorbeer-K.; außerdem wurde die goldene corona triumphalis über seinen Kopf gehalten, in der Realität von einem Sklaven (Quellen: W. Ehlers, Art. Triumphus: PW 7A, 1 [1939] 506f; vgl. Hölscher 82f Taf. 10, 2), in bildlichen Darstellungen meist von Victoria (ebd. 80/92; E. Künzl, Der röm. Triumph [1988] 87). Die Verbindung von Lorbeer-K. u. Triumph wurde aufgelöst, nachdem er zunächst Caesar u. dann auch Augustus als ständige Insigne verliehen wurde (Alföldi, Insignien 136/40). Besonders wichtig war die Krone aus Eichenlaub (corona civica), die ein röm. Bürger verdiente, der einem Mitbürger das Leben gerettet hatte. Der Senat verlieh sie iJ. 27 vC. ob cives servatos an Augustus, der sie über der Tür seines Palastes anbrachte (ebd. 128/30 mit Lit.). Dass sie bereits zeitgleich in Literatur u. bildlichen Darstellungen mit Jupiter in Verbindung gebracht wurde (ebd.), ist ein gutes Beispiel für nachträgliche religiöse ‚Überhöhung' einer ursprünglich weltlichen K.auszeichnung. Die corona civica erscheint auf Münzreversen auch bei weiteren Kaisern des 1. Jh. Zur Angleichung von rahmenden K. an die *Imago clipeata s. J. Engemann: o. Bd. 17, 1027f. – Besonders wichtig u. langlebig war die *Victoria mit dem K. (zB. beim adventus [*Advent]: Hölscher 62/6), die auch unter christlichen Kaisern weiterlebte. Auf Münzen ist die Bestimmung des K. öfters zusätzlich durch die Umschrift VICTORIA AVGVSTI betont; wenn der Kaiser den Globus mit der bekränzenden Victoriola in der Hand trägt, versteht sie sich von selbst. – Weniger häufig ist das ebenfalls in der christl. Kunst weiterlebende Motiv der Bekränzung zweier Kaiser mit zwei K. durch eine kleine, über ihnen schwebende Victoria (Abb. 1; RomImpCoin 5, 2, 251 nr. 292; Kent / Overbeck / Stylow 154 nr. 583 Taf. 129; weitere Beispiele Engemann). – Für das o. Sp. 1010 erwähnte Aurum coronarium fanden römische Kaiser mühelos immer häufigere Anlässe (Klauser aO. [o. Sp. 1010] 140f). Herrscherhuldigungen mit K. u. kostbaren Geschenken wurden bis in die Spätantike abgebildet (ebd. 143/7; s. u. Sp. 1030f). – Die Beziehung der Dornenkrone Christi (Mc. 15, 16/9 par.; vgl. Grundmann



Abb. 1: Aureus, Münzstätte Cyzicus, ca. 293 nC., Diocletian u. Maximian von Victoria bekränzt. Foto nach Engemann Taf. 8e.

631f) zu kaiserlichen Ehren-K. ist durch den begleitenden Purpurmantel gesichert (G. Nitz, Art. Dornenkrönung: $LThK^3$ 3 [1995] 345f: ‚Huldigungsparodie'; zur heilsgeschichtl. Umdeutung in frühchristl. u. mittelalterl. Zeit Ott 130/3).

b. Das Diadem. Caesars Ablehnung des Diadems, das M. Antonius ihm beim Lupercalienfest des Jahres 44 vC. überreichte, ist gut bezeugt. Strittig ist allerdings, ob Caesar nicht doch das Diadem anstrebte, obwohl er die negative Volksstimmung richtig einschätzte (Michel 67f. 94f; Alföldi, Caesar 162). Allgemeiner gebraucht wurde es erst in tetrarchischer Zeit u. von Konstantin (ders., Insignien 266/8; Restle 951f; s. u. Sp. 1027). – Hätte Alföldi Recht, dass die Strahlen-K. hellenistischer Herrscher keine solaren Bezüge hatten, dann wäre die bereits bei Vergil (Aen. 12, 161/4) belegte, dann langsam anwachsende u. im 3. Jh. geläufige Beziehung kaiserlicher Strahlenkronen zum Sonnengott (vgl. Alföldi, Insignien 225f. 260/3; Bergmann 91/281; M. Clauss, Kaiser u. Gott [1999] 376/80) ein Beispiel mehr für nachträgliche religiöse ‚Aufwertung' eines Herrscherinsigne.

c. Kränze als agonale Siegespreise. In der Kunst von Kaiserzeit u. Spätantike waren Wettkämpfe u. Sieger in Mosaiken, Reliefs, auf Sarkophagen u. Gegenständen der Kleinkunst sehr beliebt, entsprechend der allgemeinen Begeisterung für munera u. alle Arten von ludi. Zu K. als Siegespreis in literarischen u. theatralischen Wettkämpfen s. Baus 150/3; Blech 143/5. 312/6. In bildlichen Darstellungen kommen neben Blatt-K. als Preise der Sieger, seltener auch bei deren Begleitern, Blüten-K. vor, also zum K. geflochtene Zweige, aus denen Blüten hervortreten (Rumscheid 62/78: ‚Blüten-K.'). Außerdem gibt es Darstellungen überdimensionaler, korbartiger Preis-K., die nicht auf dem Kopf getragen werden konnten (ebd. 79f ein Text des Sextus Pompeius Festus zu diesen coronae donaticiae u. die moderne Lit.). Zu den kunstvoll-künstlichen Beziehungen, die Vergil u. Ovid an den Myrten-K. der Venus knüpften, V. Buchheit: Gymn 93 (1986) 257/72.

d. Büstenkronen der Spielgeber. Für die o. Bd. 19, 1118f als Insigne von *Kaiserpriestern u. -priesterinnen beschriebenen, überwiegend in Kleinasien belegten Büstenkronen wurde aufgrund archäologischer, epigraphischer u. literarischer Zeugnisse nachgewiesen, dass sie nicht mit einem besonderen Amt in Verbindung standen, sondern mit einer bestimmten Funktion. Die im 2. u. 3. Jh. häufigen, im 4. Jh. ganz vereinzelt wieder aufgenommenen Kronen mit Götter- u. Kaiserbüsten zeichneten Personen aus, die sich als Sponsoren teurer Spiele verdient gemacht hatten (Rumscheid 7/51).

e. Mauerkronen. Mit einer Krone in Form der mit Zinnen oder Türmen versehenen Stadtmauer waren neben kaiserzeitlichen Darstellungen der Stadtpersonifikation von Antiochia (s. o. Sp. 1011) auch die Tychen anderer Städte ausgestattet (L. Villard, Art. Tyche: LexIconMythClass 8, 1 [1997] 115/25, bes. 122f: couronne tourellée; F. Rausa, Art. Fortuna: ebd. 125/41). Seit dem 2. Jh. nähern sich im Münzbild die Vertreterinnen von Städten oder Provinzen mit Mauerkronen Hilfe suchend dem Kaiser (Bühl 59). Zu Münzen des frühen 3. Jh. mit stehender Tyche aus Syrien H. Stern, Le calendrier de 354 (Paris 1953) 133 (Astarte?). Auch Personifikationen wie zB. Res publica u. Genius militaris wurden mit Mauerkrone dargestellt (R. Vollkommer, Art. Res Publica: LexIconMythClass 7 [1994] 624/6; I. Romeo, Art. Genius: ebd. 8 [1997] 599/607). Zur Constantinopolis s. u. Sp. 1029f.

III. Jüdisch. a. Altes Testament. 1. Kultbereich, Priesterkronen, Krone der Torah. Zum

Schmuck der Außenseite des Tempels in Jerusalem gehörten K., über deren Raub durch Antiochos Epiphanes u. die anschließende Erneuerung 1 Macc. 1, 22; 4, 57 berichtet. Priesterkronen werden Sach. 6, 11 (aus Gold u. Silber für den Hohenpriester Josua) u. Sir. 45, 12 erwähnt (Kellermann 29; zum Zusammenhang zwischen dem K. des Hohenpriesters u. der Bekränzung des Bräutigams s. Zimmermann 244). – Die ‚Krone der Torah' als bildersprachlicher Ausdruck für Vollkommenheit ist erst in der Mischna neben den Kronen der Könige u. Priester erwähnt (Avot 4, 13; vgl. W. Weinberg, Lex. zum rel. Wortschatz u. Brauchtum der dt. Juden [1994] 147; Art. Keter: R. J. Z. Werblowsky / G. Wigoder [Hrsg.], The Oxford Dict. of the Jewish Religion [New York 1997] 397). Erwähnungen realer Kronen als Schmuck der Torahbehälter sind erst mittelalterlich; die frühesten erhaltenen Beispiele werden in das 16. Jh. datiert (G. M. Goldstein, Art. Torah ornaments: ebd. 698).

2. Königskronen. Bezeugt sind Kronen für Saul (2 Sam. 1, 10), David (ebd. 12, 30) u. Joasch (2 Reg. 11, 12 par.; 2 Chron. 23, 11; vgl. Kellermann 28).

3. Kränze in Alltag u. Bildersprache. Die Bekränzung mit Rosen ist in Sap. 2, 8 ein Zeichen der Ausgelassenheit der Frevler; diese u. nicht der K. wird verurteilt. Cant. 3, 11 wird Salomos Hochzeits-K. (-krone) positiv erwähnt. – Auch bildersprachliche, zT. eschatologisch gefärbte Verwendung des K. auf dem Kopf lässt erkennen, dass Bekränzung allgemein gebräuchlich war. Hes. 16, 12 beschreibt die Bekränzung Jerusalems, der ungetreuen Braut Gottes. Mahnung u. Lehre der Eltern sind ein K. auf dem Kopf (Prov. 1, 9), die Weisheit setzt einen K. auf das Haupt (ebd. 4, 9), eine tüchtige Frau ist die Krone ihres Mannes (12, 4); der Herr der Heere wird ‚für den Rest seines Volkes zu einer herrlichen Krone u. einem prächtigen K.' (Jes. 28, 5f; zur christl. Verwendung dieses Bildes in den Oden Salomos s. u. Sp. 1018), u. die Stadt Zion wird zu Krone u. Diadem in Gottes Hand (Jes. 62, 3). Weitere Beispiele zur Bildersprache: Grundmann 624f; Kellermann 30f.

4. Siegeskränze als eschatologischer Lohn. Tugendhafte Kinderlosigkeit wird in der Ewigkeit mit einem Sieges-K. geschmückt (Sap. 4, 2); die Gerechten werden das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn erhalten (ebd. 5, 16).

b. Jüdische Apokryphen. Das Tragen von K. am *Laubhüttenfest erwähnt Jub. 16, 30; vgl. auch 3 Macc. 7, 16. Auch wenn spätere Autoren wie Hilarius (tract. in Ps. 136, 6f [CSEL 22, 727f]) u. Prokop v. Gaza (in Lev.: PG 87, 1, 778/80) eine Beziehung zwischen dem Laubhüttenfest u. christlicher Jenseitserwartung herstellten (H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[2] [1992] 263f), ist die Bekränzung beim Laubhüttenfest eher zufällig überliefert u. schwerlich Vorbild neutestamentlicher Erwähnungen von K. (zB. Brekelmans 7/14. 25/30. 37f). Ob es andere Gelegenheiten jüdischer liturgischer oder festlicher Bekränzung gab, wissen wir nicht. – In 4 Macc. werden Märtyrer von der siegreichen Gottesfurcht wie Athleten bekränzt (17, 11/6; O. Perler: RivAC 25 [1949] 50). Die agonistische Siegessymbolik entspricht der Philos (s. u. Sp. 1016). Zu weiteren jüd. Apokryphen, in denen jenseitige K. u. Kronen erwähnt sind, vgl. Brekelmans 15f. – Schriften aus Qumran erwähnen nicht nur die jenseitige Krone des Ruhms (1QS4, 7; Übers.: A. Läpple [Hrsg.], Die Schriftrollen von Qumran [1997] 146), sondern auch den K., den der König von Juda sich von denen erhofft, die die Wahrheit sprechen (4Q381, 31 [ebd. 362]).

c. Kaiserzeitliches Judentum. Josephus erwähnt neben Diadem u. K. des *Herodes (ant. Iud. 17, 197; Kellermann 28) die verschiedensten Arten von K.: militärische u. agonale Sieges-K. wie auch solche beim *Mahl u. Begräbnis (Stellenangaben Grundmann 625f). Philo erwähnt mehrfach die Sieges-K. im Stadion, zT. mit eschatologischer Tendenz u. in bildersprachlicher Übertragung (agr. 117/23): Der Lohn im Kampf gegen die Sinneslust ist ein schöner u. rühmlicher K. (leg. all. 2, 108). Weitere Stellen Philos: Grundmann 627; Brekelmans 45. – Bei der *Hochzeit waren die Brautleute bekränzt: v. Stritzky 915; Nussbaum 917; Zimmermann 244.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Siegeskranz, allgemein. Ein Kampf nach den Regeln ist Voraussetzung für den Sieges-K. im Wettkampf u. dient als Vorbild für christliches Leben (2 Tim. 2, 5). Jesus wurde wegen seines Todesleidens vom Vater mit Herrlichkeit u. Ehre bekränzt (Hebr. 2, 7. 9). Zahlreiche Beispiele in der Joh.-Apokalyse: Der Reiter des weißen Pferdes erhält einen K. u. zieht als Sieger aus (Apc. 6, 2); der

Thronende, der wie ein Menschensohn aussieht, trägt einen goldenen K. auf dem Kopf (14, 14); die Frau mit Sonne u. Mond trägt einen K. von zwölf Sternen auf dem Kopf (12, 1); die goldschimmernden K. auf den Köpfen der *Heuschrecken / Rosse dienen als Teil des Schreckbildes, ohne selbst positiv oder negativ bewertet zu werden (9, 7).

b. Siegeskranz als eschatologischer Lohn. Der Sieges-K. beim Wettkampf im Stadion ist ein Vorbild für den K. als jenseitigen Lohn der Christen: ‚... jene tun dies, um einen vergänglichen, wir aber, um einen unvergänglichen K. zu gewinnen' (1 Cor. 9, 24f). Zur Abwertung des Systems irdischer Ehrungen durch Paulus s. Harrison 518/29. Ablehnung christlichen K.gebrauchs enthält die paulinische Antithese nicht. In mehr oder weniger deutlichem agonistischen Zusammenhang begegnet uns der Jenseits-K. an weiteren ntl. Stellen: 2 Tim. 4, 8; Jac. 1, 12; 1 Petr. 5, 4; Apc. 2, 10: ‚Sei treu bis in den Tod, dann werde ich dir den K. des Lebens geben' (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς); 3, 11. Eschatologischer Lohn sind auch die K. der 24 Ältesten in Apc. 4, 4, die ebd. v. 10 zur Huldigung dargebracht werden. Inwieweit für die Erwähnung von Sieges-K. in der Joh.-Apokalypse agonistische u. militärische Auszeichnungen oder jüdisch-liturgische K. (*Laubhüttenfest; s. o. Sp. 1015f) vorbildlich waren (vgl. Brekelmans 21/7 mit Lit.), wissen wir nicht. Der Zusammenhang zwischen neutestamentlicher K.belohnung u. alttestamentlicher u. jüdischer Bekränzung von Braut u. Bräutigam, den Zimmermann 448/53 vor allem mit einer Deutung von Jac. 1, 12/5 als heterosexuelle Versuchung begründen will, bleibt unklar. – Die paulinische Gegenüberstellung von irdischem Kampf u. jenseitigem Sieges-K. wurde in der frühchristl. Literatur unzählige Male aufgegriffen u. bisweilen ausführlich paraphrasiert (Stellen: Baus 170/5; Brekelmans 27/38).

c. Bildersprache u. Zusammenfassung. Die geliebten Brüder werden als Freude u. Ehren-K. bezeichnet (Phil. 4, 1), die Brüder als K. des Ruhmes vor Jesus (1 Thess. 2, 19). – Nirgendwo im NT werden K. u. Bekränzung negativ beurteilt. Auch wenn der im Jenseits zu erwartende K. mehr gilt als der irdische Sieges-K., wird nicht behauptet, dieser sei für Christen unerlaubt.

II. Frühchristliche Literatur des 2. u. 3. Jh. a. Kränze als jenseitiger Lohn. Die Verwendung des K. als Bild des himmlischen Lohns für ein entsprechendes christl. Leben war im NT vorgegeben u. wurde daher in der theol. Literatur von Anfang an rezipiert. Ein Sieges-K. als endzeitlicher Lohn wird im ‚Hirten' des Hermas erwähnt (sim. 8, 2, 1; vgl. Baus 174; Brekelmans 27/30), im 4. Esrabuch (2, 42/7; Brekelmans 30/5) u. in der ‚Himmelfahrt des Jesaja' (9, 6/18; Brekelmans 35/8). Besonders häufig erscheint das Bild des Sieges-K. in Bezug auf die Märtyrer, bei denen dieser Siegespreis oft agonistische Züge trägt, wie schon in der Passio Polykarps (17, 1; 19, 2; Brekelmans 52/7), in den bei Eus. h. e. 5 u. in anderen Quellen überlieferten Märtyrerberichten (Baus 180/4; Brekelmans 57/62. 110/27), sowie in den Schriften Hippolyts u. Cyprians (ebd. 83/109). Da sich sehr schnell die Vorstellung durchsetzte, Märtyrer gingen unmittelbar nach dem Tode in die himmlische Seligkeit ein (o. Bd. 14, 113/6; *Märtyrer), blieb der K. des Märtyrers zwar jenseitig, wurde jedoch bisweilen vom paulinischen eschatologischen Sieges-K. zur gegenwärtigen Auszeichnung (ein Unterschied, den Brekelmans zu stark betont, bes. 57). Zur Vorstellung eines sogleich beim Tode verliehenen Märtyrer-K. passt noch weniger als zum eschatologischen Sieges-K. die Annahme, das von einigen Autoren des späten 2. u. frühen 3. Jh. behauptete Bekränzungsverbot für Christen (s. u. Sp. 1019f) habe allgemeine Geltung besessen. Auch die häufig belegte Verwendung des Bildes, Christus selbst sei der Sieges-K. der Gläubigen, widerspricht dieser Annahme. In den Oden des Salomo wird der Herr als K. auf dem Haupt des Gläubigen bezeichnet (Od. Sal. 1, 1/5; 5, 12; Baus 167f).

b. Justinus Martyr. Zu den paganen Vorwürfen gegen die Christen, die Justin aufzählt, gehört auch, dass sie die *Grabdenkmäler nicht bekränzen (apol. 1, 24, 2).

c. Clemens v. Alex. Gegen die Bekränzung des Kopfes spricht nach Clemens die Natur des Menschen. Gott hat das Sehen u. Riechen in den Augen u. der Nase lokalisiert: Wie könnte man die Blüten des K. sehen u. ihren Duft wahrnehmen, wenn man den K. auf den Haaren trägt? (paed. 2, 8, 70, 4 [SC 108, 140]). Diese eher banale Art der Ablehnung des K. (aus der von Gott geschaffenen Natur) kannten auch Tertullian (apol. 42, 6 [CCL 1, 157]; cor. 5, 1/4 [ebd. 2, 1045f]) u. Minucius Felix (Oct. 38, 2). Clemens befürchtet

auch eine Abkühlung des Gehirns beim Aufsetzen des feuchten u. kalten K. (paed. 2, 8, 70, 2f [138/40]). Hier scheint die positive Wirkung karikiert zu sein, die dem K. beim Gelage von Plutarch u. Athenaios zugeschrieben wurde, nämlich den Kopf beim Weingenuss zu kühlen u. Freude auszudrücken (Plut. quaest. conv. 3, 1, 647A; Athen. dipnos. 15, 675C/E). Die Bekränzung von Toten setzt Clemens der von Götterbildern gleich u. lehnt sie folgerichtig ab (paed. 2, 8, 73, 1f [144]). Verallgemeinern darf man das alles nicht, denn Clemens verwendet den K. bildersprachlich ohne Kritik: Der K. der Frau ist der Mann, der K. des Mannes die Ehe, die Blumen der Ehe sind beider Kinder (ebd. 71, 1 [140]). Das Bild spricht gegen eine allgemeine Ablehnung von K. durch den Autor (ohne hinreichende Begründung anders Schrijnen 315).

d. Acta Pauli. Die Verheißung an die Heidin Artemilla, Christus werde ihr den K. der Freiheit aufsetzen, bezieht sich nicht auf jenseitigen Lohn u. verrät daher eine Billigung des K.gebrauchs (Hennecke / Schneem.[5] 2, 228f; Baus 72).

e. Irenaeus. Wenn Iren. haer. 1, 19, 3 bei seinem Nein zu *Christusbildern der Karpokratianer (o. Bd. 2, 320f; 3, 3) eine Bekränzung erwähnt, so besagt das nichts zum K.gebrauch der Großkirche.

f. Tertullian. 1. Argumentationsweise. Besonders nachdrücklich wollte Tertullian seine christl. Zeitgenossen davon überzeugen, dass sie keine K. tragen u. verwenden dürften, vor allem in einer speziellen Schrift De corona (militis) (CCL 2, 1039/65). Die polemische Diktion wie die Dürftigkeit seiner Argumente lassen erkennen, dass seine rigorose Ablehnung keineswegs die Ansicht seiner christl. Zeitgenossen wiedergibt, sondern deren abweichende Haltung eher bestätigt. Den Einwand, man dürfe sich bekränzen, da die Hl. Schrift es nicht verbiete, kehrte er um (cor. 2, 4): Es ist verboten, da die Hl. Schrift es nicht befiehlt. Diese Argumentation scheint ihm so wichtig gewesen zu sein, dass er sie am Schluss des Abschnitts als allgemeingültige Maxime wiederholte: ,Sed quod non prohibetur ultro permissum est'. Immo prohibetur quod non ultro est permissum. Vgl. hierzu Fontaine 61: ,dernier échange, dialogué au style direct; comique de répétition, de symétrie, d'éthopée'. – Außer mit der menschlichen Natur (s. o. Sp. 1018f zu Clemens v. Alex.) argumentiert Tertullian mit einer angeblich vorhandenen Tradition des K.verbots u. mit dem idololatrischen Charakter des K.

2. Eine Tradition des Verbots von Kränzen? Seine Behauptung, dass im Christentum K. stets abgelehnt wurden, kann Tertullian nicht belegen. Wäre sie zutreffend gewesen, hätte er dem Verbot keine eigene Schrift widmen müssen. Obwohl er angibt, das Verbot werde von jedem Christen befolgt (cor. 2, 1), wendet er sich offenbar gegen eine größere Zahl von Gläubigen, die eine andere Haltung einnehmen (ebd. 1, 4). Er bezeichnet sie ironisch als coronarii isti (7, 1). Zur Frage nach Realität oder Wunschdenken vgl. Fredouille 111.

3. Die Beziehung des Kranzes zum Götzendienst. Bekränzung wurde, so Tertullian, von Dämonen eingeführt (cor. 7, 7/9; vgl. P. G. van der Nat, Art. Geister: o. Bd. 9, 739). So auch andere Dinge, die aber weiter benutzt werden, weil sie notwendig sind, wie Schrift, Musik, Medizin u. Schifffahrt, u. deren Gebrauch die Hl. Schrift bezeugt. Anders die unnötige Bekränzung, die im AT u. im Leben Christi nicht zu finden ist (cor. 8). Im Folgenden führt Tertullian Personen u. Gegenstände des AT an, bei deren Beschreibung seiner Meinung nach K. erwähnt sein müssten, hätte es sie gegeben. In dieser Argumentation e silentio fehlt auch der Tempel Gottes nicht, im Gegensatz zur o. Sp. 1015 angeführten Passage in 1 Macc. (cor. 9, 1f). Da Bekränzung in der Hl. Schrift nicht erwähnt sei, gehöre sie zur Idololatrie (*Götzendienst). Tertullian nennt die wichtigsten Anlässe einer Bekränzung u. beschreibt ausführlich ihre von ihm auch in anderen Schriften (zB. idol. 8, 5 [CCL 2, 1107]) dargelegte Zugehörigkeit zu den heidn. Götzen, die sie für Christen unannehmbar macht. Er unterschlägt nicht, dass er sich hierzu auf die umfassenden Kenntnisse eines Claudius Saturninus stützen kann, der eine Schrift De coronis verfasste (cor. 7, 6f). Die Frage, ob für seine nichtchristl. Zeitgenossen der K. tatsächlich immer kultische Bedeutung besaß oder nicht vielfach nur als Zeichen für Freude u. Ehrung oder als Rangabzeichen angesehen wurde, durfte Tertullian natürlich nicht stellen, ohne seine eigene Argumentation ad absurdum zu führen.

4. Der Kranz bei Soldaten, Beamten u. in den Spielen. Besonders entschieden verwarf

Tertullian den K. von Soldaten, zumal er Militärdienst aus zahlreichen Gründen als mit dem Christentum fast unvereinbar ansah (ebd. 11f; vgl. hierzu die einschlägige Lit. bei Ruggiero XLIV/XLVIII u. seinen Anhang ,I cristiani, la guerra e la pace' 133/59). In idol. hatte Tertullian zum Kriegsdienst einen noch rigoroseren Standpunkt eingenommen (cor. 19; vgl. Waszink / van Winden 269/74, bes. 270/2 zu den Unterschieden zwischen idol. u. cor.). Als Einleitung benutzte Tertullian in cor. den Bericht über einen Soldaten, der anlässlich eines donativum das Tragen des K. verweigert (1, 1/5; zur Lokalisierung des Ereignisses Schöllgen 235/9). Falls die Erzählung historisch wäre (zu Anzeichen für eine Fiktion Bayet 24f), könnte sie nur zeigen, wie gefährlich rigorose Forderungen wie jene Tertullians werden konnten. Die Ablehnung der K., die von Mitgliedern der führenden ordines u. Magistraten getragen wurden, führt ähnlich wie bei den Soldaten dazu, Christen solche Ämter zu verweigern (cor. 13, 1/6; zu den Adressaten dieser Polemik Schöllgen 169/71). Auf die K. bei Spielen (agonisticae causae) geht Tertullian in cor. nur sehr kurz ein (13, 6), gewiss weil er gegen die Spiele bereits eine erhaltene lat. Schrift (spect.) u. eine verlorene griech. verfasst hatte (Hinweis ebd. 6, 3). In spect. betont er den Zusammenhang von agonistischen K. mit Idololatrie besonders (11, 2 [CCL 1, 238]; vgl. auch 7, 2f [233]; 12, 6 [239]; 18, 3 [243]). Zur Datierung u. zum Adressatenkreis der griech. Version G. Schöllgen: JbAC 25 (1982) 22/7; Turcan 37. 45.

5. Sonstige Verwendung von Kränzen. Eigene Abschnitte widmet Tertullian der Bekränzung von Toten (cor. 10, 1/4) u. dem Gebrauch von K. bei der *Hochzeit (13, 4f). Baus zu Letzterem: ,Es ist gerade das in aller Schärfe vorgetragene Urteil Tertullians, das zeigt, dass manche Christen seiner Zeit vor dem Gebrauch des Hochzeits-K. nicht zurückschreckten' (99 gegen Schrijnen 316). Die Bekränzung von Türen behandelt idol. 15 (CCL 2, 1115/7) ausführlicher u. auch aufschlussreicher als cor. 13, 9: Während hier einfach der Verzicht behauptet wird (at enim christianus nec ianuam suam laureis infamabit), zeigt idol. 15, dass Tertullian mit seiner Ablehnung nicht etwa die Ansichten zeitgenössischer Christen wiedergibt. Vielmehr sieht er ihr Verhalten als sündhaft u. götzendienerisch an u. will es ändern. Räumt er doch gleich zu Beginn ein, man könne mehr Türen von Heiden ohne Lampen u. K. finden als solche von Christen (ebd. 15, 1 [1115; Waszink / van Winden 50f]): sine lucernis et laureis (zur Formulierung vgl. uxor. 2, 6, 1 [CCL 1, 390]: ianua laureata et lucernata). Die laurea sind keine Lorbeergirlanden, sondern K., wie aus einer Erzählung hervorgeht, mit der Tertullian die göttliche Sanktion des Verbots veranschaulichen will (idol. 15, 7f [ebd. 2, 1116]). Dieses Beispiel, in dem ein persönlich unschuldiger christl. Hausherr im Traum empfindlich bestraft wird, weil seine Diener in seiner Abwesenheit ohne seine Anordnung oder sein Wissen die Tür bekränzten, zeigt anschaulich den Extremismus des Autors.

6. Kränze als Lohn im Jenseits. Im letzten Kapitel seiner K.schrift zeigt Tertullian anhand der oben zitierten Stellen des NT, vor allem der Apokalypse, worin der jenseitige Lohn des Christen besteht, der sich zu Lebzeiten vom K. fernhält: im K. des Lebens. Er erwähnt eine Verheißung jenseitiger Bekränzung auch in anderen Schriften (zB. praescr. 29, 3 [ebd. 1, 209f]; fug. 1, 5 [2, 2136]; mart. 3, 3 [1, 5]; scorp. 6, 2 [2, 1079]). Der Widerspruch, dass ausgerechnet ein Bildzeichen, das die Belohnung der Christen nach dem Tode versinnbildlicht, von ihnen im irdischen Leben nach Ansicht dieses Autors niemals verwendet werden darf, wird in Kommentaren u. Sekundärliteratur kaum thematisiert, vielleicht, weil er allzu offensichtlich ist. Den Höhepunkt seiner Polemik bildet der letzte Abschnitt der K.schrift. Hatte der Autor als Einleitung die Erzählung vom christl. Soldaten benutzt, der den K. verweigerte, so bietet er zum Abschluss die Beschreibung einer K.ablegung durch den miles im dritten Weihegrad des Mithraskults (cor. 15, 3f [ebd. 1065]; vgl. zB. Bayet 31; Fredouille 110; R. Merkelbach, Mithras [1984] 95f). Durch diese *Initiation will der diabolus die Christen beschämen (vgl. Fredouille 110: ,si le soldat de Mithra est capable d'un tel geste, à plus forte raison le soldat de Dieu'; ähnlich Ruggiero 115). Ob dieser Ritus tatsächlich existierte oder von Tertullian als Pendant zur Eingangserzählung erfunden wurde, muss offen bleiben; erwähnt ist er in der antiken Literatur sonst nicht.

7. Zusammenfassung. In Bezug auf Tertullians Verwerfung aller Arten von Vergnü-

gungen des Circus, Amphitheaters u. Theaters in seiner Schrift De spectaculis wurde mehrfach notiert, dass seine Polemik erfolglos war u. bleiben musste (zB. Castorina LXXX: ‚La causa è perduta in partenza [e infatti, di pagine e di editti sugli spettacoli, gli scrittori e i vescovi cristiani continuarono a pubblicarne per secoli ...]'; vgl. auch Turcan 62/8). Die von Tertullian als Ersatz angebotenen Vergnügungen für die Christen entbehrten jeder sinnlichen Attraktivität u. waren künstlich (Castorina 373; Turcan 313; G. Schöllgen: RömQS 77 [1982] 29; dagegen ohne überzeugende Argumente A. Kessler: Freiburger Zs. für Philos. u. Theol. 41 [1994] 330/53). – Es fehlt eine ähnlich dezidierte Feststellung, dass Tertullian auch in De corona vergeblich argumentiert hat. Zwar schrieb Baus, der sich besonders intensiv mit Tertullians Äußerungen zum K. beschäftigte: ‚Auf der einen Seite lässt die Schärfe seiner Sprache vermuten, dass der K.gebrauch doch unter Christen seiner Zeit verbreitet war, auf der andern warnt die Art seiner Stellungnahme vor der Annahme, seine Meinung sei allgemein verbreitet oder gar die offiziell kirchliche gewesen'. Doch er fährt dann fort: ‚Wie weit sein Einfluss in dieser Frage gereicht hat, lässt sich im Einzelnen nicht entscheiden' (73; o. Bd. 2, 210: ‚nachträgliche Angleichung'). Fontaine fand zwar deutliche Worte zur Methode des Autors: ‚On voit alors la dialectique dégénérer en éristique, le parallèle en coq-à-l'âne, et l'adversaire succomber sous des formules à scandale, plus fracassantes que substantielles' (20), doch auf die Wirkungslosigkeit der Schrift ging er ebenso wenig ein wie Ruggiero. Da die Frage im 3. Jh. kaum noch erörtert wurde (hier liegt der wesentliche Unterschied zu den ludi u. munera), im 4. Jh. christlicher K.gebrauch in verschiedenen Bereichen ganz selbstverständlich auftritt u. im 5. u. 6. Jh. nur noch vereinzelt gegen ihn polemisiert wurde, hat Tertullian offenbar keine Wirkung gehabt. In Bezug auf *Girlanden hat Turcan mit Hinweis auf die Beispiele in der Malerei christlicher *Katakomben gezeigt, dass ‚der Rigorismus Tertullians u. seinesgleichen nicht Schule gemacht' hat (o. Bd. 11, 12).

*g. *Minucius Felix.* Zum Argument aus der Natur des Menschen gegen die Bekränzung (Oct. 38, 2) s. o. Sp. 1018. Bekränzung von Toten wird als unsinnig bezeichnet u. dem verwelkenden Toten-K. der erhoffte immergrüne im Jenseits gegenübergestellt (Oct. 3f). Auch hier ist die Argumentation trivial: Tote verlangen keine K. u. können sich nicht über sie freuen.

h. Cyprian. Wenn der Bischof das Verhalten standhafter Christen lobt, die sich dem Opferzwang widersetzten u. die dazugehörigen K. ablehnten, so ist der kultische Zusammenhang so eindeutig, dass es nichts für eine innerkirchliche Praxis besagt (laps. 2 [CSEL 3, 1, 238]; Baus 56f zu einem entsprechenden Ereignis in der Pass. Pion. 18, 4 [54 Knopf / Krüger]).

III. Literatur des 4. Jh. Vom 4. Jh. an bezeugen zahlreiche bildliche Darstellungen die christl. Verwendung von K. (s. u. Sp. 1025/32). Hier ergänzend einige literarische Äußerungen.

a. Eusebius u. Prudentius. In den Martyriumsberichten Eusebs ist der K. nicht nur himmlischer Lohn (s. o. Sp. 1017f); die Martyrien selbst sind der K., der dem Vater dargebracht wird (h. e. 5, 36). Ebenso bezeichnete Prudentius (Ende 4. Jh.) im Dittochaeum Stephanus u. sein Martyrium als prima corona (Prud. tituli 176: R. Pillinger, Die Tituli Historiarum oder das sog. Dittochaeon des Prudentius [Wien 1980] 109).

b. Ephräm der Syrer. Einerseits lehnte Ephräm die Bekränzung von Türen ab (Baus 70), andererseits befürwortet eine Ephräm zugeschriebene Rede über *Jonas das Pflücken von *Blumen für K. u. erwähnt Hochzeits-K. ohne Missbilligung (977f [CSCO 312 / Syr. 134, 24]; s. hierzu u. Par. Baus 102; o. Bd. 18, 685).

c. Gregor v. Naz. Wie Ephräm lehnte auch Gregor die Bekränzung von Türen ab (or. 38, 5 [SC 358, 110]), bestätigte jedoch die Bekrönung der Braut durch den Priester (ep. 231, 5 [GCS Greg. Naz. 166]; vgl. v. Stritzky 924; Nussbaum 998 mit zeitgenössischen u. späteren Par.).

d. Gregor v. Nyssa. Dass er den Hochzeits-K. guthieß, geht aus dem bildersprachlichen Vergleich des Gebets mit dem K. der Brautleute hervor (or. dom. 1 [GregNyssOp 7, 2, 8, 29]). Er lehnte Gebete ab, mit denen man irdischen Ruhm u. Ehre erreichen wollte (ebd. 1 [7, 2, 13, 27/14, 3]). Hier ist der agonistische K. ein Beispiel unter vielen, verworfen wird jedoch nicht das Streben nach dem K. (Baus 159), sondern das Gebet um Gottes Hilfe zu seiner Erlangung. Der

Wettlauf ist Vorbild auch für Gregors Äußerung zur Verfolgung: Hier ist der Herr zugleich Kampfordner u. Sieges-K. (beat. 8, 6 [GregNyssOp 7, 2, 170, 9f]; Baus 168). In seiner Grabrede auf Kaiserin Placilla vJ. 386 erwähnt Gregor den Tausch des irdischen, mit Steinen verzierten K. gegen den K. der Glorie (PG 46, 889C).

e. Basilius v. Caesarea. Die beiläufige Erwähnung von K. bei seiner Beschreibung eines ausgelassenen Symposiums lässt ihre Akzeptanz bei seinen christl. Zeitgenossen erkennen (hom. 14, 6 [PG 31, 456f]; Baus 78f). Abgelehnt werden in dieser Rede gegen die Trunkenbolde die Ausschweifungen bei den Trinkgelagen, nicht die Bekränzung.

f. Joh. Chrysostomus. Die allegorische Deutung des Hochzeits-K. als Zeichen des Sieges der Brautleute über sündhafte Lust bringt eine selbstverständliche allgemeine Akzeptanz der Bekränzung zum Ausdruck (in 1 Tim. hom. 9, 2 [PG 62, 546]; v. Stritzky 924; Nussbaum 998; weitere Stellen Baus $101f_{57}$).

g. Ambrosius. Der Mailänder Bischof erwähnt zum sechsten u. letzten Schöpfungstag, dass bei den Spielen erst am letzten Tag die Entscheidung über den Sieges-K. fällt (hex. 6, 1, 1 [CSEL 32, 204]). Vereinzelte griech. Quellen hierfür, zB. bei Bakchylides, werden jedoch durch zahlreiche Belege für die sofortige Bekränzung am Ende der Einzelwettkämpfe entkräftet (hierzu ausführlich Blech 9f). Das kaiserl. Diadem ist für Ambrosius so selbstverständlich, dass er *Helena, die Mutter Konstantins I, besonders rühmte, weil sie die Nägel des Kreuzes Christi als Schutzmittel in das kaiserl. Diadem einfügte (obit. Theod. 41/9; positiv dazu auch Joh. Chrys. expos. in Ps. 109, 6 [PG 55, 274]; J. Engemann, Deutung u. Bedeutung frühchristl. Bildwerke [1997] 166f).

h. Paulinus v. Nola. Anlässlich der Aufforderung zur Feier des Festtages des hl. Felix erwähnt der Bischof auch die K., mit denen das Grab des Märtyrers zu schmücken sei (carm. 19, 113 [CSEL 30, 50]).

j. Synode v. Elvira. Aus cn. 55 (11 Vives) geht keine Stellungnahme gegen Bekränzung hervor, sondern Widerstand gegen die Übernahme heidnischer Kultämter, die mit Bekränzung verbunden waren (Baus 64f mit Lit. u. weiteren Beispielen).

IV. Bildliche Darstellungen. a. Sepulkrale Kranzdarstellungen. Der Grabbereich wird

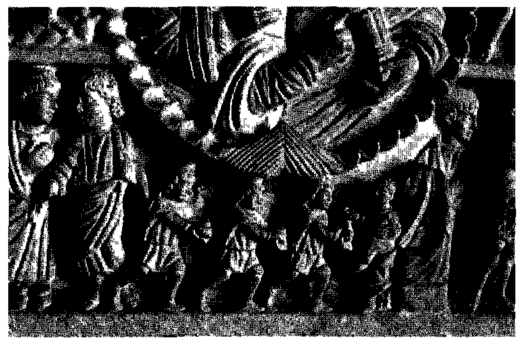


Abb. 2: Syrakus, Mus. Arch., Sarkophag der Adelphia, Magierhuldigung. Foto nach RepertChrAntSark 2 Taf. 10, 2.

aus zeitlichen Gründen an den Anfang gestellt, da die frühesten Beispiele für Grabdenkmäler u. -inschriften mit K.darstellungen (*Aberkios, Licinia Amias) aus dem frühen 3. Jh. stammen (Baus 175f; J. Engemann: o. Bd. 7, 1029f). Seit konstantinischer Zeit trägt das Grab des auferweckten Lazarus in Darstellungen auf Sarkophagen öfter einen K. im Giebel (Totenerweckung). In Anlehnung an imperiale Bilder des *Aurum coronarium (s. o. Sp. 1010) erhält das Geschenk des Anführers bei der Huldigung der drei Magier die Form eines K. (Abb. 2; Klauser aO. [o. Sp. 1010] 147/9). Seit der Mitte des 4. Jh. erscheint mehrfach in der Mitte der Sarkophagfront über dem Siegeszeichen des Kreuzes ein vom K. gerahmtes Christogramm. Auf einem Sarkophag dieser Gruppe gibt es eine singuläre Szene, die im Kontext nur die Dornenkrönung (s. o. Sp. 1012f) darstellen kann; doch ist der K., den ein Soldat über den Kopf Christi hält, ein Lorbeer-K. (RepertChrAntSark 1, 48f nr. 49; Ott 133). Seit dem späten 4. Jh. werden auf Sarkophagen Apostel von einer *Hand aus dem Himmel gekrönt (zB. RepertChrAntSark 2, 49f nr. 143; 3, 35/7 nr. 49f; 240f nr. 504; Ott 51 Taf. 3; zum Ursprung in imperialer Bildwelt s. u. Sp. 1028, zur Verwendung des Motivs in monumentaler christl. Kunst s. u. Sp. 1028f). Auf dem Sarkophag des Catervius gilt der K. den beiden Verstorbenen (RepertChrAntSark 2, 52/4 nr. 148). Außerdem bringen Apostel Christus bzw. einem Christussymbol K. dar: zB. ebd. 1, 57 nr. 59; 127 nr. 208; 2, 46 nr. 136; 119 nr. 382; 120f nr. 389; 3, 48 nr. 64. Im 5./6. Jh. fand dieses Bildmotiv weite Verbreitung in monumentalem Kirchendekor (s. u. Sp. 1027/32).

b. Siegeskränze bei Wettkämpfen. Darstellungen des 4. bis 6. Jh. von siegreichen Wagenlenkern mit Palmzweig u. K. lassen erkennen, dass die Verwendung von K. als Siegespreis die kaiserzeitl. Tradition fortsetzte (Beispiele: A. Cameron, Porphyrius the charioteer [Oxford 1973]; K. Dunbabin, The victorious charioteer on mosaics and related monuments: AmJournArch 86 [1982] 65/89). Ob der K. in der Hand eines Kaisers auf der Südwestseite des Sockels des Theodosiusobelisken in *Konstantinopel als Preis für die im Relief dargestellten Musiker u. Tänzer gedacht ist oder dem Herrscher selbst dargebracht wurde, ist fraglich (Lit. u. Diskussion S. Rebenich, Zum Theodosiusobelisken in Kpel: IstMitt 41 [1991] 459/61). – Die Überreichung eines K. an den Märtyrer Vitalis durch Christus im Apsismosaik von S. Vitale in Ravenna (Mitte 6. Jh.) knüpft an die Ehrung von Siegern an, ist allerdings ein Unikum im Denkmälerbestand (Deichmann, Bauten Taf. 352; ders., Ravenna 2, 2, 165; Ihm 27. 163/5).

c. Der Kranz in Herrscherbildern u. in religiöser Kunst seit Konstantin I. 1. Kranz u. Bekränzung des Kaisers. Einen nahtlosen Übergang vom paganen zum christl. K.gebrauch zeigen konstantinische Münzprägung u. Kunst. Bereits 306 trägt Konstantin als Caesar wie die Tetrarchen den Lorbeer-K., den er beibehält, bis er sich seit 325 regelmäßig mit dem Diadem darstellen lässt (zum Diadem: Restle 951f; Beck aO. [o. Sp. 1010] 359/63). Daneben erscheint Konstantin I zwischen 306 u. 324 auf Multipla mehrfach, ebenfalls in Nachfolge früherer Herrscher, mit der Strahlenkrone des Sol. Die Nachricht bei Joh. Malalas (chron. 13, 7 [245 Thurn]), die Statue auf der Konstantinssäule in Kpel habe eine Strahlenkrone getragen, lässt sich nicht verifizieren. Ohnehin handelt es sich bei dieser Figur um eine Spolie (o. Bd. 3, 350/2; Bergmann 284/6; M. Wallraff, Christus verus sol = JbAC ErgBd. 32 [2001] 133f; A. Berger, Art. Konstantinopel: o. Sp. 445f). Eine Zeichnung Melchior Lorichs vom Sockelrelief dieser Säule dürfte ein Büstenbild Konstantins mit Strahlen-K. innerhalb eines K. darstellen; die Spätdatierung o. Bd. 14, 987 ist irrig (R. H. W. Stichel, Zum Postament der Porphyrsäule Konstantins d. Gr. in Kpel: IstMitt 44 [1994] 317/27). – Victoria mit K. u. Palmzweig schmückt Münzrückseiten, geht dem Kaiser beim Adventus voran (zB. Multiplum von 313: R.-Alföldi nr. 118 Abb. 60; Kent / Overbeck / Stylow nr. 629 Taf. XXIV) oder bekränzt ihn selbst (zum Adventus ausführlich Nussbaum 965/78, zur Rolle der Victoria ebd. 970f). Die Bekränzung Konstantins durch Victoria erscheint im Relieffries des Konstantinsbogens in Rom (H. P. L'Orange / A. v. Gerkan, Der spätant. Bildschmuck des Konstantinsbogens [1939] 62 Taf. 4a. 8a) u. auf der Rückseite des Silbermedaillons von 315, auf dessen Vorderseite der Helm Konstantins ein Christogramm trägt (R.-Alföldi Abb. 61; Kent / Overbeck / Stylow nr. 632 Taf. 136; Restle 960; spätere Beispiele, zB. Solidi u. Multipla von 324/26 R.-Alföldi nr. 295/9 Abb. 210/2. 228). – Die Deutung der ‚Vittoria cristiana' mit Palmzweig u. K. in den Fußbodenmosaiken der Südhalle von **Aquileia (RAC Suppl. 1, 548) bleibt umstritten (Lit. ebd. 549). Dagegen besteht in der Interpretation eines heute in Berlin befindlichen östl. Marmorreliefs des frühen 5. Jh. Einstimmigkeit (A. Effenberger / H.-G. Severin, Staatl. Museen zu Berlin. Das Mus. für spätant. u. byz. Kunst [1992] 108f nr. 32). Hier sind Motive der Herrschersymbolik (Thron, Diadem u. Chlamys mit Rundfibel) auf Christus übertragen.

2. Die Bekränzung aus dem Himmel. Ein möglicherweise neues christl. Bildmotiv stellt die Bekränzung durch eine Hand aus dem Himmel dar: Auf dem großen Multiplum in Wien von 326/27 (RomImpCoin 7 [1966] 576 nr. 42) werden die beiden Caesares zu Seiten Konstantins von Virtus bzw. Victoria bekränzt, dieser selbst erhält ein Diadem von der Hand Gottes aus einem Kreissegment als Himmelsandeutung (R.-Alföldi nr. 148 Abb. 214; J. R. Fears, Art. Gottesgnadentum: o. Bd. 11, 1141; Kötzsche 421f mit Abb. 7; ebd. 423 zum Weiterleben des Motivs im imperialen Bereich; Ott 47f; M. R.-Alföldi, Bild u. Bildersprache der röm. Kaiser [1999] 203/5 Abb. 256). Neu ist hierbei allerdings nur die Bekränzung durch eine Hand, da bereits in tetrarchischer Zeit Herrscher durch den *Adler des Zeus aus der Höhe bekränzt wurden (zu den einschlägigen Bildern in Thessaloniki u. Luxor o. Bd. 14, 1007 Abb. 3). Dieses imperiale Bildmotiv der Bekränzung durch eine himmlische Hand verschwindet nach dem 5. Jh. aus der Herrscherikonographie, lebt jedoch in sepulkralen (s. o. Sp. 1026) u. religiösen Darstellungen weiter. Bei



Abb. 3: Città del Vat., Mus. sacro, Goldglas-Schalenboden, PETRVS u. PAVLVS von CRISTVS bekränzt. Foto nach Engemann Taf. 8a.

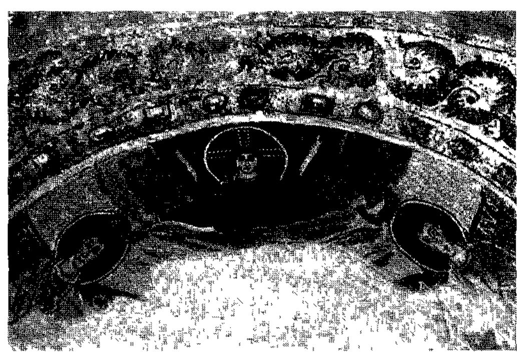


Abb. 4: Poreč (Parenzo), Basilica Eufrasiana, Mosaik, zwei Heilige von Christus bekränzt. Foto Engemann.

Letzteren erscheint eine Hand mit K. über Christus oder seinen Symbolen Kreuz u. Christogramm, über Märtyrern, Maria u. anderen Heiligen (Beispiele bis zum 7. Jh. Kötzsche 442/4; Ihm 217 Index s. v. coronatio; Ott 49f).

3. Gleichzeitige Bekränzung von zwei Personen. Das Bildmotiv der Bekränzung zweier Kaiser durch eine kleine Victoria (s. o. Sp. 1012) wurde im 4. Jh. im Goldfoliendekor römischer Trinkschalen in verchristlichter Form aufgenommen. Die Goldgläser zeigen Eheleute oder ein Heiligenpaar, die durch eine kleine, zT. namentlich bezeichnete Christusgestalt bekränzt werden, die zwischen ihren Köpfen schwebt (Abb. 3; weitere Beispiele Engemann; Baus 103/8 zur Diskussion ‚Hochzeits-K. oder Sieges-K.'; Ott 98/101). In der Mitte des 6. Jh. erscheinen solche Darstellungen auch in der monumentalen Kunst: In den Nebenapsiden der Basilika von Poreč (Parenzo) bekränzt Christus in dieser Weise je zwei Bischöfe bzw. Märtyrer (Abb. 4; G. Cuscito / L. Galli, Parenzo [Padova 1976] 93 Abb. 26; M. Prelog, Die Euphrasius-Basilika v. Poreč [Zagreb 1986] Taf. 15/20; Ihm 167/9 nr. 26, außerdem 89 Abb. 23 [Bleimedaillon Città del Vat., Mus. sacro]; Ott 275 nr. 33b. c Taf. 10).

4. Mauerkronen. Seit der Weihe von Kpel wurde besonders häufig die Personifikation dieser Stadt mit einer Mauerkrone dargestellt (Beispiele: Bühl), wobei ursprünglich mit Tyche verbundene, über die Bedeutung als Personifikation hinausgehende Vorstellungen nicht mehr nachzuweisen sind. Beim Nebeneinander von Roma u. Constantinopolis trägt Erstere in der Regel einen Helm, Letztere die Mauerkrone, bis sie gegen Ende des 4. Jh. mehrfach durch den Helm der Roma angeglichen wird (ebd. 64. 146). Die Mauerkrone ist jedoch kein auf die Tyche von Kpel beschränktes Attribut. Zwar ist im *Kalender (II) von 354 die östl. Hauptstadt als einzige der vier Städte mit dieser Krone dargestellt (Stern aO. [o. Sp. 1014] Taf. 2f; Bühl 80/6 Abb. 47/50), doch tragen unter den vier Silberstatuetten vom Esquilin Rom u. Kpel einen Helm, Antiochia u. Alexandria die Mauerkrone (K. J. Shelton, The Esquiline treasure [London 1981] Taf. 35/43; Bühl 107/20 Abb. 58/61). Auf der Südseite des Sockels der Arcadiussäule haben zahlreiche Personifikationen von Städten oder Provinzen die Mauerkrone (o. Bd. 14, 1008 Abb. 8; Bühl 266/9), ebenso viele der namentlich bezeichneten Provinzen u. Diözesen in der Notitia dignitatum (P. C. Berger, The insignia of the Notitia dignitatum [New York 1981] Abb. 2. 22. 47. 67f. 87; Bühl 254/65). Noch später sind auf einem Goldkelch in New York, Metr. Mus., alle vier Personifikationen (Rom, Kpel, Alexandria, Kypros) mit Mauerkrone dargestellt (K. J. Shelton, Imperial Tyches: Gesta 18 [1979] 27/38; Bühl 121/4).

5. Huldigung mit Kränzen für den Kaiser u. für Christus. Der Ursprung des Motivs kann im imperialen Bereich vermutet wer-

den (Ihm 19), obwohl Sarkophage, auf denen Apostel Christus mit K. huldigen (s. o. Sp. 1026), etwas früher zu datieren sind als die Kaiserhuldigung von Senatoren mit K. auf der Ostseite des Sockels der Arcadiussäule in Kpel (überliefert durch Zeichnung im ‚Freshfield-Codex': o. Bd. 14, 996. 1008 Abb. 9). Als Beispiele für die Herrscherhuldigung mit K. sind noch die Thekai auf dem Probianusdiptychon zu erwähnen (ebd. 1020f Abb. 13; Volbach, Elfenbeinarb.[3] nr. 62); die K.träger sind wohl weiblich u. als Provinzpersonifikationen zu deuten (Bühl 257/9). Auch auf dem ‚Barberini-Diptychon' ist unter den huldigenden Barbaren ein K.träger (Volbach aO. nr. 48; o. Bd. 14, 996f Abb. 4). In größerer Zahl sind monumentale Darstellungen in Kirchen erhalten oder überliefert, in denen Christus von Aposteln, Märtyrern, Heiligen, den vier Wesen u. 24 Ältesten der Apc. u. von Personifikationen K. dargebracht werden. Zu Darstellungen in der *Apsis u. am Apsisbogen von Kirchen R. Wisskirchen, Das Mosaikprogramm v. S. Prassede in Rom = JbAC ErgBd. 17 (1990); Ihm 222 Index s. v. K.übergabe / K.huldigung (vielleicht ist hier noch das von Paulinus v. Nola beschriebene Apsisbild in Fundi hinzuzufügen: J. Engemann: JbAC 17 [1974] 21/46). Zu den Zügen k.tragender Märtyrer u. Märtyrinnen am südl. u. nördl. Obergaden in S. Apollinare nuovo in Ravenna Deichmann, Bauten Taf. 98/135; ders., Ravenna 2, 1, 149f; zu den Apostelhuldigungen in den ravennatischen Baptisterien ders., Bauten Taf. 40/61. 251/73; ders., Ravenna 2, 1, 38/40. 255; J. Engemann: Festschr. N. Himmelmann (1989) 481/9.

d. Hängekronen als Schmuckmotiv. Nachrichten über eine Krone Konstantins, die in der H. Sophia in Kpel aufgehängt worden sein soll, sind mittelalterliche Legende (H.-D. Kahl: Antike u. Universalgeschichte, Festschr. H. E. Stier [1972] 302/22). Berichte des röm. Lib. pontif. über K.stiftungen Konstantins für seine Kirchenbauten betreffen *Leuchter in K.form (ebd.). Auf dem Elfenbeinkästchen in Venedig (Arch. Mus., 1. H. 5. Jh.) hängt im Mittelbogen einer an den Altarraum von St. Peter erinnernden Architektur ein K. (Volbach aO. nr. 120). Er ist ebenso wie die Hängelampen in den seitlichen Bögen Dekorationsdetail; eine personale Beziehung schließt der Kontext aus. Dagegen hängen vier K. in den Mosaiken der Apsisrückwand von S. Apollinare in Classe (Deichmann, Bauten Taf. 394/400; ders., Ravenna 2, 2, 15f. 262) unmittelbar über vier Bischöfen aus Ravennas Geschichte, so dass nicht auszuschließen ist, dass sie deren Würde hervorheben sollen (Ott 207). Die ebd. wegen ihrer Hängekronen angeführten Consulardiptychen des Magnus (Volbach aO. nr. 23f) sind kaum spätantik (Bühl 203/7; J. Engemann: JbAC 42 [1999] 163f). Die von Ott in Anm. 744 zitierte Beschreibung des Throntabernakels bei Corippus (Iust. 3, 194/200) erwähnt keine Kronen (vgl. A. Cameron, Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris [London 1976] 66. 106, bes. 188). Die kostbaren Hängekronen des 6./7. Jh. aus dem Schatzfund von Guarrazar u. ihre Parallelen sind Schmuckvotive; die Namen der Stifter sind zT. durch Buchstabenanhänger gesichert (H. Schlunk / Th. Hauschild, Hispania Antiqua. Die Denkmäler der frühchristl. u. westgot. Zeit [1978] 201/4; Ch. Eger, Krone u. Kreuz Svinthilas: MadrMitt 45 [2004] 449/506).

e. Kränze als Rahmenmotiv. Zur ehrenden Rahmung des Christogramms durch einen K. auf Sarkophagen s. o. Sp. 1026; seit dem frühen 5. Jh. wurde dieses Rahmenmotiv auf die verschiedensten Kunstbereiche ausgedehnt, es entwickelte sich vom Blatt-K. zum Früchte- u. Jahreszeiten-K. u. umgab die unterschiedlichsten Inhalte, zB. Eheleute, Apostel oder ihre Attribut-Tiere, Consuln, Stadtpersonifikationen u. Inschriften (o. Bd. 17, 1028f, dort auch Hinweise auf Eroten, Victorien u. Engel als Träger von K.bildern).

V. Schluss. Ablehnung christlichen K.gebrauchs durch frühchristliche Autoren konnte sich offenbar gegen die traditionsverbundene Praxis der Gläubigen nicht durchsetzen. Durchweg verhielten sich diese in Bezug auf agonale u. militärische Sieges-K. u. Braut-, Tür- u. Grabbekränzung nicht anders als ihre nichtchristl. Zeitgenossen. Lediglich zur Bekränzung beim *Mahl lässt sich keine Aussage machen, da zu wenige Bildbeispiele erhalten blieben.

A. ALFOLDI, Caesar in 44 vC. 1 = Antiquitas 3, 16 (1985); Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: ders., Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970) 119/276. – K. BAUS, Der K. in Antike u. Christentum = Theophaneia 2 (1940). – J. BAYET, En relisant le ‚De corona': RivAC 43 (1968) 21/32. – M. BERGMANN, Die Strahlen der Herrscher. Theomorphes Herrscherbild u. politische Symbolik im Hellenismus

u. in der röm. Kaiserzeit (1998). – M. BLECH, Studien zum K. bei den Griechen = RGVV 38 (1982). – A. J. BREKELMANS, Martyrer-K. Eine symbolgeschichtl. Unters. im frühchristl. Schrifttum = AnalGreg 150 (Roma 1965). – G. BÜHL, Constantinopolis u. Roma = Akanthus crescens 3 (Zürich 1995). – E. CASTORINA (Hrsg.), Quinti Septimi Florentis Tertulliani De spectaculis = Bibl. di studi superiori 47 (Firenze 1961). – F. W. DEICHMANN, Frühchristl. Bauten u. Mosaiken von Ravenna (1958); Ravenna 2, 1/2 (1974/76). – W. DEONNA, Histoire d'un emblème. La couronne murale des villes et pays personnifiés: Genava 18 (1940) 119/236. – J. ENGEMANN, Bemerkungen zu spätröm. Gläsern mit Goldfoliendekor: JbAC 11/12 (1968/69) 7/25. – J. FONTAINE, Q. Septimi Florentis Tertulliani De corona (Paris 1966). – J.-C. FREDOUILLE, Argumentation et rhétorique dans le De corona de Tertullien: MusHelv 41 (1984) 96/116. – R. GANSZYNIEC, Art. K.: PW 11 (1922) 1588/607. – A. GARIBOLDI, Simboli e ideologia del potere in età romana: A. Piras u. a. (Hrsg.), La corona e i simboli del potere (Rimini 2000) 31/63. – H. GRUNDMANN, Art. Στέφανος κτλ.: ThWbNT 7 (1964) 615/35. – A. GUDEMAN, Art. corona: ThesLL 4 (1906/09) 977/88. – J. R. HARRISON, The fading crown. Divine honour and the early Christians: JournTheolStud NS 54 (2003) 493/529. – T. HOLSCHER, Victoria Romana (1967). – CH. IHM, Die Programme der christl. Apsismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh.[2] = Forsch. z. Kunstgesch. u. christl. Arch. 4 (1992). – D. KELLERMANN, Art. ʿāṭār / ʿaṭārāh (K. / Krone): ThWbAT 6 (1989) 21/31. – J. P. C. KENT / B. OVERBECK / A. U. STYLOW, Die röm. Münze (1973). – L. KOTZSCHE, Art. Hand II (ikonographisch): o. Bd. 13, 402/82. – D. MICHEL, Alexander als Vorbild für Pompeius, Caesar u. Marcus Antonius = Coll. Latom. 94 (Bruxelles 1967). – O. NUSSBAUM, Art. Geleit: o. Bd. 9, 908/1049. – J. OTT, Krone u. Krönung (1998). – M. R.-ALFÖLDI, Die Constantinische Goldprägung (1963). – M. RESTLE, Art. Herrschaftszeichen: o. Bd. 14, 937/66. – H.-W. RITTER, Die Bedeutung des Diadems: Historia 36 (1987) 290/301; Diadem u. Königsherrschaft = Vestigia 7 (1965). – F. RUGGIERO, Tertulliano. De corona = Classici greci e latini 30 (Milano 1992). – J. RUMSCHEID, K. u. Krone. Zu Insignien, Siegespreisen u. Ehrenzeichen der röm. Kaiserzeit = IstForsch 43 (2000). – G. SCHÖLLGEN, Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristl. Gemeinden am Beispiel Karthagos zZt. Tertullians = JbAC ErgBd. 12 (1984). – J. SCHRIJNEN, La couronne nuptiale dans l'antiquité chrétienne: MélArchHist 31 (1911) 309/19. – M.-B. v. STRITZKY, Art. Hochzeit I: o. Bd. 15, 911/30. – M. TURCAN (Hrsg.), Tertullien. Les spectacles = SC 332 (Paris 1986). – VOLBACH, Elfenbeinarb.[3] (1976). – J. H. WASZINK / J. C. M. VAN WINDEN, Tertullianus, De idololatria = VigChr Suppl. 1 (Leiden 1987). – R. ZIMMERMANN, Geschlechtermetaphorik u. Gottesverhältnis = WissUntersNT 2, 122 (2001).

Josef Engemann.

Kranzdarbringung s. Aurum coronarium: o. Bd. 1, 1010/20.

Krates v. Theben s. Diogenes v. Sinope: o. Bd. 3, 1063/71; Kynismus.

Krebs I (Krustentiere).

A. Griechisch-römisch. Entsprechend der Fragestellung des RAC wird hier nur solches Material aufgeführt, das für das Verständnis der christl. Deutung unerlässlich ist; Weiteres findet sich bei Gossen / Steier u. Groth.

I. Allgemein. Antike Quellen weichen hinsichtlich der Namen, die sie einzelnen Krustentieren zuschreiben, voneinander ab. Bei lateinischen Schriftstellern kann cancer (eigentlich Krabbe) jeden Dekapoden bezeichnen. Auf Genauigkeit bei der Verwendung der Namen ist nur Aristoteles bedacht; manchmal folgen ihm in diesem Punkt Verfasser von Naturgeschichten u. Autoren, die

sich mit Ernährungsfragen befassen. Aristoteles benutzt das Wort καρκίνος allgemein für eine Gruppe, die ‚mannigfaltig u. kaum aufzuzählen' ist (hist. an. 4, 2, 525b 5).

II. Eigenschaften. a. Fortbewegung. Der K. bewegt sich rückwärts (ebd. 1, 5, 490a 2/4). Der schiefe Gang des Taschen-K. gab Anlass zu zahlreichen Kommentaren (Aristot. inc. an. 713b 27; Plin. n. h. 11, 152). In der Fabel ‚Der K. u. seine Mutter' (Aesop. 322 Perry = Babr. 109 = Aphthon. 11 Hausrath / Hunger; zu Gregor v. Naz. u. Sp. 1043) mahnt die Mutter ihr Junges, nicht krumm zu gehen. ‚Wenn du es vormachst', antwortet der unverschämte kleine K., ‚werde ich es tun'. ‚K.weg' war sprichwörtlich für eine langsame u. kurvenreiche Reise (App. Prov. 3, 45 [ParoemGr 1, 426]). Wegen seines ungelenken Ganges hielt man den K. für sehr langsam. Das Sprichwort ‚Du vergleichst einen K. mit einem Hasen' findet seine Pointe in ihren gegensätzlichen Geschwindigkeiten (Apostol. 9, 27. 56 [ebd. 2, 469. 474]; Greg. Cypr. 2, 39 [ebd. 73]). Folglich versteht man die Bezugnahme auf die ‚windfüßigen K.' (Crates frg. 32 [ebd. 4, 102]) als komisch, gerade wegen des absurden Gegensatzes. Einige Arten sind allerdings auch sehr schnell (Plin. n. h. 9, 99).

b. Blick. Alle Krustentiere haben Stielaugen aus fester Substanz (Aristot. hist. an. 4, 2, 526a 8f), die sich in verschiedene Richtungen bewegen können. Die Augen des K. können entweder weit auseinander oder eng beieinander liegen (ebd. 4, 3, 527b 10); weil sie beweglich sind, besitzen besonders Land- u. Küsten-K. eine sehr hohe Sehschärfe u. ein Gesichtsfeld von 360°. Der K.blick wird oft als schräg beschrieben, ebenso wie sein Gang (ebd. 4, 2, 527b 6; Plin. n. h. 11, 152). Sokrates vergleicht seine eigenen, weit auseinander liegenden Augen mit denen eines K. (Xen. conv. 5, 5). Wer wie ein K. vor sich hin stiert, wird getadelt (Herond. mim. 4, 44).

c. Lebensraum. Obwohl einige Arten ihren Atemapparat angepasst haben, so dass sie an Land leben können, sind K. grundsätzlich Wassertiere (Aristot. hist. an. 1, 1, 487b 17; Plin. n. h. 32, 146). Ihre Fähigkeit, im Wasser u. auf dem trockenen Land leben zu können, erwähnt Theophr. frg. 171, 4 (436 Wimmer; fehlt in der Ed. v. Fortenbaugh u. a. [New Brunswick 1992]). Trimalchio vergleicht seinen Besitz auf Land u. auf See mit dem Tierkreiszeichen des K., der an beiden Orten lebt (Petron. 39; vgl. Opp. hal. 1, 282). Wie Aelian bemerkt, lebt eine große Anzahl von Krustentieren in felsigen Umgebungen (nat. an. 7, 24; vgl. Manil. 2, 224f).

d. Fruchtbarkeit. Seine Fruchtbarkeit (ebd. 2, 236), die sich in der großen Zahl von *Eiern zeigt, mag die Assoziation des K. mit Liebeszauber (s. u. Sp. 1037) u. mit der Ikonographie der *Artemis Ephesiaca erklären (Keller 497; Deonna 59/61 mit Abb. 4d/e).

e. Aggressivität. K. kämpfen untereinander (Aristot. hist. an. 7, 2, 590b 29f; Plin. n. h. 9, 99). Den Kampf mit einer *Muräne beschreibt Opp. hal. 2, 321/88 (vgl. Aristot. hist. an. 7, 2, 590b 13/21).

III. Praktische Verwendung. a. Pharmazeutische Zwecke. *Asche, Körper u. Brühe von K. wurden zu verschiedenen Zwecken in der Medizin eingesetzt. Wahrscheinlich benutzen die Quellen die Begriffe καρκίνος, πάγουρος u. cancer nicht, um unter einzelnen Krustentieren zu unterscheiden; sie dürften sich vielmehr auf Zehnfüßer im Allgemeinen beziehen (s. o. Sp. 1034f). Diese waren nützlich bei Hautproblemen (Plin. n. h. 32, 87f. 101. 105. 119 [Brandwunden]. 126; Diosc. Med. mat. med. 2, 12); angeblich können sie im Körper eingeschlossene Waffen ans Tageslicht befördern (Plin. n. h. 32, 125). Sie bieten ein Gegengift zum Biss tollwütiger *Hunde oder von Schlangen, Spinnen u. Skorpionen (Aristot. hist. an. 8, 5, 611b 21/3; Plin. n. h. 9, 99; 29, 101; 32, 54f; Diosc. Med. mat. med. 2, 12). *Hirsche fressen καρκινάδας als Gegenmittel bei Schlangenbiss (Opp. cyneg. 2, 286; Plin. n. h. 8, 97; B. Domagalski, Art. Hirsch: o. Bd. 15, 562; *Antidotum). Dieses *Heilmittel wurde auch bei Rotwild (Aristot. hist. an. 8, 5, 611b 21) u. Schweinen (Plin. n. h. 32, 55; H. Gossen, Art. Bilsenkraut: o. Bd. 2, 373) angewendet. K. schafften auch bei anderen *Giften Erleichterung (Nicand. ther. 605; Plin. n. h. 32, 58). Außerdem waren sie wirksam bei Beschwerden der Augen (ebd. 32, 74; F. Eckstein / J.-H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 402), Ohren (Plin. n. h. 32, 78. 138) oder des Halses (ebd. 32, 90); zum Reinigen der Zähne (ebd. 32, 82), bei *Fieber (32, 115) oder um wach zu bleiben (32, 116); darüber hinaus wirkten sie menstruationsfördernd u. milchtreibend (32, 132). Gegen Geschwülste an weiblichen Geschlechtsorganen (*Genitalien) sollen zerstoßene weibliche K. helfen (32, 134). In den *Koiraniden (4, 28 [264f Kaimakis]) findet sich eine Zusammen-

stellung zahlreicher in der Spätantike bekannter medizinischer Anwendungen. – K. wurden vielleicht auch zur Herstellung von Liebestränken benutzt (Apul. apol. 35; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius = RGVV 4, 2 [1908] 150f; *Aphrodisiacum). Zur magischen Verwendung des K. ebd. 146.

b. Schädlingsbekämpfung. K. konnten zur Tötung von Skorpionen benutzt werden (Plin. n. h. 32, 53; Diosc. Med. mat. med. 2, 12). Sie waren Schlangen gefährlich, besonders wenn die Sonne im Zeichen des K. stand (Plin. n. h. 32, 55; Nicand. ther. 605f). In einem *Garten festgehalten, können K. das Wachsen von Raupen (Plin. n. h. 19, 180; Pallad. op. agr. 1, 35, 3; Geopon. 2, 18, 3) oder von *Ameisen (Pallad. op. agr. 1, 39, 8) verhindern. Der Brei, den man durch das Einweichen eines K. in Wasser erhält, schützt *Bäume u. Feldfrüchte vor quibuscumque bestiis (ebd. 1, 35, 7; Geopon. 2, 18, 3; 5, 50; 10, 89, 1). Plinius empfiehlt, K. zu verbrennen, um Strauchwerk vor carbunculus zu schützen (n. h. 18, 293). Der Rauch solcher Feuer ist jedoch für *Bienen-Kolonien schädlich; Vergil warnt bei seinen Ratschlägen zur Errichtung von Bienenstöcken daher davor, rötliche K. auf dem Herd zu verbrennen (georg. 4, 47f). Servius stellt fest, dass diese ‚roten K.' nicht von Natur aus rot sind, sondern sich beim Verbrennen rot färben (georg. 4, 48). Sie strömen einen für Bienen schädlichen Geruch aus (Plin. n. h. 11, 62; Colum. 9, 5, 6; Pallad. op. agr. 1, 37, 5).

c. Nahrung. K. sind für die antike *Ernährung sehr bedeutend, besonders carabi (Apic. 9, 2; Athen. dipnos. 3, 104D/6D). Ihre Verwendung als Nahrungsmittel erörtert Athenaios ebd. 3, 105B/6C; 4, 131A. Auch in röm. Quellen wird die squilla als Delikatesse erwähnt (Apic. 4, 163; Plin. ep. 2, 17; Lucil. frg. 1240 Marx; Hor. sat. 2, 4, 58. 8, 42; Plin. n. h. 9, 158. 11, 152). Diokles v. Karystos bezeichnet sie als schmackhaft u. harntreibend (Athen. dipnos. 3, 105B/C; *Harn); Plinius dagegen meint, in Wasser zerquetscht wirkten sie verstopfend, harntreibend jedoch in Wein (n. h. 32, 101). Diphilos v. Siphnos hält den K. für kaum verdaulich (Athen. dipnos. 3, 106D), Ähnliches denkt Mnesitheus v. Athen von Krustentieren; er hält sie aber für bekömmlicher als *Fische u. empfiehlt, sie zu grillen u. nicht zu kochen (ebd.; vgl. Anaxandr. Com. 42, 46 [PoetComGr 2, 263]). Außerdem werden K. erwähnt als Nahrung für *Bären (Aristot. hist. an. 7, 5, 594b 8; Phaedr. 20, 4; Plin. n. h. 10, 199; Pollux 5, 81), *Enten (Varro rust. 3, 11, 3; Colum. 8, 15, 6), für andere Krustentiere (Aristot. hist. an. 7, 2, 590b 12; 8, 37, 622a 7), für Schweine (Plin. n. h. 32, 55; Ael. nat. an. 1, 7; bes., um ihre Gesundheit zu erhalten: Pallad. op. agr. 14, 38, 3), in einer komischen Passage auch als Pferdenahrung (Aristoph. equ. 606).

IV. Deutungen. a. Schlechter Charakter. Der K. ist gefräßig, wie seine zupackenden Scheren zeigen. Daher behauptet Manilius, das *Tierkreisbild des K. passe wegen seiner habgierigen Natur gut zu Kaufleuten (4, 165/75); auch liebe der K. den *Handel wie der Widder die Wolle oder der Bulle den Pflug (ebd. 4, 381). Wenn sich der wohlhabende Trimalchio bei Petronius mit dem Tierkreiszeichen des K. in Verbindung bringt (Petron. 39; s. o. Sp. 1035f), dann geschieht dies jedoch, weil er wie der amphibische K. auf dem Land wie auf dem Wasser Interessen verfolgt. Im Allgemeinen gelten die μαλακόστρακα als von schlechtem Charakter, obwohl der spezifische Grund für abschätzige Bemerkungen nicht immer klar ist (πάγουροι, den Göttern verhasst: Xenarch. frg. 8 [PoetComGr 7, 798]; schamlose Stämme von πάγουροι: Opp. hal. 1, 281). Der anstößige Ruf des K. mag auf seine Kampfeslust (zur Aggressivität o. Sp. 1036) oder Schlauheit zurückgehen, aber er wird dadurch gesteigert, dass er Aas ausweidet (Opp. hal. 1, 542/7) u. ein *Kot-Fresser ist (Aristot. hist. an. 7, 2, 590b 10/2).

b. Fabel. Die Eigenschaften, die K. in *Fabeln zugeschrieben werden, sind positiver als in anderen Quellen. Die Komik des Angebotes des K., in einem Streit zwischen *Delphinen u. Walen zu vermitteln (Babr. fab. 39), rührt von seiner geringen Größe u. seinem niedrigen Ansehen im Vergleich zu jenen größeren Tieren her. In einer anderen Geschichte muss der K. bedauernd akzeptieren, dass er vom **Fuchs gefressen zu werden verdient, weil er seine angestammte Heimat verlassen hat, um an Land zu kommen (Aesop. 116 Perry bzw. 118 Hausrath / Hunger; S. Thompson, Motif-index of folk literature 4^2 [Copenhagen 1957] J 512, 1; zum Lebensraum s. o. Sp. 1035f). Seine Rechtschaffenheit u. gute Laune werden von der Schlange, mit der er lebt, so hart auf die Probe gestellt, dass er sie schließlich tötet (Aesop. 196 Perry bzw. 211 Hausrath / Hunger; Thompson aO. J 1053).

c. Mythos. Der einzige Mythos, in dem der K. eine bedeutende Rolle spielt, zeigt ihn in unvorteilhaftem Licht. Als *Herakles die *Hydra v. Lerna bekämpft, entsendet *Hera einen K., um ihn zu quälen u. von seiner Aufgabe abzulenken (Apollod. bibl. 2, 78, 1/79, 5). Sokrates vergleicht seine eigene Konfrontation mit zwei Sophisten mit dem Kampf des Herakles gegen Hydra u. K. (Plat. Euthyd. 297c). Dieser Kampf erscheint unter den frühesten mythologischen Darstellungen in der griech. Kunst (Kokkourou-Aleuras); auf einer der ältesten Repräsentationen der Heraklessage, einer *Fibel aus geometrischer Zeit, ist neben der Hydra u. zwei nackten Kämpfern auch ein K. abgebildet (C. Robert, Archaeologische Hermeneutik [1919] 137 mit Abb. 107; Deonna 58). Die Konstellation des Tierkreiszeichens K. wird mit dem Versetzen dieses K. unter die Sterne assoziiert (Panyas. frg. 3 Davies; PsEratosth. 11; Schol. in Arat. phaen. 147 [151 Martin]; Hyg. astr. 2, 23). – Bei Apul. met. 6, 8 werden die ‚Klauen' der Unterwelt mit der Wendung inter Orci cancros umschrieben. Zum K.-Dämon als Dämon des Totenreiches Hopfner, OZ 2 § 271.

d. Dichtung. Im Spott-*Epos Batrachomyomachia neigt sich der *Krieg zwischen *Fröschen u. Mäusen zugunsten Ersterer, als ihre wasserliebenden Nachbarn, die K., zu ihren Gunsten intervenieren. Der lange Katalog von Epitheta für K. (vv. 284/90) wirkt wegen des Kontrastes zwischen epischem Stil u. niedrigem Sujet komisch; das *Epigramm des Statyllius Flaccus (Anth. Pal. 6, 196) bringt einen ähnlichen, jedoch kürzeren Katalog. Die Hiebe eines K. dienen als Metapher für quälenden Schmerz (PsSen. Herc. Oet. 1219).

e. Traumdeutung. Träume, in denen Krustentiere vorkommen, verheißen Gutes für Kranke, Gefangene, Arme u. Menschen in schwierigen Umständen, denn die Häutung der Tiere (Aristot. hist. an. 5, 17, 549b 25; Plin. n. h. 9, 95; Opp. hal. 1, 283/304) bedeutet, dass der Träumende seine schlechte Lage überwinden wird. Solche Träume kündigen aber auch Schicksalsschläge an, weil K. selbst Schläge austeilen, sowie Ortswechsel, weil sie amphibisch sind (Artemid. onir. 2, 14).

V. Kunst. Viele Arten können auf Münzen u. Gemmen identifiziert werden (Imhoof-Blumer / Keller Taf. 7, 8. 10; 8, 1/14. 26; 11, 39; 12, 34; 13, 4; 23, 13; 24, 18/35; erschöpfender Katalog: Deonna). Ihre Funktionen sind unterschiedlich. Auf einigen Münzen von Akragas scheint der K. ein Wortspiel über den Namen der Stadt wiederzugeben, wie es beim Hummer auf den Münzen von Astakos in *Bithynien u. in Akarnania der Fall ist (Keller 490. 495). In anderen Fällen ist ihre Funktion offensichtlich apotropäisch, was an ihren Gebrauch als Abwehrmittel gegen verschiedene Schädlinge erinnert (s. o. Sp. 1037; Keller 496). Die auffallende Präsenz von K. auf augusteischen Münzen scheint die Ermahnung an Properz (octopedis Cancri terga sinistra time: 4, 1, 150) als eine Warnung an den Dichter zu erklären, die Verführungen kaiserlicher Gönnerschaft zu meiden (H.-P. Stahl, Propertius. Love and war [Berkeley 1985] 278f). – Vasenmalereien des Herakleskampfes sind aus verschiedenen Zeiten u. Orten überliefert (s. o. Sp. 1039). Essbare Krustentiere erscheinen auf Mosaiken u. Bildern über das Meeresleben, zB. auf den Pilastern des Atriums im Haus der Vettii in Pompei (Mosaiken nr. 9997. 120177; Gemälde nr. 8621. 8624. 8644 im Nationalmuseum von Neapel [Palombi 427/9. 439/41. 447]). Das Vorkommen des K. in der Ikonographie von Mithras-Heiligtümern steht in Beziehung zur Konstellation des Tierkreiszeichens (Beck 34/42). Okeanos wird zuweilen mit K.scheren u. K.fühlern am *Kopf dargestellt (E. Dinkler-v. Schubert, Art. Fluss II: o. Bd. 8, 75).

B. Jüdisch. Der Verzehr von Krustentieren ist nach den Speisegesetzen Lev. 11, 10/2 u. Dtn. 14, 9f verboten, da es sich um Wassertiere ohne Flossen oder Schuppen handelt. Im AT wird der K. nicht erwähnt, Bezugnahmen auf ihn in der jüd. Literatur sind selten u. spät; sie zeigen eindeutig den Einfluss griechisch-römischen Denkens, besonders weil sie sich mit dem Tierkreiszeichen K. beschäftigen. In antiker Literatur galt der K. wegen seiner zupackenden Scheren als gefräßig (s. o. Sp. 1038). Die Rabbinen übernehmen diese Deutung, indem sie spekulieren, Gott habe das Tierkreiszeichen K. geschaffen, um so die Neigung des Menschen darzustellen, Besitztümer zusammenzuscharren, die er aus Höhlen u. Ritzen hervorzieht wie ein K. (sarṭan: Pesiqta Rabbati 20, 5 [1, 414f Ulmer; 1, 401 Braude (engl.)]; *Habsucht). Weil der K. ein Wassertier ist, habe Gott die Zerstörung des Tempels während des vierten Monates (Tammuz), d. h. im Zei-

chen des K., nicht zugelassen, denn er berücksichtigte die Verdienste Moses, dessen Leben wie das des K. aus dem Wasser geschöpft worden sei (ebd. 27/28, 4 [2, 672 U.; 2, 548 Br.]).

C. Christlich. I. Kontinuität mit der zoologischen Tradition. Im NT wird der K. nicht erwähnt (vgl. aber zu *Krebs III 2 Tim. 2, 17; s. u. Sp. 1051/3). Bezugnahmen der Väter auf Krustentiere stehen in der Tradition der antiken Zoologie.

a. Griechische u. syrische Väter. Zum Zusammenhang zwischen K. u. dem entsprechenden Tierkreiszeichen äußert sich Hippol. ref. 4, 49, 4. Basilius zählt μαλακόστρακα wie K. u. Langusten zu Tieren, die sowohl im Wasser als auch auf dem Land leben (hex. 7, 1f [GCS NF 2, 112/4]; Eustath. Ant. hex. 7, 1, 6 [TU 66, 89]; vgl. R. Henke, Basilius u. Ambrosius über das Sechstagewerk [Basel 2000] 76/9; zu heidn. Vorläufern o. Sp. 1035f). Basilius stellt die Größe des Wales der der Garnele gegenüber (hex. 7, 6 [123]). – *Johannes Philoponos bemerkt in seinem *Kommentar zu Gen. 1, 20, dass der K. neben Seehund u. *Krokodil zu den im Wasser lebenden Tieren gehört, die ihren Nachwuchs auf dem Land zur Welt bringen (opif. m. 5, 2 [211 Reichardt]). Seehunde, Krokodile, K. u. weitere Krustentiere (πάγουροι, ἵπποι, ποτάμιοι), die als Wassertiere auf dem Land leben, erwähnt er ebd. 5, 3 (212 R.). Schon für Aristoteles ist der πάγουρος eine Art καρκίνος (hist. an. 4, 2, 525b 5). Nach Etym. M. (491, 53/5 Gaisford) sind beide Bezeichnungen austauschbar; bei Speusipp (frg. 8 Lang) u. Artemidor (onir. 2, 14 [130 P.]) erscheinen sie auf Listen ähnlicher Tiere. Auch Nikander benutzt beide Wörter auf ähnliche Weise, um zwei Arten von Skorpionen gegenüberzustellen (ther. 786f). Ἵππος (,Pferd'), oder ἱππεύς (,Reiter'), wird als Sandkrabbe identifiziert. Nach Aristoteles lebt dieser extrem schnelle Läufer an den Stränden Phöniziens; wenn man seinen Körper öffnet, scheint er aus Nahrungsmangel leer zu sein (hist. an. 4, 2, 525b 6/10). Plinius, der diese Passage paraphrasiert, kontaminiert sie mit einer Beschreibung des carabus (n. h. 9, 97). Zu den ποτάμιοι zählen Fluss- (Aristot. hist. an. 4, 2, 525b 6) u. Nilkrabbe (Ael. nat. an. 5, 52). Joh. Philoponos weist auf verschiedene Bedeutungen des Wortes καρκίνος hin (Sternbild, Tier, Werkzeug [ὄργανον]: in Aristot. anal. post. 1, 11 [CommAristotGr 13, 3, 134, 26/8]). Er erwähnt zahlreiche physiologische Besonderheiten von Krustentieren: Der K. gehört zu den Tieren, die keinen Kopf haben (in Aristot. cat. 7 [ebd. 13, 1, 113, 5f]); wie alle Krustentiere gibt der K. keinen Laut von sich (in Aristot. an. 2, 8 [ebd. 15, 377, 22f]). Zum Sehvermögen von K. u. *Fischen ebd. 2, 9 (387, 14f); zur Schale von καρκίνος u. κάραβος, die an der Unterseite nicht geschlossen ist, in Aristot. gen. an.: ebd. 14, 3, 21, 12. – Timotheos v. Gaza (5./6. Jh.) nennt den K. (καρκίνος) als Beispiel für vernünftige Tiere (animal. 50 [299, 8/12 Haupt]; zur *Klugheit des K. Friedreich 620). Zoologisches berichtet auch **Jakob v. Edessa (hex. 5 [CSCO 97/Syr. 48, 166. 168]).

b. Lateinische Väter. Ambrosius erwähnt in seinem Kommentar zum fünften Schöpfungstag, dass Gott im Meer neben Fischen auch verschiedene K.arten (carabos u. cancros) erschaffen habe (hex. 5, 2, 5 [CSEL 32, 1, 143]). *Isidor v. Sevilla erläutert, dass eine Art K. in Flüssen, eine andere im Meer lebe (orig. 12, 6, 51. 63); er teilt alle cancri in die Gruppen der fluviales u. marini (Süß- u. Salzwasserkrustentiere) ein, wobei er andere Differenzen unter den Arten außer Acht lässt. Weil sich der Taschen-K. ebenso leicht nach rechts wie nach links bewegt, kann keine Seite eindeutig als Vorderseite bezeichnet werden (ebd. 3, 71, 26; hier Vergleich mit dem Sternbild K., weil die Sonne ab Juni ,nach Art des K. zurückgeht' u. die Tage wieder kürzer werden); zur Deutung von καρκίνος als ,Schräggeher' Keller 498f. Isidor bietet eine Etymologie für das Wort cancer als Molluske mit Beinen: conchae sunt crura habentes (orig. 12, 6, 51). Außerdem beschreibt er ihre Methode, *Austern zu essen (vgl. Opp. hal. 2, 167/80: K. verwenden Kieselsteine, um die Muscheln der Austern aufzubrechen). – In der Physiologus-Literatur kommt der K. erst im Hoch-MA bei Konrad v. Würzburg vor, der Gang u. Farbe des K. christologisch deutet; vielleicht wurde die Angabe von Konrad selbst nach Art des Physiologus erfunden (F. Lauchert, Gesch. des Physiologus [1889] 181f).

II. Praktische Verwendung. a. Pharmazeutische Zwecke. Der Apologet Tatian, der selbst eine Schrift Περὶ ζῴων (or. 15) verfasste, erwähnt in seiner Rede gegen die Griechen unter den Mitteln, mit denen sich Tiere selbst heilen (ein kranker *Hund fresse Gras, ein *Hirsch Schlangen, ein *Löwe *Af-

fen), dass kranke Schweine Fluss-K. fräßen (ebd. 18; s. o. Sp. 1038). Als wirksame pharmazeutische Zutat erscheinen sie noch in veterinärmedizinischen Texten des 9. u. 10. Jh. (zB. Hippiatr. Berol. 90, 2, 6/8; 103, 16, 2f [CorpHippiatrGr 1, 322. 359]; Hippiatr. Paris. 250, 2/4 [ebd. 2, 50]; Hippiatr. Cant. 26, 2, 6f [ebd. 163]).

b. Schädlingsbekämpfung. Isidor v. Sevilla erwähnt die Möglichkeit, Skorpione anzulocken, indem man mit Hilfe von Basilienkraut (*Ocimum) zehn K. zu einem Bündel zusammenbindet, vermutlich um sie zu vernichten (tradunt decem cancris cum ocimi manipulo alligatis omnes qui ibi sunt scorpiones ad eum locum congregari [orig. 12, 6, 17]; vgl. ebd. 12, 6, 51 u. o. Sp. 1037).

c. Nahrung. Bei christlichen Syrern war umstritten, ob man K. essen dürfe (K. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterl. Kirchenrechtsquellen des Morgen- u. Abendlandes [1907] 2). Sidonius Apollinaris erwähnt die turba vilium cancrorum, die von den Langusten Bayonnes übertroffen werde (ep. 8, 12, 7).

III. Deutungen. a. Schlechter Charakter. Der schlechte Ruf des K. besteht bei christlichen Autoren fort (s. o. Sp. 1038). Für Hieronymus ist Brutalität in der Ehe ein schweres Verbrechen, das ‚selbst unter Skorpionen u. K.' ohne Parallelle ist (adv. Iovin. 1, 41 [PL 23², 283C]). Die Tatsache, dass K. Austern verleiten, ihre Schalen weit genug zu öffnen, so dass K. ihr Fleisch essen können (s. o. Sp. 1042), macht den K. zu einer Metapher für Menschen, die ihren Erwerbstrieb u. ihre Klugheit missbrauchen, um anderen zu schaden (Basil. hex. 7, 3 [117]; Eustath. Ant. hex. 7, 3, 6 [92]). Ähnlich äußert sich Ambrosius im Zusammenhang seiner Ausführungen über astutia u. dolus (*Lüge), die mit der Mahnung schließen: Tu autem proprio esto contentus et aliena te damna non pascant. Bonus cibus est simplicitas innocentiae (hex. 5, 8, 22f [156f]).

b. Gangart. Basilius tadelt die Handschrift eines Schreibers, indem er sie mit der Bahn eines K. vergleicht (ep. 334, 3f [3, 201 Courtonne]; s. o. Sp. 1035). Gregor v. Naz. spielt auf die Fabel vom K. u. seiner Mutter an (carm. 1, 2, 32 [PG 37, 925, 8f]; s. o. Sp. 1035). *Ephraem Syrus stellt die naturgegebene Verkehrtheit des K. (zu Blick u. Gang o. Sp. 1035) derjenigen des Menschen gegenüber, die auf dessen Willensentscheidung beruht (B. Schmidt, Die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Ephräm 1, Diss. Breslau [1905] 35).

IV. Hagiographie. In der hagiographischen Literatur erscheint das Wort καρκίνος lediglich in metaphorischem Gebrauch. Palladius bezeichnet so eine Krankheit, bei der am Kopf wegen Haarausfall (*Kahlheit) der rohe Knochen sichtbar ist (hist. Laus. 18, 19 [88 Bartelink]); tertium comparationis ist sicher die rote *Farbe.

V. Architektur u. Ikonographie. K. erscheinen als Architekturelement im Fundament einer Kirche in Nazareth (Petr. Diac. loc. sanc.: PL 173, 1127C; Adamn. loc. sanc. 2, 26, 2 [CCL 175, 219]) u. in einem Kirchenbau am traditionellen Ort der Taufe Jesu (ebd. 2, 16, 6 [214]). Im *Kuppel-Mosaik des Arianer-*Baptisteriums v. Ravenna befindet sich eine Ganzfigurdarstellung des *Jordans, der nach dem Vorbild des Okeanos K.scheren auf dem Kopf trägt (Dinkler-v. Schubert aO. [o. Sp. 1040] 89; Friedreich 619). K. sollen bei der Konstruktion des *Leuchtturms von Pharos eine bedeutende Rolle gespielt haben (Greg. Tur. stell. 8 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 409]: pharus Alexandrina, quae super quattuor mirae magnitudinis cancros constructa habetur; vgl. Beda sept. mir. 2 [PL 90, 961D]).

R. Altevogt, Art. Höhere K.: B. Grzimek (Hrsg.), Enzyklopädie des Tierreiches 1 (Zürich 1971) 468/506. – R. Beck, Planetary gods and planetary orders in the mysteries of Mithras = ÉtPrélimRelOrEmpRom 109 (Leiden 1988). – W. Deonna, The crab and the butterfly. A study in animal symbolism: JournWarbCourtInst 17 (1954) 47/86. – J. B. Friedreich, Die Symbolik u. Mythologie der Natur (1859) 619f. – H. Gossen / A. Steier, Art. K.: PW 11, 2 (1922) 1663/90. – Groth, Art. K.: Bächtold-St. 5 (1932/33) 446/55. – Ch. Hunemörder, Art. Krustentiere: LexMA 5 (1991) 1553f. – F. Imhoof-Blumer / O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen des klass. Altertums (1889). – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 485/99. – G. Kokkourou-Aleuras, Art. Herakles: LexIconMythClass 5, 1 (1990) 34/43. – H. Leitner, Zoologische Terminologie beim älteren Plinius, Diss. Wien (1972). – A. Palombi, La fauna marina nei musaici e nei dipinti pompeiani: Pompeiana. Raccolta di studi per il secondo centenario degli scavi di Pompei = ParolPass Bibl. 4 (Napoli 1950) 425/55. – E. de Saint-Denis, Le vocabulaire des animaux marins en latin classique = Études et commentaires 2 (Paris 1947) 16/9. 35f. 47f. 54. 56. 61. 81. 87. – D'Arcy W. Thompson, A glossary of Greek fishes = St.

Andrews Univ. Publ. 45 (London 1947) 18f. 92f. 100/6. 150f. 153. 193. 202f. 259.

Mary L. B. Pendergraft
(Übers. Barbara Lottermoser).

Krebs II (Sternzeichen) s. Astrologie: o. Bd. 1, 819; Tierkreisbilder.

Krebs III (Krankheit).

Vorbemerkung. Der vorliegende Art. beschränkt sich auf die Krankheit, die in der Antike als ‚K.‘ bezeichnet wird (s. unten), u. auf jene Krankheiten, die antike Texte mit der K.krankheit gleichsetzen. Die frühen Kulturen des Mittelmeerraumes sowie das Judentum werden nicht näher behandelt (zu K. in Ägypten: P. Schramm, K. Eine Krankheit im Spiegel der Jahrtausende [1987] 20; W. Westendorf, Pap. Edwin Smith [Bern 1966] nr. 39/46; H. Joachim, Pap. Ebers [1890] Taf. 42. 96; H. Kamal, A dict. of pharaonic medicine [Cairo 1967] 87f; F. S. Boulos: S. Retsas [Hrsg.], Palaeo-oncology [London 1986] 35/40; J. Wolff, Die Lehre von der K.krankheit 1 [1929] 3; in Mesopotamien: F. Oefele: M. C. Neuburger / J. L. Pagel [Hrsg.], Hdb. d. Gesch. d. Medizin 1 [1902] 256; im Judentum: Preuss 210 zu 2 Chron. 21, 14/8; Preuss 211 zu Num. 14, 36/8 bzw. bSoṭah 35a; ferner Preuss 436f; J. Körbler, Gesch. der K.krankheit [Wien 1973] 7).

A. Begriff. (K.-H. Leven, Art. K.: ders. 538f; Dönt 67/85 [‚äußerlich beschreibende Termini‘].) – Bereits in den Hippokratischen Schriften erscheint die Krankheitsbezeichnung K. (καρκίνος, davon καρκίνωμα [nur med.]; lat. cancer u. carcinoma u. Ableitungen; zur Eingrenzung vgl. M. Stamatu, Art. Geschwulst: Leven 347; dies., Art. Geschwür: ebd. 347f; Dönt 82/5; E. Marcovecchio, Diz. etimol. stor. dei termini medici [Firenze 1993] 143 s. v. cancer; 148 s. v. carcin[o]-). Wie andere Krankheiten (ebd. 81f: ἐλεφαντίασις *‚Aussatz‘, θηρίον ‚wildes Tier; wildes Geschwür‘, πουλύποδες ‚Polypen‘; 82_2: τερηδών ‚Holzwurm; Karies des Knochens‘) ist auch der K. nach einem Tier benannt. Ein Exzerpt u. a. aus dem Werk des zZt. Trajans tätigen Arztes Archigenes (C. Oser-Grote: Leven 80) enthält eine recht ausführliche Erklärung (bei Aët. Med. 16, 42 [60 Zervòs]; M. Wegscheider, Geburtshülfe u. Gynäkologie bei Aëtius v. Amida [1901] 58f; Dönt 82f). Anlässlich der Behandlung des K. in der Brust, wo die Krankheit am häufigsten auftrete, erklärt er, Tier u. Krankheit verbänden einige Eigenschaften: Die Tiere seien rauh (τραχέα καὶ ἀπηνῆ τῇ σκληρότητι); außerdem sei es schwer, sie wegzureißen (δυσαπόσπαστα), wenn sie etwas mit ihren Scheren gefasst hätten. Auch die Krankheit sei knotig (ὀχθώδης) u. schwer oder unheilbar. Das K.geschwür werde auch als ‚wild‘ (θηριώδης) u. ‚bösartig‘ (κακοήθης) in Analogie zu wilden u. bösartigen Tieren bezeichnet. Eine andere Erklärung bietet im 2. Jh. nC. *Galenos, der den Begriff zwar auch von dem Tier herleitet, aber eine abweichende Analogie zieht (meth. med. 2, 2 [10, 82 Kühn]): Wie bei dem Tier überall am Körper Füße seien, so böten die ungewöhnlich angeschwollenen Blutbahnen bei der Krankheit ein σχῆμα καρκίνῳ παραπλήσιον (Glauc. meth. med. 2, 12 [11, 140f K.]). Isidor v. Sevilla erklärt die Bezeichnung a similitudine maritimi animalis (orig. 4, 8, 14; vgl. Sophr. Hieros. mir. Cyr. et Joh. 19 [279 Fernández Marcos]: καρκίνῳ [scil. dem Tier] γὰρ ἐοικός). – Während in medizinischen Schriften die Krankheitserscheinung γάγγραινα (lat. gangr[a]ena), ein Geschwür, das bei Knochenbrüchen eintreten kann, offenbar noch von K. geschieden wird (Dönt 91: ein ‚auf die Praxis ausgerichteter Begriff‘; M. Stamatu, Art. Gangrän: Leven 323f), wird γάγγραινα in der Spätantike mit K. gleichgesetzt; die Vulg. übersetzt cancer (s. u. Sp. 1051), Nonius Marcellus erklärt: gangraena est cancer (117 Merc. bzw. 1, 168 Lindsay), u. man findet in einem Glossar (‚Hermeneumata‘ des Cod. Vat. Reg. 1260) die cancrena (so) erklärt als carnis putrida vel cutis (Corp. Gloss. Lat. 3, 599, 7; Meyer).

B. Nichtchristlich. I. Auftreten u. Behandlung. (Leven, K. aO.; Dönt 82/5; Brunner; A. P. Kousis, Had the ancient Greek physicians had a complete knowledge of the cancer?: Festschr. M. Neuburger [Wien 1948] 269/71;

L. J. Rather, The genesis of cancer [Baltimore 1978] 9/13.) – Sog. ‚verborgene K.' (κρυπτοὶ καρκίνοι) gelten dem Corpus Hippocraticum als äußerst schwere, meist unheilbare Krankheit; zuweilen führt Behandlung sogar zu einem schnelleren Tod (Hippocr. aph. 6, 38 [4, 572 Littré]). Brust-K. kann entstehen, wenn Menstruation durch Gebärmutterverlagerungen verhindert ist, also schädliches *Blut nicht abfließen kann: Zunächst bilden sich in diesem Fall Schwellungen u. Knoten in der *Brust; diese Knoten werden zu ‚verborgenen K.' (mul. 2, 133 [8, 280/302 L.]; Dönt 83). Auch Magenverstimmung sowie Husten können zu K. führen. Symptom ist ein bitterer Geschmack im Mund. Medikamentierung ist möglich (zB. epid. 2, 6, 22 [5, 136 L.]; ferner Cato agr. 157; Plin. n. h. 20, 79; 23, 123; 28, 44; 32, 126 u. ö.; V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 647; B. Kötting, Art. Haar: o. Bd. 13, 180). K. tritt nicht im Kindesalter auf (Hippocr. coac. 502 [5, 700 L.], wo allerdings die Einschränkung gemacht wird, dass es auch einen καρκίνος σύμφυτος gebe; Dönt 84). Das Corpus Hippocraticum differenziert möglicherweise nicht zwischen καρκίνος u. καρκίνωμα (ebd.). Letzteres entsteht zB. im Rachen u. konnte in einem Fall durch Brennen geheilt werden (epid. 7, 111 [5, 460 L.]). Eines der Brust verlief tödlich; dabei wurde schwarze Flüssigkeit abgesondert (ebd. 5, 101 [5, 258 L.]; Dönt 84; Cato agr. 157, 3: cancer ater, is olet et saniem spurcam mittit; Cato beschreibt ebd. auch weißen K., der nur sub carne entstehe). Galen unterscheidet nicht zwischen καρκίνος, καρκίνωμα u. ὄγκος καρκινώδης (Brunner 49); ihm zufolge wird K. direkt oder indirekt durch ein Übermaß an schwarzer Galle hervorgerufen (tum. praet. nat. 7. 9. 13 [7, 720. 724. 727 K.]; vgl. Glauc. meth. med. 2, 12 [11, 139/44 K.]; Brunner 52/4; vgl. allg. D. G. Lytton / L. M. Resuhr, Galen on abnormal swellings: Journ. of the Hist. of Medicine and Allied Sciences 33 [1978] 531/6; R. Vigliani, Oncologia di Galeno: Pathologica 87 [1995] 577/90; P. Richter, Galenos. Über die krankhaften Geschwulste [1913] 3/7). – Nach Celsus Med. (5, 28, 2 [CML 1, 236]) entsteht das carcinoma hauptsächlich in den oberen Körperteilen (nares, aures, labra, mammae feminarum; zur Differenzierung zwischen carcinoma u. cancer bei Celsus Brunner 14): Die Entwicklungsstufen dieser Erkrankung sind ein Geschwür, das cacoethes (κακόηθες), dann ein carcinoma ohne Wunde, darauf eine Wunde u. schließlich ein thymium, ein offenes K.geschwür (ebd. 17f). Nur das Anfangsstadium kann behandelt werden, die anderen Stufen sprechen auf Behandlung nicht an, vielmehr beschleunigt Therapie (zB. Brennen oder Schneiden) den Krankheitsverlauf. Manchmal erlaubt milde Behandlung ein langes Leben trotz der Erkrankung. Die Unterscheidung zwischen cacoethes u. carcinoma ist jedoch nahezu unmöglich. K.ähnliche Erkrankungen (ebd. 20/3) sind nach Celsus Tränensackfistel (αἰγίλωψ: 7, 7, 7 [315]), Polyp (πολύπους: 6, 8, 2 [282]) u. Nabelbruch (7, 14, 1 [330]). K. (cancer; Brunner 23/5) bildet sich Celsus zufolge an Mund u. Penis, wenn sich ein vorhandenes Geschwür verschlimmert (6, 15, 1 [289]; 6, 18, 3f [292f]; zu weiteren k.artigen Erkrankungen Brunner 25/7). Elephantiasis ist eine Art K. im ganzen Körper (Paul. Aegin. 4, 1, 1 [CMG 9, 1, 317]). K. an inneren Organen war den antiken Ärzten vermutlich nicht bekannt. – Unter dem Vorbehalt, dass antike Krankheitsbeschreibungen u. die aus moderner Sicht unklare Terminologie eine Identifizierung mit heute bekannten Leiden erschweren (vgl. G. B. Ferngren, Art. Krankheit: o. Sp. 968/71; Dönt 95), sei die Erkrankung der Frau des Dareios, Atossa, erwähnt: Sie litt an einem Geschwür der Brust, das bald aufbrach u. um sich griff (Herodt. 3, 133: ἐπὶ τοῦ μαστοῦ ἔφυ φῦμα, μετὰ δὲ ἔκραγεν ἐνέμετο πρόσω), konnte allerdings von dem Arzt Demokedes v. Kroton geheilt werden. Dieses Geschwür wird häufig als Brust-K. bezeichnet (vgl. Dönt 95; A. T. Sandison, The first recorded case of inflammatory mastitis: Medical History 3 [1959] 317/22).

II. Vergleiche. K., selbst Metapher, wird erstmals in einer Demosthenes zugeschriebenen Rede (or. 25, 95) als Vergleichspunkt gebraucht: Ein Mann wie Aristogeiton sei unheilbar, denn er widersetze sich allen Mahnungen, u. wie Ärzte einen unheilbaren K. oder andere unheilbare Krankheiten herausschneiden, so müsse Aristogeiton aus der Gemeinschaft ausgeschieden werden (vgl. R. Brock, Sickness in the body politic. Medical imagery in the Greek polis: V. M. Hope / E. Marshall [Hrsg.], Death and disease in the ancient city [London 2000] 24/34; J.-L. Perpillou, Quelle sorte de ΘΗΡΙΟΝ fut Démosthène: RevPhilol 69 [1995] 263/8; G. Wöhrle, Zur metaphorischen Verwendung von ἕλκος

u. ulcus in der antiken Literatur: Mnemos 4, 44 [1991] 1/16). Vermutlich eine Redensart gibt Petron (sat. 42, 7) in den Worten des Seleucus wieder: antiquus amor cancer est; auch an dieser Stelle, wo der Krankheitsbegriff K. wiederum metaphorisch gebraucht ist, dürfte die Unheilbarkeit der Vergleichspunkt sein. – Ein weiterer Aspekt, durch den sich der K. als Vergleich anbietet, ist das allmähliche Voranschreiten u. die langsame, aber stetige Ausbreitung; dies belegt bereits Lucilius, ohne dass der genaue Kontext des Frg. bekannt wäre, wenn er von einer gangraena spricht, die sich durch alle Glieder des Volkes ausgebreitet habe bzw. auszubreiten drohe (vgl. Lucil. 53 Marx bzw. 1, 30 Charpin mit Varro frg. Non. 117f Merc. bzw. 168f Linds.; E. Lefèvre, Lucilius u. die Politik: G. Manuwald [Hrsg.], Der Satiriker Lucilius u. seine Zeit [2001] 145f; L. Deubner: Hermes 45 [1910] 312f; C. Cichorius, Unters. zu Lucilius [1908] 223; L. Müller [Hrsg.], C. Lucili saturarum reliquiae [1872] 196). Die langsame Versteinerung der Kekropstochter Aglauros wird von Ovid (met. 2, 822/32) mit dem allmählichen u. verborgenen Fortschreiten des K., eines inmedicabile malum, verglichen (vgl. R. Degl'Innocenti Pierini, Il concilio degli dèi tra Lucilio e Ovidio: dies., Tra Ovidio e Seneca [Bologna 1990] 13/23). *Alexander d. Gr., so Plutarch (adul. et am. 24, 65D), sei durch das K.geschwür der Schmeichler zerfressen (γαγγραίναις καὶ καρκινώμασι διαβρωθείς) u. dazu getrieben worden, Kallisthenes, Parmenion u. Philotas zu ermorden. Augustus soll Agrippa u. Iulia samt ihrem Sohn als seine drei Eiterbeulen u. K.geschwüre (tres vomicas ac tria carcinomata) bezeichnet haben (Suet. vit. Aug. 65).

C. Christlich. I. Unheilbarkeit u. Heilung. K. ist in der Lebenswirklichkeit der Christen präsent; in der Regel stirbt man daran, wie zB. der Bruder der Märtyrerin Perpetua (Act. Perp. Felic. 7, 5 [114 Musurillo]: qui per infirmitatem facie cancerata male obiit; vgl. Salv. eccl. 1, 46 [SC 176, 172]: cancrum necesse est consequatur occasus; Const. apost. 5, 6, 7 [SC 329, 218]; Joh. Chrys. in 2 Tim. hom. 5, 2 [PG 62, 626 aE.]). Die Schwere des K. u. der Phthisis veranlasst Hieronymus dazu, für den Satz Eph. 5, 29: ‚Keiner hasst sein Fleisch (seinen Leib)', eine allegorische Auslegung zu fordern (ad tropicam intelligentiam sermo referatur), denn wer an einer so schweren Krankheit leide, ziehe den Tod dem Leben vor (adv. Rufin. 1, 28 [CCL 79, 27]). – Im frühen Christentum erhält dieses schlimme Leiden jedoch oft die Funktion, die Wirkmächtigkeit Gottes u. seiner Diener anzuzeigen. Als göttliche Strafe befiel die unheilbare Krankheit *Galerius zunächst an den *Genitalien u. breitete sich immer weiter aus, ohne auf Therapie oder *Heilmittel zu reagieren, im Gegenteil: quanto magis circumsecatur, latius saevit, quanto curatur, increscit (Lact. mort. pers. 33, 4 [SC 39, 115]). Nach einjährigem Leiden genas der Kaiser u. erließ in der Folge am 30. IV. 311 das Toleranzedikt (ebd. 33, 11 [116f]; H. D. Altendorf: o. Bd. 8, 791/5); ähnlich wird auch der Tod der *Kaiserin Theodora, einer Gegnerin des Konzils von Chalkedon, gewertet (Vict. Tonn. chron. zJ. 549, 2 [MG AA 11, 202]: canceris plaga corpore toto perfusa vitam prodigiose finivit; E. Dürr: o. Bd. 19, 1102f; J. Fitton, The death of Theodora: Byzant 46 [1976] 119). – Die Apostel waren in der Lage, selbst den ‚wilden' K. zu heilen, u. dies stellt sie in die Nachfolge Jesu (Arnob. nat. 1, 50 [46 Marchesi]); denn die Heilung des K. übersteigt an sich die Natur des Menschen u. ist nur den Engeln bekannt (Orig. frg. in Prov. 30, 15 [PG 13, 32D]; zum unheilbaren K. vgl. Greg. Nyss. c. Eunom. 3, 5, 38 [GregNyssOp 2, 174]; Joh. Chrys. adh. Stag. 3, 13 [PG 47, 490]: wer an K. leidet, muss die Stadt verlassen [vgl. o. Sp. 1048f]; anders Orig. in Hes. hom. 5, 1 [SC 352, 192]: ein altes K.geschwür, veternus canceris, muss [u. kann somit] durch Brennen u. Schneiden entfernt werden; so auch Hieron. tract. in Ps. 119 [CCL 78, 254]). – Dass K. geheilt wird, ist meist ein von Gott gewirktes Wunder. So berichtet Augustinus (civ. D. 22, 8 [CCL 48, 818f]) von der Heilung der Innocentia in *Karthago, die an Brust-K., ‚rem, sicut medici dicunt, nullis medicamentis sanabilem', litt. Da nach Auskunft eines Arztes keine Therapie half, vertraute sie sich ausschließlich dem Gebet an u. erhielt im Schlaf den Weg zur Heilung gewiesen. Nachdem eine Neugetaufte die erkrankte Stelle mit dem Kreuzzeichen versehen hatte, verschwand der K. sofort (confestim sanitas consecuta est). Dieses außerordentliche Ereignis veranlasste Augustinus, persönlich vor Ort dafür zu sorgen, dass Innocentia darüber berichtet u. die Kenntnis des Wunders sich unter Christen verbreitet. Ähnlich wie Innocentia erging es dem Mönch Leobinus, der

von Nasen-K. befallen war (PsVen. Fort. vit. Leob. 33 [MG AA 4, 76]): Er erlangte Heilung nur durch Gottesdienst, sine aliquo humano suffragante auxilio. Allerdings blieben von dem K. Spuren an der Nase, die einigen neidvollen Bischöfen den gewünschten Grund gaben, Leobinus' Ordination zum Bischof zu verhindern; doch wurden sie von der einmütigen Stimme des Volkes dazu gebracht, von ihrem Vorhaben abzulassen (ebd. 46 [78]). – Linderung kann auch die Fürsprache oder Heilkraft eines heiligen Menschen bewirken: Petros der Galater (340/430) vertrieb die Schmerzen einer an Brust-K. leidenden Frau, die in einem Konvent lebte, durch seinen Zuspruch u. Beistand (Theodrt. hist. rel. 9, 13 [SC 234, 430]). Anastasios der Perser (gest. 626 nC.) heilte den Brust-K. einer Klosterfrau in Kpel, indem er ihr eine Salbe (ἀπομύρισμα) zukommen ließ (Mir. Anast. Pers. 15 [147/9 Flusin]). Brust-K. heilten auch der Mönch Johannes bei Joh. Moschos (prat. 56) u. der hl. Zenobios (ASS Oct. 13, 260; vgl. zu Zenobios o. Bd. 20, 835). Die Arztheiligen Kyros u. Johannes befreiten eine Frau von K., da die *Heilkunde hier versagt hatte (Sophr. Hieros. mir. 19 [279f Fernández Marcos] mit deutlicher Kritik an den Ärzten u. ihren Stammvätern [γενάρχαι] *Galenos u. *Hippokrates; D. Montserrat, ‚Carrying on the work of the earlier firm'. Doctors, medicine and Christianity in the Thaumata of Sophronius of Jerusalem: H. King [Hrsg.], Health in antiquity [London 2005] bes. 237/40). Zu Kosmas u. Damian s. Th. Klauser, Art. Brust II: o. Bd. 2, 663; M. Wacht, Art. Inkubation: o. Bd. 18, 240. – Isoliert steht die Nachricht bei Gregor v. Nyssa, Kälte verursache K. (mart. II: GregNyssOp 10, 1, 162).

II. Vergleiche. a. Ausbreitung der Irrlehre. Bereits der Paulus zugeschriebene 2. Timotheosbrief vergleicht falsche Lehren bezüglich der Auferstehung mit einem K.geschwür, das allmählich um sich greift (2, 17: ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει; Vulg.: et sermo eorum ut cancer serpit), im Gegensatz zu der gesunden Lehre des Apostels (1, 13: ὑγιαινόντων λόγων; Vulg.: sanorum verborum; vgl. A. Weiser, Der 2. Brief an Timotheus = EvKathKomm 16, 1 [2003] 194; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. 2. Timotheusbrief = HerdersKommNT 11, 2 [1995] 96; A. J. Malherbe, Medical imagery in the Pastoral Epistles: Texts and testaments, Festschr. S. D. Currie [San Antonio 1980] 19/35; E. Levesque: DictB 2, 1 [1912] 129). Dieser als Apostelwort geltende Vergleich hat ein Echo in der christl. Exegese u. Literatur erfahren. Exegetische Werke führen ihn aus u. erläutern zB., dass die Irrlehrer viele Gläubige mit ihren Reden anlockten u. zur Sünde (ad impietatem) verleiteten (Theod. Mops. in 2 Tim. 2, 17 [2, 208 Swete]; die Bedeutung von cancer, qui solet serpere in gregem [ebd.], ist unklar, vgl. aber Hieron. in Gal. 3 [PL 26, 430B]; allg. s. Theodrt. comm. in 2 Tim. zSt. [PG 82, 841]). Das Bild, so Optatus v. Mileve, sei wegen der heimlich (obscure) voranschreitenden Krankheit gewählt; Leute wie Markion, Ebion, Valentinus, Arius u. andere plagten die ‚Glieder des Glaubens' ebenso wie die Adressaten seiner Schrift mit ihrer Rede, die kein ungefährlicher K. (non leve cancer) für Geist u. Ohren sei (c. Parm. 4, 5, 5/8 [SC 413, 92/4]; vgl. Hilar. Pict. trin. 8, 1 [SC 448, 374]; I. Opelt, Die Polemik in der christl. lat. Lit. von Tertullian bis Augustin [1980] 139f. 250). Lucifer v. Cagliari wirft Kaiser **Constantius II vor, vom K. der Lehren des Arius befallen zu sein, der aus dem Fleisch der Kirche herausgeschnitten worden sei; das ganze Reich (vgl. Athan. ep. ad episc. Aeg. Lib. 5 [PG 25, 549C]) sei schon vom Gestank des kaiserlichen K.geschwürs (fetor cancerationis tuae) durchdrungen, weshalb auch alle gehalten seien, den Kontakt zu Constantius zu vermeiden, ne et ipsi peste tua Arriana canceraremur (non conv. 9 [CSEL 14, 17f]; vgl. 13 [28]). Hieronymus erklärt, der K. u. die insanabilis lepra der verwerflichsten Origenesschüler seien schon in viele Herzen eingedrungen (ep. 94, 1). – Auch Kirchenordnungen machen sich das Bild vom K. zueigen: Jeder Christ, besonders der Bischof, hat die Verpflichtung zur Versöhnung u. zur Bekehrung des Sünders; diesem Auftrag soll er mit allen möglichen Heilmitteln nachkommen. Doch es gibt Fälle, in denen die Krankheit trotz Medizin voranschreitet u. unheilbar wird. Dann muss man dieses Glied abschneiden, damit die Gemeinschaft nicht angesteckt wird (Const. apost. 2, 41, 3/7 [SC 320, 272/4]; vgl. Orig. in Cant. comm. 4, 3, 9 [SC 376, 724]; o. Sp. 1048f; *Exkommunikation). – Das vermeintliche Apostelwort lässt den ‚K. der Häretiker' zu einer Redensart werden: ‚Wie ein K.' müssen diese wiedergeboren u. getauft werden (Cypr. sent. episc. 10 [CSEL 3, 1, 442]); ihr Mund u. ihre Worte ‚schicken' K. (ebd. 1

[437]), u. daher soll man ihre Reden wie eine ansteckende Krankheit meiden (velut cancer et pestem fugiendo vitate: ep. 43, 5 [CSEL 3, 2, 594]; vgl. 49, 20; 73, 15 [689f. 789]; laps. 34 [CSEL 3, 1, 262]; Greg. Nyss. c. Maced.: GregNyssOp 3, 1, 89; Ambrosiast. in 2 Tim. 2, 17 [CSEL 81, 3, 306]).

b. Sünde. Die Väter bezeichnen sowohl die Sünde allgemein wie auch einzelne Laster als K. Für Origenes ist die Sünde als solche ein K.geschwür, das der Erlöser mit Schwert u. Feuer (s. oben), d. h. mit Taufe u. notfalls auch mit Feuer heilt (Orig. in Hes. hom. 5, 1 [SC 352, 192]; vgl. Salvian. eccl. 1, 46 [SC 176, 172]). Der Fromme betet für die Sünder um ihre Bekehrung wie für solche, die an K. erkrankt sind, um das Ende des Leidens (Basil. hom. in Ps. 7, 6 [PG 29, 241C]). In Anlehnung an die ‚Rede der Irrlehrer' kann eine sündige, gleichsam vom K. befallene Zunge nur der Pfeil Gottes heilen, indem er sie erst verwundet, damit die eitrige Krankheit austreten kann (Hieron. tract. in Ps. 119 [CCL 78, 254]). – Speziell die *Habsucht ist ein K.geschwür, mit dem der Teufel *Judas angesteckt hat, das aber alle befallen kann (Orig. in Mt. comm. 11, 9 [GCS Orig. 10, 49f]: φιλαργυρία; vgl. Paulin. Nol. ep. 34, 1 [CSEL 29², 303]) u. die *Barmherzigkeit zu verhindern sucht. Die *Dirne ist ein fauliges K.geschwür in der Stadt (PsJoh. Chrys. meretr.: PG 61, 709).

W. Bannier, Art. cancer III: ThesLL 3 (1906/12) 231, 7/66. – F. G. Brunner, Pathologie u. Therapie der Geschwülste in der antiken Medizin bei Celsus u. Galen = Zürcher medizingeschichtl. Abh. NS 118 (Zürich 1977). – H. Dönt, Die Terminologie von Geschwür, Geschwulst u. Anschwellung im Corpus Hippocraticum, Diss. Wien (1968). – K.-H. Leven (Hrsg.), Antike Medizin (2005). – G. Meyer, Art. gangraena: ThesLL 6, 2 (1925/34) 1691. – J. Preuss, Biblisch-talmudische Medizin³ (1923).

Peter Thrams / Alfred Breitenbach.

Kreis.

A. Allgemeines. K. u. Kugel (*Sphaira) dienten in der Antike als mehrdeutige Symbole, meist zur Darstellung des *Kosmos u. kosmischer Bewegungen, auch der Zeit, sowie als Muster ritueller Praktiken, durch die makrokosmische Gegebenheiten in den mikrokosmischen Raum übertragen wurden, wobei die Bedeutungszuschreibungen variierten. Als Symbol u. Ritual tritt der K. in wohl allen Früh- u. Hochkulturen auf, u. zwar in der runden Form von *Gräbern, Kultobjekten (wie *Altären), Ritualräumen, Privathäusern, öffentlichen Gebäuden u. Städten. Rituell wird er genutzt durch das Zeichnen eines K. auf dem Erdboden, auf *Amuletten oder anderen Gegenständen, sowie als Muster für aus unterschiedlichen Gründen veranstaltete Prozessionen um Altäre, Tempel, Räume u. Städte (Pax). Oft werden K.formen als Nachbildung der Sonnen- oder Mondscheibe verstanden; dementsprechend werden K.bewegungen häufig als Nachahmung der entsprechenden Bewegung von Himmelskörpern aufgefasst. Sowohl K.formen (zB. *Gürtel) als auch K.bewegungen wird oft ein religiöser Sinn zugeschrieben. Der sog. magische K. hat eine doppelte Funktion: Entweder wird in den K. gebannt, um die Umgebung zu schützen, oder aber der K. schützt die in ihm befindlichen Personen, vor allem den Magier; in beiden Fällen dauert der Schutz so lange an, bis derjenige, der den K. gezogen hat, die Linie wieder öffnet. – Zur Vorstellung vom K.lauf der Zeit u. Geschichte A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 743/5; A. Müller, Art. K.lauftheorien: HistWbPhilos 4 (1976) 1127/9; W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik² (1979) 217/39. Näheres zu philosophischen K.vorstellungen ebd. 165/217; zur Kritik des Aristoteles am K.denken ebd. 383/5 (zu Aristot. an. 1, 3, 406b/7b). – Die ältere

Forschung hat sich mit Vorliebe der vergeblichen Suche nach den Ursprüngen der rituellen Nutzung von K.formen u. -bewegungen hingegeben (zB. Allcroft; Seidenberg), wobei sie von der irrigen Annahme ausging, derartige Traditionen hätten einen einzigen gemeinsamen Ursprung, der den Schlüssel zu ihrem Verständnis bereithielte. Tatsächlich sind solche Ritualmuster jedoch mehrdeutig, so dass ihre Interpretation von einer Kontextanalyse ausgehen muss, die die aus der Antike stammenden Erklärungen mit Interpretationen verbindet, zu denen die moderne Forschung durch interkulturellen Vergleich gelangt (zur diesbezüglichen terminolog. Unterscheidung zwischen ,emischen' u. ,etischen' Erklärungen K. L. Pike, Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior² [The Hague 1967] 37).

B. Griechisch-römisch. I. Allgemeines. Verschiedene griech. Wurzeln drücken die Vorstellung der K.- oder Kugelförmigkeit aus, etwa γυρ-, θολ-, κιρκ-, κρικ-, κυκλ-, στρογγυλ- u. τροχ-. Das Wort γῦρος kann sich auf einen um *Bäume gezogenen Graben beziehen, in der LXX bezeichnet es aber auch den K. von *Himmel u. *Erde (Job 22, 14; Jes. 40, 22; s. u. Sp. 1065); θόλος meint eine Rotunde. Der gängigste Begriff für K., κύκλος, kann auch den Versammlungsort sowie per extensionem die dort Versammelten bezeichnen (Sophocl. Ai. 749), ebenso aber auch den K. des Himmels (Herodt. 1, 131). Die Wörter κίρκος u. κρίκος implizieren einen K. im Sinne von ,Ring' oder ,Reifen'. Das Adjektiv στρόγγυλος bedeutet ,rund, kugelförmig', τρόχος sowohl ,Rad' als auch ,Rennbahn'. Des weiteren bezieht sich ἄντυξ auf Kante oder Rand eines beliebigen runden Objektes, ὁρίζων kann einen trennenden u. ἶρις einen hellen farbigen K. bezeichnen. Bei ὤμιλλα handelte es sich um ein Spiel, bei dem Nüsse in einen K. geworfen wurden, was metaphorisch auf ,Festgesellschaft, K., Gruppe' ausgedehnt wurde. Der grundlegende griech. Begriff für Kugel oder Globus ist σφαῖρα; κύκλος bezeichnet diesen Sachverhalt nur in einer Nebenbedeutung. Einigen Verben wird περί vorangestellt, um Bedeutungsnuancen von ,einkreisen, umzirkeln, abgrenzen, umgeben' auszudrücken (zB. περιβάλλω, περιέχω, περιίστημι, περικυκλόω, περιτειχίζω, περιτίθημι, περιτρέχω). – Das primäre lat. Wort für ,K.' oder ,K.bahn' ist circus; der Diminutiv circulus bezieht sich auf einen kreisförmigen Gegenstand oder eine K.form. Im weiteren Sinn kann ,circus' auch die Zuschauer bei Spielen bezeichnen. Das Adverb bzw. die Präposition circum (,um ... herum') bestimmt als Präfix die Bedeutung einer großen Zahl von Verben, die verschiedene Formen der K.bewegung beschreiben. Zu den wichtigsten lat. Wurzeln, die die Vorstellung des K.förmigen oder einer Drehbewegung ausdrücken, zählen glob-, gyr- (aus dem Griech. entlehnt), orb-, rot- u. volu-. Die grundlegenden lat. Begriffe für ,Ball' u. ,Kugel' sind globus u. sphaera (ein weiteres griech. Lehnwort). Andere Lexeme, die die Vorstellung der K.form ausdrücken, sind ambitus (,K.bewegung, Revolution, K.bahn'), apsis (,von einem Planeten beschriebener Bogen') u. centrum (,Mittelpunkt eines K.').

II. Kosmologie u. Astrologie. a. Erde als Scheibe. Sowohl der K. (als Laufbahn der Himmelskörper) als auch die Kugel (die angenommene Gestalt von Erde, Planeten u. Sternen) wurden in der Antike oft als die vollkommenste geometrische Form angesehen (Cic. nat. deor. 2, 47 mit den Bemerkungen von A. S. Pease zSt.); daher avancierten sie zu Modellen für kosmologische Spekulationen (zum Konzept des ,Vollkommenen' in der Bildung H. Fuchs, Art. Enkyklios Paideia: o. Bd. 5, 365/98). Nach der vorherrschenden vorhellenist. Kosmologie besaß die Erde die Form einer kreisrunden Scheibe, die vom Okeanos umgeben war (Hesiod. [?] scut. 314f; Herodt. 4, 36; *Geographie; A. Lesky, Thalatta [Wien 1947] 58/87; F. Prontera, Art. Karte: o. Bd. 20, 189f. 194. 207 Abb. 6), der im Uhrzeigersinn in eine Richtung floss. Weiter entfernt strömte der Fluss Acheron in die Gegenrichtung; Tartaros, das Totenreich, dachte man sich unter der Erde (Plat. Phaedo 112e). Diese Kosmosvorstellung wird von konzentrischen K. bestimmt. Sokrates spricht Plat. Phileb. 62a von einem Menschen, der in Übereinstimmung mit der platonischen *Ideenlehre zwar Kenntnis hat vom göttl. K. u. von der göttl. Kugel (κύκλου μὲν καὶ σφαίρας), aber nichts über den menschlichen K. u. die menschliche Kugel weiß, auch nicht beim Bau eines runden Hauses. Hier bildet Platons Ideenlehre die Grundlage für die Unterscheidung mikrokosmischer Imitationen des makrokosmischen K. bzw. der makrokosmischen Kugel.

b. Geozentrisches Modell. Die geozentrische Kosmosvorstellung, die das Schichtenmodell ersetzte, fand in der hellenist. Welt weite Verbreitung. Nach dieser Konzeption nimmt die Erde den zentralen Platz im Kosmos ein; sie ist von sieben konzentrischen Planetensphären enormer Größe umgeben (hier werden die fünf bekannten Planeten um Sonne u. Mond ergänzt), über denen sich wiederum als achte Sphäre der Fixsternhimmel erhebt (M. P. Nilsson, Greek piety [New York 1969] 96/103). Dieses geozentrische System (verteidigt bei Ptol. Math. alm. 1, 1/8) wurde erstmals Anf. 5. Jh. vC. von Parmenides vertreten, der lehrte, eine kugelförmige Erde bilde den Mittelpunkt eines ebenso geformten Universums (vgl. Plat. Phaedo 108e). In der Zeit des Eudoxos (ca. 360 vC.) besagte die communis opinio, dass sich eine kugelförmige, unbewegliche Erde im Zentrum des Kosmos befinde; um sie herum rotiere die äußerste Sphäre der Fixsterne (zum sphärischen Kosmos Plat. Tim. 33b); die dazwischen liegenden Planetensphären würden sich in entgegengesetzter Richtung drehen (ebd. 36b/c). Dies war die Grundlage der aristotelischen Weltvorstellung, die die Antike hindurch bis ins MA vorherrschend blieb.

c. Tierkreis. Den Zodiakos, der vor dem 6. Jh. vC. von den Griechen aus Mesopotamien übernommen wurde, dachte man sich als K.bahn der Planeten, die sie bei ihrer Bewegung um die Erde beschreiben (H. Gundel / R. Böker, Art. Zodiakos: PW 10A [1972] 462/709; H. G. Gundel, Zodiakos. Tierkreisbilder im Altertum [1992]). Der Tier-K. (ζῳδιακὸς κύκλος: Diod. Sic. 2, 31, 4) ist in zwölf Abschnitte unterteilt, von denen jeder 30° des Raumes einnimmt; zwölf Zeichen von je 30° machen den vollen Tier-K. von 360° aus. Dem Augenschein nach bewegen sich die Planeten allmählich in west-östlicher Richtung von einem Tierkreiszeichen zum nächsten, d. h. vom ,Widder' zu den ,Fischen'. Die Sonne durchläuft bei ihrem scheinbaren jährlichen Umlauf um die Erde jeden Monat den Bereich eines *Tierkreisbildes. Astrologen nahmen an, jedes Zeichen besitze einen ihm eigentümlichen Einfluss, der nicht nur die Jahreszeit bestimme, sondern auch den Charakter der im jeweiligen Zeichen geborenen Menschen (*Horoskop). Jedem Tierkreiszeichen wurden überdies drei Astralgottheiten (Dekane) zugeordnet; jede der 36 Gottheiten dominierte also einen Abschnitt von 10° auf dem Tier-K. (Firm. Mat. math. 2, 4, 1/6; 4, 22, 2f; W. Gundel, Dekane u. Dekansternbilder[2] [1969]; *Astralreligion).

III. Der hl. Kreis. a. Griechisch. Der K. wurde weithin als sakrale Figur angesehen, die in der griech. u. röm. Kultur in unterschiedlichen Kontexten Verwendung fand. In der umfangreichen *Ekphrasis des Achilleusschildes (Il. 18, 483/698; *Imago clipeata) ist u. a. eine Stadt abgebildet, in der zwischen zwei Männern Streit ausgebrochen ist. Herolde halten die Menge von dem Bereich fern, wo Älteste auf polierten Steinen ,in einem hl. K.' (ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ: Il. 18, 504) sitzen. Ein Scholion erklärt dies mit dem Hinweis, die Gerichtshöfe seien heilig (θέμιδος γὰρ ἱερὰ τὰ δικαστήρια: H. Erbse, Scholia Graeca in Homeri Iliadem 4 [1975] 537). Die Vorstellung, der K. der Steinsitze sei heilig, beruhte auf der Annahme, Zeus habe den Vorsitz bei Gerichtsverhandlungen (Il. 9, 98f; *Gerichtsbarkeit). Eustathios führt die Erläuterungen des Scholions fort, indem er erklärt, heilig sei der K. der Agora wegen der Herrschaft des Gesetzes u. auf Grund lokalen Brauches (ἱερὸς δὲ κύκλος ὁ τῆς ἀγορᾶς διὰ τὴν ἐν αὐτῇ θέμιν καὶ δίκην, ὧν ἱερόν τι ὁ τοιοῦτος εἶναι κύκλος δηλοῖ: Eustath. in Il. 18, 504 [4, 236 Van der Valk]). Hier spiegelt sich eine Verbindung zwischen dem ἱερὸς κύκλος einerseits, der aus ,glatten Steinen' besteht, zuweilen mit einer hl. Feuerstelle oder Grube (βόθρος) im Zentrum, an der gesprochen u. debattiert wird, sowie der umliegenden Agora (ἀγορᾶς κύκλος: Eur. Orest. 919; vgl. Sophocl. Oed. Rex 161) andererseits, wo die Versammlung zusammenkommt. Wer innerhalb des ἱερὸς κύκλος sprach, hielt ein Szepter in der Hand u. genoss eine begrenzte Immunität (Il. 2, 279; Od. 2, 37f; *Immunitas).

b. Etruskisch u. römisch. Verschiedene Legenden von der Gründung Roms sind überliefert (Dion. Hal. ant. 1, 72/4). Plutarch (vit. Rom. 11, 1/3; vgl. Ovid. fast. 4, 807/36) berichtet, wie Romulus einen kreisförmigen Graben (βόθρος κυκλοτερής) um das spätere Comitium anlegen ließ, einen ursprünglich rechteckigen Platz, an dem die Volksversammlung der comitia curiata zusammenkam, der bis zum 3. Jh. vC. zu einem runden Amphitheater geworden war. Jeder Teilnehmer legte Erstlingsfrüchte u. etwas Erde aus seiner Heimat in diesen Graben, der in

bewusster Anlehnung an kosmischen Symbolismus mundus genannt wurde: ‚Man bezeichnet diesen Graben, wie auch den Himmel, mit dem Wort mundus' (Plut. vit. Rom. 11, 2). Um dieses Zentrum herum wurde die Stadt in einem K. (κύκλος) angelegt, der das Pomerium anzeigte. Die Standorte der Tore wurden ungepflügt gelassen, damit die Stadtmauer geheiligt (ἱερός) würde, denn die Stadt wurde als Wohnstatt von Göttern u. Menschen angesehen. – D. Baudy, Römische Umgangsriten. Eine ethologische Unters. der Funktion von Wiederholung für religiöses Verhalten = RGVV 43 (1998) 104/9. 251f.

c. ‚Tag v. Eleusis'. Eine in der Antike weit verbreitete Erzählung berichtet, wie der röm. Legat C. Popilius Laenas dem Seleukidenkönig Antiochos IV Epiphanes im Juli 168 vC. ein Ultimatum stellte (Polyb. 29, 27, 1/10; Liv. 45, 12, 3/8; Diod. Sic. 31, 2; Plut. reg. et imp. apophth. 3, 202F; Appian. Syr. 66; Plin. n. h. 34, 11 [verstümmelt]). Nachdem Antiochos im Kampf gegen Ptolemaios VI Philometor in Ägypten eingefallen war u. auf Alexandria zumarschierte, trat ihm vor der Hauptstadt bei Eleusis Popilius entgegen. Dieser hatte als Leiter einer röm. Gesandtschaft den Auftrag, die seleukidische Invasion zum Stehen zu bringen. Der Legat übergab dem König ein Exemplar des Senatus consultum, in dem sein Rückzug aus Ägypten u. Zypern gefordert wurde. Als er es gelesen hatte, erklärte der König, er wolle seine Berater konsultieren, aber Popilius zog im Sand um den Herrscher einen K., wozu er ein κλῆμα benutzte, nach der Erklärung des Polybios einen aus einer Weinrebe gefertigten Stab, wahrscheinlich ähnlich einer vitis, dem Kommandostab der Zenturionen, der in diesem Fall vermutlich seinen Status als Legat anzeigte. Der röm. Gesandte erklärte, dass Antiochos vor Verlassen des K. das röm. Ultimatum annehmen oder ablehnen müsse. Eingeschüchtert akzeptierte es der König, womit er den sechsten Syr. Krieg beendete. Nach einem Vergleich mit Anekdoten in Marco Polos Tagebuch schloss A. Cameron, dass sich in dieser Schilderung eine alte magische Praxis spiegele, mit der normalerweise säumige Schuldner unter Druck gesetzt wurden, damit sie ihren Pflichten gegenüber den Gläubigern nachkämen (Two parallels: ClassRev 42 [1928] 127). Polo berichtet von einem ausländischen Kaufmann in Südwestindien, der mit Hilfe dieses Rituals einen lokalen Machthaber zur Zahlung zwang. Bei einem Vergleich der beiden Berichte mit den Praktiken Ḥonis des K.zeichners (s. u. Sp. 1066) fallen zwei verwandte Merkmale auf: 1) das Zeichnen eines K. auf dem Boden gilt als gewagte u. überraschende Handlung, u. 2) die durch den K. markierte *Grenze wird zur Durchsetzung eines Ultimatums benutzt.

IV. Rundaltäre u. Rundtempel. In einer kurzen Erörterung von Rundtempeln (aedes rotundae) konzentriert sich Vitruv weitgehend auf architektonische Aspekte (4, 8). Nach Serv. Verg. Aen. 9, 406 waren solche Tempel in der Regel *Vesta, *Diana, Hercules (*Herakles) oder Merkur (*Hermes) geweiht. Obwohl es eine enge Verbindung zwischen kreisförmigen Raumordnungen oder Architekturformen u. *Heroen-Kulten zu geben scheint, existierten keine gesicherten u. festen Regeln. In der klass. Zeit Griechenlands finden sich Rundtempel im allgemeinen in Verbindung mit der Verehrung der Hestia, an deren Kultstätte der Herd der Polis lokalisiert war (Stengel, Kult.[3] 22). Der Begriff θόλος bezeichnete während der archaischen u. klass. Zeit im allgemeinen einen Rundbau mit konischem *Dach, aber in hellenistischer Zeit umfasste er in weiterem Sinn eine Vielzahl komplexer architektonischer Rundformen (Seiler). In Athen bezog man das Wort auf die Rotunde bzw. das in Inschriften σκιάς genannte Prytaneion, in dem die Magistrate speisten (Plat. apol. 32c; Andoc. 1, 45; Demosth. or. 19, 249; Aristot. resp. Ath. 43, 3; Paus. 1, 5, 1). Das in den J. nach 380 vC. errichtete Prytaneion von *Epidauros wird in Inschriften (IG 4, 1^2, 103, 125. 162) auch θυμέλα u. bei Paus. 2, 27, 2/5 θόλος genannt (Robert). Wichtige θόλοι der hellenist. Zeit sind die Rotunde der Arsinoe im Heiligtum der Großen Götter von Samothrake, die nach 280 vC. errichtet wurde (Seiler 107/15), des weiteren der θόλος bei Kepoi am Schwarzen Meer (ebd. 115/29) sowie der runde Hof mit drei anschließenden θόλοι in Pella (ebd. 129/35). – Der röm. Vestatempel (aedes Vestae) war eine Rotunde, in der sich der Herd der Stadt befand (Richardson 412f). Er enthielt kein *Bild der Göttin u. war Teil des Baukomplexes des Atrium Vestae (ebd. 42/4). Man nahm an, dass der Rundbau auf die Tradition italischer Rundhütten zurückging (Ovid. fast. 6, 261/6), die aus strohgedecktem Flechtwerk bestan-

den. Der bekannteste Rundtempel Roms ist das Pantheon; der letzte von drei an gleicher Stelle errichteten Bauten wurde nach 118 nC. von **Hadrian erbaut (M. W. Jones, Principles of Roman architecture [New Haven 2000] 177/212; M. Wallraff, Pantheon u. Allerheiligen: JbAC 47 [2004] 128/43). In diesem Fall handelt es sich nicht im eigentlichen Sinn um einen Tempel, denn die drei aufeinander folgenden Pantheonbauten waren ein dynastisches Monument, ein templum mundi, das Rom u. seinen Kaiser im Zentrum der röm. Welt symbolisierte. Angeblich hielt Hadrian in diesem Gebäude auch Hof. Cassius Dio (59, 27, 2/4) war beeindruckt von der kosmischen Symbolik der ungeheuren *Kuppel, die die himmlische Heimstatt der Götter darstellte. Die Öffnung in ihrem Zentrum reichte zur Beleuchtung des Inneren mit Tageslicht aus. – In republikanischer Zeit wurden Hercules in Rom zwei Tempel errichtet, einer dem Hercules Victor auf dem Forum bovarium (Liv. 10, 23, 3; L. Haselberger, Mapping Augustan Rome [Portsmouth 2002] 216f s. v. Round Temple: Forum bovarium) u. ein weiterer, ebenfalls dem Hercules Victor, an der Porta Trigemina (Macrob. Sat. 3, 6, 10; vgl. Rakob / Heilmeyer; Haselberger aO. s. v. Round Temple: Tiberis). Obwohl Augustus in Rom keine bedeutenden kultischen Rundbauten errichten ließ, entstanden während seiner Herrschaft zahlreiche Gebäude, die Bögen u. *Exedra-Formen aufweisen. In augusteischen Tempeln wird das Kultbild (*Götterbild) von einer *Apsis umrahmt, die den göttlichen Bereich abgrenzt. Auf dem Forum Augustum waren die Statuen der summi viri von riesigen Exedren umgeben, die die Skulpturen in ein augusteisches Universum versetzten (D. Favro, The urban image of Augustan Rome [Cambridge 1996] 161).

V. Gräberkreise u. Rundgräber. Rundformen finden sich zwar häufig bei Gräbern, Heiligtümern u. Tempeln von *Heroen, aber es gibt kaum Belege für eine durchgängige Assoziation solcher Formen mit Heroen oder mit kosmischer Symbolik, die sich architektonisch in der Verwendung von K., Apsiden u. Kuppeln ausgedrückt hätte. Das Grab des Aipytos bestand angeblich aus einem Hügel, der am Rand von im K. angeordneten Steinen umgeben war (Paus. 8, 16, 3; vgl. Il. 2, 592. 604). Das Orakel des Trophonios war von einer kreisförmigen Umfriedung aus weißem Marmor umschlossen (Paus. 9, 39, 9); beim Grab des Osiris in Sais befand sich ein runder See, dessen Ufer in Stein gefasst war; Herodot vergleicht ihn mit dem ‚runden See' aus Delos (Herodt. 2, 170). Das Μαυσωλεῖον, die monumentale Grabanlage des Mausolos v. *Karien (gest. 353 vC.) u. seiner Frau Artemisia, wurde in der Nähe von Halikarnassos errichtet (Strab. 14, 2, 16; Diod. Sic. 16, 45; Plin. n. h. 36, 30f) u. galt als eines der sieben Weltwunder. Das Mausoleum Augusti, das erste augusteische Gebäude auf dem Marsfeld, wurde 28 vC. begonnen, aber erst mehrere Jahre später fertiggestellt. Ein rundes Marmorpostament umgab einen Hügel (Suet. vit. Aug. 100, 4; Strab. 5, 3, 8), der von einer Bronzestatue des Augustus bekrönt wurde (Richardson 247/9; H. v. Hesberg / S. Panciera, Das Mausoleum des Augustus. Der Bau u. seine Inschriften [1994]). Auch *Alexander d. Gr. ruhte in einem Rundgrab (D. Kienast, Augustus u. Alexander: Gymn 76 [1969] 430/56). Das Hadriansmausoleum in Rom wurde auf einem quadratischen Fundament errichtet, über dem sich ein Zylinder erhob; nur die runde Form hatte es mit dem Grabmal des Augustus gemeinsam (Richardson 249/51; Ch. Höcker, Art. Mausoleum Hadriani: NPauly 7 [1999] 1060/2).

VI. Religion u. Magie. a. Circumambulatio. Das rituelle Umschreiten eines sakralen Raums, oft unter Mitführung ritueller Objekte wie Altar oder Schrein, war in der Antike weit verbreitet, um einen hl. Ort vorläufig zu kultischen Zwecken zu markieren u. abzugrenzen (Pax). Bestandteil des klass. griech. Opferrituals vor der Tötung des Opfertiers war das rituelle Umkreisen des hl. Bereichs, innerhalb dessen sich Altar, *Kultgemeinde u. Opfertier befanden (S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer [Kristiania 1915] 7/29; F. T. van Straten, Hierà Kalá. Images of animal sacrifice in archaic and classical Greece [Leiden 1995] 32/40). Zwei häufig erwähnte Gegenstände, die um den Altar herumgetragen wurden, sind die χέρνιψ, ein Becken mit geweihtem Wasser, sowie der κανοῦν, ein Korb mit Gerstenkörnern, einem *Kranz (στέμμα) u. einem Messer (Aristoph. pax 948/62. 971; av. 850. 958; Lys. 1129/31; Eur. Herc. 926/9; Iph. Aul. 1568f; Athen. dipnos. 9, 409A/C; **Cista mystica). Bei einem Fest zu Ehren der Artemis, den Laphria, wurden Scheite grünen *Holzes im K. um den Altar angeordnet

(Paus. 7, 18, 11). Die Lustration eines neugeborenen Kindes erfolgte in Athen durch Umschreiten des Herdes (P. Stengel, Art. Amphidromia: PW 1, 2 [1894] 1901f). Zur magischen circumambulatio R. Mehrlein, Art. Drei: o. Bd. 4, 290f.

b. Uroborosschlange. Wenn der rituelle K. von Einzelpersonen zu privaten u. gesellschaftsfeindlichen Zwecken benutzt wird, handelt es sich um einen magischen K. Der οὐροβόρος, die Figur einer Schlange, die sich selbst in den Schwanz (οὐρά) beißt (βορά: Nahrung fleischfressender Tiere) u. so einen K. bildet, ist ein vieldeutiges ägypt. Symbol, das Sonne, Mond, eine die Erde umgebende Grenze, Verjüngung u. Wiedergeburt, die Ewigkeit oder auch eine Kartusche darstellen kann, die Namen von Königen enthält, die Anspruch auf Weltherrschaft erheben (L. Kákosy, Art. Uroboros: LexAgypt 6 [1986] 886/93). Zwei Uroboroi wurden in die Wände des Grabmals Tutanchamuns (1357/1349 vC.) eingeritzt, von denen einer die Füße u. der andere den Kopf des Pharaos umschlingt (A. Piankoff, The shrines of Tut-Ankh-Amon [New York 1955] 120 mit Taf. 48; Kákosy aO. 887). Die Schlange über dem Kopf des Königs heißt ‚Mehen der Umhüller' (W. Helck, Art. Mehen: LexÄgypt 4 [1982] 3). In einem Papyrus der 21. Dynastie verehrt eine verstorbene Frau namens Her-Uben die Sonnenscheibe, die von einem Uroboros umgeben ist, der die Ewigkeit darstellt (Papyrus der Her-Uben A: A. Piankoff, Mythological papyri 1 [New York 1957] 22f mit Abb. 3. 71/4; Kákosy aO. 887). Im Apophisbuch aus der Ptolemäerzeit (J.-C. Goyon, Art. Apophisbuch: LexÄgypt 1 [1975] 354f) wird eine magische Anwendung des Uroboros beschrieben, der mit einem Dolch durchbohrt u. auf den Boden geworfen wird, um so die mit Apophis assoziierten Übel zu beseitigen (Budge 79. 83; leicht abweichend Roeder, Urk. 114). Während der Uroboros in klassischen u. hellenistischen griech. Texten kaum erwähnt wird, beschreibt Platon ein kosmisches System, in dem Flüsse die Erde einmal oder mehrfach wie Schlangen in einem K. (κύκλῳ) umspülen (περιελιχθέντα: Plat. Phaedo 112d 7; vgl. 1 Clem. 33, 3: circumtenente illam [scil. terram] aqua); hier scheint sich die Uroboros-Mythologie widerzuspiegeln (vgl. Macr. Sat. 1, 9, 11f, der Phönizier statt der Ägypter nennt). – Häufig findet sich der Uroboros auf magischen Amuletten, wobei er zumeist die Grenze markiert, innerhalb derer sich der geschützte Raum befindet (Goodenough, Symb. 2, 268); zuweilen symbolisiert er auch das Universum, die Ewigkeit oder das *Jahr (C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 250 mit nr. 129/31. 284; Goodenough, Symb. 3 mit nr. 1028. 1174). Ein solches Amulett wird PGM[2] I 144/6 beschrieben: ‚Der in den Stein geschnittene Sonnenhoros ist eine Figur mit Löwenkopf, in der linken Hand Weltkugel u. Geißel haltend, rings um ihn (κύκλῳ) eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt (οὐροβόρον; vgl. ebd. XII 201/5. 274f; XIII 52. 422; XXXVI 184; PBerol. 21165: Brashear 28). Anweisungen zur Herstellung eines Amuletts auf einem dünnen Blatt oder Papyrus finden sich PGM[2] VII 580/90; sie umfassen eine Folge magischer Wörter, magische Zeichen sowie die Inschrift ‚Bewahre meinen, des NN, Körper u. Seele unversehrt', alles innerhalb einer Uroborosschlange. Dieser Talisman versetzte seinen Träger in den schützenden kosmischen K., der vom abwehrende Umschließung symbolisierenden Uroboros umschrieben wird. Der Uroboros wahrte seine Beliebtheit bis ins MA; so stellt eine venezianische alchemistische Hs. aus dem 14. Jh. den Uroboros dar, der die Inschrift ἓν τὸ πᾶν (‚Eins ist das All'; *Hen) umschließt (K. Rudolph, Die Gnosis[2] [1980] 80).

c. Weitere Amulette u. magische Praktiken. Runde Formen, der Uroboros u. magische Ringe standen oft in engem Zusammenhang. PGM[2] V 304/69 gibt Anweisungen zur Anfertigung einer Defixion (*Fluchtafel): Der Abdruck eines eisernen Ringes (κρίκος) wird auf Papyrus (hieratischem Papier) nachgezeichnet; in das Innere des Abdrucks soll man zunächst den Namen des Adressaten schreiben, sodann außerhalb die Zauberzeichen, dann wieder im Inneren das, was nach dem Wunsch des Beschwörers mit seinem Gegner geschehen soll. Ebd. XII 270/350 finden sich Instruktionen zur Herstellung eines Ringes (δακτυλίδιον), der auch κύκλος genannt wird, bei dem eine Uroborosschlange auf einem Heliotrop eingraviert ist. Der Ring soll Türen öffnen, Ketten brechen u. *Exorzismen bewirken. In einigen Fällen sind magische Texte, wie die Schrift auf magischen Schüsseln (s. u. Sp. 1066f), in einer von innen nach außen verlaufenden engen Spirale geschrieben, in deren Mitte sich

ein Bild befindet (PGM² VII 3000; Bonner aO. nr. 156). In K.form geschriebene magische Formeln finden sich auf einer Reihe von Materialien, auch auf einem Tisch aus Olivenholz (PGM² III 292), dem Fell eines *Esels (ebd. IV 2016), einem Papyrusblatt (IV 2070) u. einer Muschel (VII 468/70). Die Person, die eine magische Beschwörung vornimmt, kann auch im Zentrum eines schützenden K. stehen, der mit Kreide auf den Erdboden gezeichnet wurde (VII 858). – Nach der Legende soll Alexander d. Gr. die Gebeine des *Jeremia an verschiedenen Stellen im K. um die Stadt Alexandria herum haben beisetzen lassen, um so durch Magie Schlangen abzuwehren (F. Pfister, Kl. Schriften zum Alexanderroman [1976] 93f); E. Dassmann: o. Bd. 17, 548 [Lit.]).

C. Jüdisch. I. Altes Testament. Die Wurzel ḥug gehört zum semantischen Feld ‚K., K.bewegung'; sie unterscheidet sich von anderen Lexemen dieses Bereichs durch ihre geometrische Bedeutung ‚einen K. ziehen, (mit dem Zirkel) eine K.linie einritzen'. Diese technische Bedeutung hat sich vermutlich erst spät unter dem Einfluss babylonischer Technologie u. Kosmologie herausgebildet (K. Seybold, Art. ḥug: ThWbAT 2 [1977] 781f). Die Wurzel ḥug wird im kosmologischen Kontext benutzt, um zwei konzentrisch angeordnete kreisförmige Begrenzungen zu bezeichnen, die Erdscheibe u. die Himmelsberginseln, was der babyl. Kosmologie entspricht (ebd. 783). Die LXX gibt ḥug durch γῦρος wieder. – Der kreisförmige Horizont wird Prov. 8, 27 beschrieben: ‚Als er den Himmel baute, war ich dabei, als er den Erd-K. abmaß über den Wassern'. Jes. 40, 22 erscheint Gott als derjenige, ‚der über dem Erdenrund thront', während Job 26, 10 ausführt: ‚Eine Grenze zieht er rund um die Wasser'. Als K. wird der Himmel auch ebd. 22, 14 beschrieben, wo es heißt, Gott wandle auf dem Himmels-K. Diese Texte bezeugen die israelit. Wahrnehmung des K. als einer kosmologischen Form, die als Muster für rituelle Nachahmung dienen konnte. – Es gibt nur wenige Hinweise für die atl. Praxis rituellen Umschreitens des Altars vor dem Opfer. Ps. 26, 6 (‚ich wasche meine Hände in Unschuld; ich umschreite, Herr, deinen Altar') geht es um die Abschließung des hl. Bereichs, damit das Böse ferngehalten wird (Gaster 746f). Bei Jos. 6, 3f handelt es sich um das Frg. eines liturgischen oder zeremoniellen Textes (J. A. Soggin, Le livre de Josué [Neuchâtel 1970] 66/71), der den Befehl Gottes enthält, sechs Tage hindurch jeweils einmal täglich Jericho zu umschreiten; als Höhepunkt soll das Umkreisen am siebten Tag siebenmal erfolgen (P. Saintyves, Le tour de la ville et la chute de Jéricho: ders., Essais de folklore biblique [Paris 1922] 177/204). Die LXX-Version ist hier wesentlich kürzer als der masoretische Text: ‚Und du sollst die Kämpfer in einem K. (κύκλῳ) um sie (scil. die Stadt) versammeln'. Diese *Circumambulatio, bei der die Zahl Sieben eine wichtige Rolle spielt, kann entweder als ritueller Ausdruck eines territorialen Besitzanspruchs (Gaster 411f) oder als Zeremonie ritueller Verfluchung gedeutet werden. – Die Wurzel ʿgl (‚rund sein, einen K. ziehen') ist im AT nur in nominalen Derivaten zur Bezeichnung eines runden Schmuckstücks, einer Wagenburg, eines Rundschildes oder eines (Last-) Wagens belegt (D. Kellermann, Art. ʿagalah: ThWbAT 5 [1986] 1062/6).

II. Frühjudentum. a. Rabbinische Literatur. Die Überlieferung von Ḥoni ha-Meʿaggel (dem ‚K.zeichner') handelt von einem hl. Mann des 1. Jh. vC., der um Regen betet (Taʿanit 3, 8; ausgeschmückt bTaʿanit 23a; hierzu A. Büchler, Types of Jewish-Palestinian piety from 70 B. C. E. to 70 C. E. [London 1922] 196/216; G. Vermes, Jesus the Jew [ebd. 1973] 69/72; A. Strobel, Art. Habakuk: o. Bd. 13, 216). Als sein Gebet nicht erhört wird, zieht er einen K. (hebr.: meʿaggel) um sich u. schwört einen Eid bei Gottes großem Namen, dass er den K. nicht verlassen wird, bis Gott Regen schickt. Als einige wenige Tropfen fallen, beschwert er sich, dass dies nicht ausreiche. Strömender Regen veranlasst ihn anschließend, über die zu große Regenmenge zu klagen. Daraufhin beginnt es, in Maßen zu regnen. Josephus fasst die Geschichte ant. Iud. 14, 22 zusammen; bei ihm heißt der hl. Mann Onias; außerdem unterdrückt er die magischen Aspekte. Die Tatsache, dass Ḥoni in rabbin. Quellen mit dem Beinamen ‚der K.zeichner' erscheint, ist ein Indiz dafür, dass die Überlieferung einen festen Bestandteil seines Gebetsrituals beschreibt.

b. Magie. K.- u. Kugelformen verbanden sich in magischen Schüsseln, die von Juden, Mandäern, Christen u. Manichäern vom 5. bis 7. Jh. nC. in Mesopotamien zu apotropäischen u. exorzistischen Zwecken angefertigt wurden (Montgomery). Gelegentlich findet

sich der Uroboros in der Mitte aramäischer Zauberschalen (ebd. 54. 186; Naveh / Shaked 204 Taf. 30f). In diesen Fällen umschreibt der K. jedoch keinen geschützten Bereich, denn es handelt sich eher um einen Ort, an dem der Dämon in die Falle gelockt werden kann, der besonders innerhalb der Uroborosschlange in der Mitte am Boden der Schale dargestellt wird. Die Beschwörungsformeln werden in einer langen, engen Spirale geschrieben, die am Boden beginnt u. in der Nähe des Randes endet (s. o. Sp. 1064f). Häufig sind diese Inschriften von zwei K. eingerahmt; einer befindet sich am Boden (manchmal durch den Uroboros ersetzt) u. der andere nahe beim Rand.

c. Kunst. In antiken Synagogen Palästinas wurden Fußbodenmosaiken mit kreisförmigen Zodiakosdarstellungen entdeckt, deren besterhaltene zeitlich von Hammath-Tiberias im 4. Jh. nC. über Sepphoris im 5. bis Beth Alpha im 6. Jh. reichen (Z. Weiss / E. Netzer, Promise and redemption. A synagogue mosaic from Sepphoris, Ausst.-Kat. Jerusalem [1996]; L. I. Levine / Z. Weiss [Hrsg.], From Dura to Sepphoris. Studies in Jewish art and society in late antiquity [Portsmouth 2000]).

D. Christlich. I. Neues Testament. Hier gibt es keine Hinweise auf den rituellen oder magischen Gebrauch von K., doch erscheint der K. als kosmologisches Symbol. Apc. 4, 3f (hier das Adverb κυκλόθεν) u. 4, 6; 5, 11; 7, 11 (κύκλῳ adverbial gebraucht) wird Gott beschrieben, wie er inmitten konzentrischer K. thront, die aus einem smaragdgleichen Regenbogen, den vier lebenden Wesen, den 24 Ältesten u. einem unermesslichen Heer von Engeln bestehen. Die kosmische Bedeutung der konzentrischen K. ist unmissverständlich: Der himmlische Thron bezeichnet das Zentrum der Wirklichkeit.

II. Alte Kirche. a. Literatur. Die symbolische Deutung von K. u. Kugel übernahmen die frühen Christen sowohl aus dem Judentum, über das sich Bezüge zum Alten Orient herstellen lassen, als auch aus der griech.-röm. Welt. Zirkulare Symbolik nimmt in einigen frühchristl. Schriften einen prominenten Platz ein. Bei der Schilderung des Martyriums des Polykarp heißt es, das Feuer des Scheiterhaufens habe den Heiligen wie ein Bogen umhüllt u. ihn eingekreist (κύκλῳ περιετείχισεν), so dass es ihm auf paradoxe Weise sogar Schutz bot (Mart. Polyc. 15, 2 [14 Mus.]). Die *Johannes-Akten enthalten eine Offenbarungsrede des Johannes (Act. Joh. 88/102 [AAA 2, 1, 194/202]), in der von einem Lied u. einem K.tanz berichtet wird, den Jesus mit seinen Jüngern in der Nacht vor seinem Tod veranstaltet haben soll (ebd. 94/6 [197/9]). Jesus weist die Jünger an, einen K. (γῦρος) zu formen, indem sie einander bei den Händen fassen. Er selbst steht in der Mitte u. singt ein Lied; die Jünger sollen mit ‚Amen‘ antworten, während sie sich im K. um ihn herum bewegen (κυκλεύοντες; A. Stuiber, Art. Amen: RAC Suppl. 1, 322). Zweck dieses K.tanzes u. des Wechselgesangs scheint die rituelle Vereinigung des Chores der Tänzer mit Jesus u. durch ihn mit dem Vater zu sein; allerdings ist unklar, ob sich hier ein tatsächlich praktiziertes Ritual spiegelt (Bowe). – Eine Uroborosschlange erscheint Act. Thom. 32 (AAA 2, 2, 148f); gegenüber Thomas behauptet sie, verwandt zu sein mit ‚demjenigen außerhalb des Okeanos, dessen Schwanz im eigenen Maul steckt‘. Ein ähnliches Bild des Uroboros findet sich in der gnost. Schrift Pistis Sophia (126 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1^3, 207]): ‚Die äußere Finsternis ist ein großer Drache (δράκων), dessen Schwanz in seinem Munde steckt, indem sie (scil. die Finsternis) außerhalb der ganzen Welt (κόσμος) die ganze Welt umgibt‘. In der Vita des Theodor v. Sykeon wird beschrieben, wie der Heilige einen besessenen Sklaven heilt, indem er den Dämon in einen K. bannt (περιώρισεν αὐτὸ τῇ περιγραφῇ: Georg. Syc. vit. Theod. Syc. 92 [SubsHag 48, 75 Festugière]).

b. Magie. Gelegentlich erscheint K.symbolik in frühchristlicher Magie. Ein magisches Bronzemedaillon stellt den in einer Mandorla thronenden Christus dar (*Christusbild); jede Seite der Medaille wird von zwei konzentrischen K. gerahmt, zwischen denen sich die Inschrift befindet (Bonner aO. [o. Sp. 1064] nr. 324). In koptisch-magischen Texten wird beschrieben, wie um eine Person ein K. gezogen wird, um Dämonen am Betreten des abgegrenzten Bereichs zu hindern (Kropp, Zaubert. 3, 100. 152; s. o. Sp. 1065). Zur christl. Auseinandersetzung mit dem Tierkreis (s. o. Sp. 1057f) W. Hübner, Zodiacus christianus. Jüdisch-christl. Adaptationen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart (1983).

c. Architektur. In der Kirchenarchitektur werden K.- u. Kugelformen vom 5. Jh. an kunstvoll verwendet; sie symbolisieren die

Gegenwart des Himmels auf Erden, besonders in der christl. *Basilika, die üblicherweise eine runde Ost-*Apsis besitzt. Drei der frühesten von Justinian in Kpel errichteten *Kuppel-Kirchen sind erhalten: die Kirche der hll. Sergios u. Bakchos mit einer muschelförmigen Kuppel (vollendet 536) sowie die nahe beieinander gelegenen u. auch im gleichen Jahr geweihten Kirchen Hagia Sophia u. Hagia Eirene. Die von Justinian neu errichtete u. am 24. XII. 537 geweihte Hagia Sophia war die größte aller Kuppelbasiliken. Bei der riesigen ‚kugelförmigen Kuppel' (σφαιροειδὴς θόλος: Procop. aed. 1, 1, 45) handelte es sich um die größte Pendentifkuppel der Antike (K. J. Conant, The first dome of St. Sophia and its rebuilding: AmJournArch 43 [1940] 589/91; J. Freely / A. S. Çakmak, Byz. monuments of Istanbul [Cambridge 2004] 126f). Die Ostapsis konstruierten die Architekten als riesige Halbkuppel mit drei kleineren Halbkuppeln in den Wänden (vgl. Procop. aed. 1, 1, 31/3). Neben der Nordwestecke der Hagia Sophia steht mit dem Skeuophylakion (Schatzhaus) ein weiterer überkuppelter Rundbau.

A. H. Allcroft, The circle and the cross 1 (London 1927). – W. Altmann, Die italischen Rundbauten (1906). – B. E. Bowe, Dancing into the divine. The hymn of the dance in the Acts of John: JournEarlChrStud 7 (1999) 83/104. – W. Brashear, Vier Berliner Zaubertexte: ZsPapEpigr 17 (1975) 25/33. – E. A. W. Budge, Egyptian magic = Books on Egypt and Chaldaea 2 (London 1899). – F. Coarelli, Il Foro Boario[2] (Roma 1992). – Th. H. Gaster, Myth, legend, and custom in the OT (New York 1969). – L. Hautecœur, Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole (Paris 1954). – F. Krafft, Art. K., Kugel: HistWbPhilos 4 (1976) 1211/26. – M. Lurker, K., Quadrat u. Vierzahl im Weltbild früher Kulturen: Mannus 44, 3 (1978) 121/32. – E. S. McCartney, Magical circles as barriers to snakes: ClassWeekl 22 (1929) 175f. – J. A. Montgomery, Aramaic incantation texts from Nippur = Univ. of Pennsylv. Babyl. sect. 3 (Philadelphia 1913). – J. Naveh / S. Shaked, Amulets and magic bowls (Jerus. 1985). – R. E. A. Palmer, Cults of Hercules, Apollo Caelispex and Fortuna in and around the Roman cattle market: JournRomArch 3 (1990) 234/44. – W. Pax, Art. Circumambulatio: o. Bd. 3, 143/52. – F. Rakob / W.-D. Heilmeyer, Der Rundtempel am Tiber in Rom = Dt. Archäol. Inst. Rom. Sonderschr. 2 (1973). – L. Richardson, A new topographical dict. of ancient Rome (Baltimore 1992). – F. Robert, Thymélè. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture religieuse de la Grèce = BiblÉcFranç 147 (Paris 1939). – A. Seidenberg, The ritual origin of the circle and square: Archive for Hist. of Exact Sciences 25, 4 (1981) 269/327. – F. Seiler, Die griech. Tholos (1986). – E. M. Steinby (Hrsg.), Lexicon topographicum urbis Romae 1/6 (Romae 1993/2000). – M. R. Wright, Cosmology in antiquity (London 1995).

David E. Aune (Übers. Wolfram Drews).

Kreislauf s. Geschichtsphilosophie: o. Bd. 10, 703/79; Kreis: o. Sp. 1054f.

Kreta.

A. Allgemeines. I. Geographie. K. ist die fünftgrößte Insel im Mittelmeer u. liegt zwischen 23° 30′ u. 26° 20′ östl. Länge u. 34° u. 36° nördl. Breite. Bei einer Fläche von 8259 km^2 ist K. 245 km lang u. zwischen 16 u. 57 km breit. K. befindet sich im hellenischen tektonischen Bogen u. entstand durch Erschütterungen der Erdkruste u. darauf folgende Gebirgsbildungen seit dem Tertiär (L. Hempel, Forsch. zur physischen Geographie der Insel K. im Quartär = AbhGöttingen math.-phys. Kl. 3, 42 [1991]). Im Lauf der Formationszeit änderten sich Fläche u. Umriss mehrmals. Das Meer steigt heute ca. 1 mm im Jahr (Sanders, Crete App. III); K. dreht sich um die Ost-West Achse u. sinkt

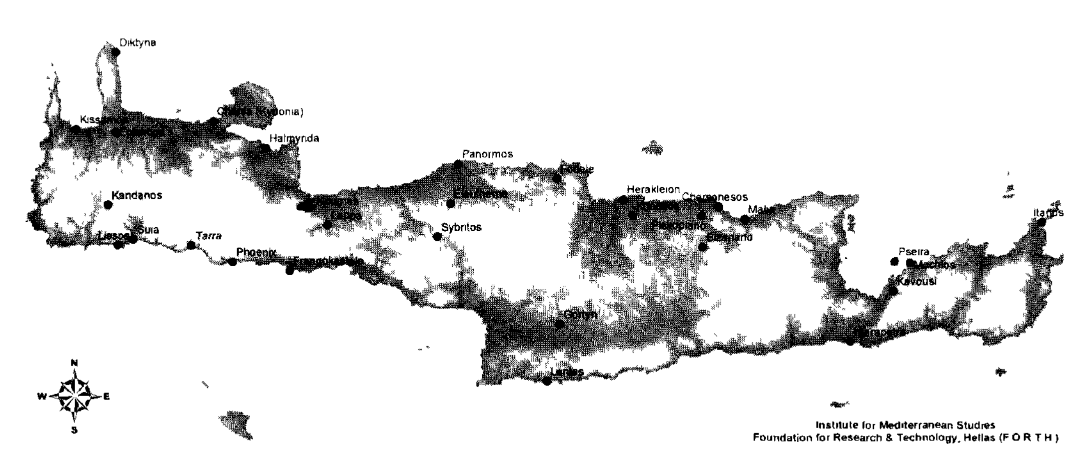


Abb. 1: Karte von K. mit den wichtigsten im Text genannten Orten.

nach Südosten ab (Pendlebury 3; J. Thommeret u. a., Late holocene shoreline changes and seismo-tectonic displacements in western Crete: Zs. für Geomorphologie NF Suppl. 40 [1981] 127/49; P. A. Pirazzoli, The early Byz. tectonic paroxysm: ebd. 62 [1986] 31/49; O. Rackham / J. Moody, The making of the Cretan landscape [Manchester 1996] 15. 195). Im Westen befinden sich die Weißen Berge (ant. Berekynthos; Höhe 2452 m); Ida oder Psilorites (2456 m) liegt im Zentrum u. Dikte (2148 m) im Osten. – Die Böden bestehen aus Kalkstein unterschiedlicher Härte, Basaltkonglomerat, Mergel, Sandstein, Tuff u. Ton. Die Erosion durch Wasser war stark u. hat auf den Bergen viele Grotten u. Felshöhlen geformt (J. A. Gifford, The geomorphology of Crete: J. W. u. E. E. Myers / G. Cadogan [Hrsg.], The aerial atlas of ancient Crete [London 1992] 16/25). Schluchten durchqueren die gebirgige Landschaft u. verbinden Nord- u. Südküste miteinander. Messara ist mit 140 km^2 die größte Ebene. – Heute hat K., wohl im Gegensatz zur Antike, kaum große Flüsse, sondern nur Wasserläufe, die im Sommer austrocknen, sowie den kleinen See Kournas im Westen. Das Klima ist mild, besonders an der Küste, wo es im Sommer ca. sechs Monate lang durchschnittlich 20°C warm ist; in den Ebenen sinkt die Temperatur selten unter 10°C. Die Regenperiode dauert von November bis April. Im Winter sind die hohen Gebirge mit Schnee bedeckt, aber Frost ist selten. – Häufig sind schwere *Erdbeben. Die Erschütterung, die ca. 1450 vC. dem Ausbruch des Vulkans von Thera folgte, hat das Leben auf K. beeinflusst; ebenso starke Beben zwischen dem 4. u. 6. Jh. nC. – K. ist von vielen kleinen *Inseln umgeben (Rackham / Moody aO. 204f). Davon waren in der Antike im Norden Dia u. Pseira, im Süden Gaudos u. Kouphonesi besiedelt. Die Küste K.s war im Norden u. im Süden seit der Frühzeit von Menschen bewohnt. Die Entfernung vom griech. Festland wie auch nach Africa u. Asia ist gleich groß. Der Seeverkehr war wegen der vielen Inseln einfach u. verhältnismäßig sicher. – An Bodenschätzen besitzt K. Gips, Asbest, Braunkohle, Mangan, Schwefel, Pyrit, Bergkristall, Kupfer u. Eisen (ebd. 15/8).

II. Flora u. Fauna. K. war im Meso- u. Neolithikum wahrscheinlich dicht bewaldet. Bezeugt sind Eichen, Kiefern, Zypressen, Platanen, wilde Olivenbäume u. Palmen im Wechsel von Wald u. Steppe. Die Flora der Insel weist heute 2000 Arten auf, davon 140 endemische (M. Zohary / G. Orshan, An outline of the geobotany of Crete: Israel Journ. of Botany 14 [1965] 1/49). Die Baumarten der Antike sind heute noch zu finden, doch ist die Entwaldung großflächig (J. A. Moody, The environmental and cultural prehist. of the Khania region of West Crete, Diss. Minneapolis [Ann Arbor 1987] 120/8). Olivenhaine u. kahle Berggipfel prägen das Bild. Typisch für die kretische Vegetation sind niedriges Gebüsch sowie Kräuter u. Heilpflanzen, die schon in der Antike berühmt waren (Theophr. hist. plant. 9, 16, 3; A. Chaniotis, Von Hirten, Kräutersammlern, Epheben u. Pilgern: Ktema 16 [1991] 93/109). Etwa 800 Tier-

arten leben auf K. Von den wilden Säugetieren älterer Zeit finden sich noch der Agrimi, eine Art Steinbock (Capra aegagrus creticus) u. im Westen der Insel sowie an manchen Felsen der Küste eine spärliche Population des Seehundes Monachus monachus. Sonst ist K. von der im Mittelmeer üblichen Fauna bewohnt. Das kleine Flusspferd (Hippopotamus creutzburgi), der urgeschichtliche Zwerg-*Elefant (Elephas creticus), wie auch der *Hirsch haben nicht überlebt (Moody aO. 134/48; Rackham / Moody aO. 46/52).

B. Nichtchristlich. I. Niederlassungen. Menschliche Niederlassungen gab es schon in der Jungsteinzeit. In der Bronzezeit hatte die Insel mit der minoischen Kultur eine Blütezeit (2800 / 1450 vC.). Die Achaier siedelten sich um 1500 vC. meist in Höhenlagen an. Die Dorer kamen um 1000 u. ließen sich in den Ebenen nieder, wo sie Landwirtschaft betrieben. Homer spricht von 90 Städten auf K. u. von einer Bevölkerung unterschiedlicher Abstammung, die mehrere Dialekte sprach (Od. 19, 173/80). Heute sind ca. 160 Siedlungen der griech. u. röm. Zeit bekannt. Ein Drittel davon liegt an der Küste, aber Berge u. Täler waren ebenfalls von wirtschaftlicher Bedeutung u. auch bewohnt (Chaniotis, Hirten aO.; P. Faure, Recherches sur le peuplement des montagnes de Crète: BullCorrHell 89 [1965] 27/63). Nach 250 vC. entwickelten sich Knossos, Gortyn u. Kydonia durch Bündnispolitik zu politischen Machtzentren. Im J. 67 vC. wurde K. von den Römern unter Quintus Caecilius Metellus erobert.

II. Heidnische Kulte. Außer den griech. Göttern trifft man auf K. sowohl auf die Kulte älterer lokaler minoischer (E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 837f; Nilsson, Rel.[3] 1, 319/21) als auch auf die orientalischer Gottheiten. Kulte der *Kybele, *Eileithyia, Britomartis u. Diktynna (vgl. o. Bd. 7, 981. 986) sind belegt. Tempel von **Isis u. Sarapis sind in Gortyn (Guarducci 4, 55/61 nr. 10), Poikilassos, Amnissos, Lasaia, Phoenix, Lappa, Hierapytna, Chersonesos u. Olous bezeugt (Sanders, Crete 37. 50; F. Durand, Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée 2 [Leiden 1973] 73/83). Der Einfluss *Aegyptens auf K. war in der Zeit der Ptolemäer stark (Spyridakis, Soldiers 4/83). – *Zeus hieß Κρηταγενής (‚auf K. Geborener'; H. Schwabl, Art. Zeus nr. 1. Epiklesen: PW 10A [1972] 325f; ders., Art. Zeus nr. 2: PW Suppl. 15 [1978] 1134/7; A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 3, 53). Sein Grab auf Juktas war noch im 4. Jh. nC. ein verehrter Kultort. Firmicus Maternus bemerkte zwischen 343 u. 350 nC. über die Kreter: a vanis Cretensibus adhuc mortui Iovis tumulus adoratur (err. 7, 6; Sanders, Crete 40). Der Zeus-Kult in der Idäischen Grotte war noch in der Mitte des 4. Jh. von größerer Bedeutung u. strahlte auch außerhalb K.s aus (A. Chaniotis, ‚Plutarchos, praeses insularum': ZsPapEpigr 68 [1987] 227/31; ders., Μία ἄγνωστη πηγὴ γιὰ τὴν λατρεία στὸ Ἰδαῖο ἄντρο στὴν ὕστατη ἀρχαιότητα: Πεπραγμένα τοῦ Ζ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 1, 2 [Chania 1990] 393/401). Auch der *Herrscherkult der röm. Kaiser ist inschriftlich bezeugt (Sanders, Crete 38; P. Themeles, Ἀρχαιολογικές εἰδήσεις 1992/93: Kretike Hestia Ser. 4, 5 [1994/96] 281/3). Die heidn. Kulte auf K. wurden in kleinen Heiligtümern wie auch in zahlreichen Grotten im Gebirge ausgeübt (P. Faure, Grottes crétoises: BullCorrHell 80 [1956] 95/103; ders., Spéléologie et topogr. crétoises: ebd. 82 [1958] 495/515; ders., Nouvelles rech. de spéléologie et topogr. crétoises: ebd. 84 [1960] 189/220; ders., Rech. sur le peuplement des montagnes de Crète: ebd. 89 [1965] 27/63; Th. Baumeister, Art. Höhenkult: o. Bd. 15, 992). Große Tempel waren auf der Insel selten. Als sich das Christentum durchsetzte, wurden jedoch in allen Städten monumentale Kultbauten errichtet (Sanders, Crete 38/40; u. Sp. 1087/98). Eine christl. Benutzung der erwähnten Grotten ist bezeugt (Faure, Grottes aO. 103), aber es gibt keine archäologische Untersuchung bzw. Datierungsmöglichkeiten, so dass eine Kontinuität der Kultorte unsicher ist.

III. Judentum. Philon erwähnt eine große jüd. Gemeinde während der ersten Jahre der röm. Herrschaft (leg. ad Gai. 282), die von Ägypten her auf die Insel kam u. sich dort vermutlich schon vor der röm. Eroberung niederließ (Spyridakis, Notes 171/5; 1 Macc. 15, 23: Gortyn). Josephus ist zu entnehmen, dass vielerorts auf K. *Juden lebten (vit. 424; b. Iud. 2, 101; ant. Iud. 17, 324/31). Nach Behauptung des Tacitus emigrierten sie von dort nach Libyen (hist. 5, 2; vgl. H. Heubner / W. Fauth, P. Cornelius Tacitus, Die Historien 5 [1982] 20/2; *Kyrenaika). Im 2. Jh. vC. ist eine der ältesten jüd. Gemeinden der griech. Welt in Gortyn bezeugt (Spyridakis, Notes 171/5). Im Gefolge des jüd. Krieges ka-

men im 1. Jh. neue Siedler, besonders in die südl. Städte (Harrison 306/8). In den Diaspora-Aufständen dJ. 115/17 wurde die jüd. Gemeinde K.s fast völlig vernichtet (G. Stemberger, Art. Juden: o. Bd. 19, 171). – Fünf jüd. Inschriften sind aus K. bekannt (Guarducci 1, 12 nr. 17; 2, 179 nr. 8; 4, 414 nr. 509; CIJud 1^2, 88 nr. 731c; Bandy 140/3; D. Noy / A. Panayotov / H. Bloedhorn, Inscr. Judaicae Orientis 1 [2004] 249/53. 341/4). Eine davon (ebd. 252) bezeugt eine jüd. Gemeinde mit Synagoge in Kissamos im Westen K.s. Eine Frau namens Sophia, die aus Gortyn stammte, war dort im 4. oder 5. Jh. nC. πρεσβυτέρα καὶ ἀρχισυναγώγισσα. Man hat ihren Wegzug aus der Hauptstadt mit der Judenverfolgung unter Theodosius II in Verbindung gebracht (Spyridakis, Notes 174f; Nystrom 95/100; Stemberger aO. 201). – Die Titus-Vita BHG 1850z des angeblichen Paulus-Schülers Zenas (nicht vor 6. Jh.; Halkin 242) lässt eine bedeutende Stellung der Juden in der lokalen Gesellschaft vermuten. Sie erzählt: Der Heilige, ein gebürtiger Kreter, hatte eine gute jüd. Erziehung erfahren. Nachdem er Paulus lange begleitet hatte, verkündete er den Juden das Evangelium (Vit. Tit. 1. 5. 7f [244. 247. 249f Halkin]). Vermutlich will der Verfasser der Legende auf die Anerkennung des Heiligen u. folglich auch seiner Anhänger durch die jüd. Bevölkerung hinweisen. Die Erzählung zeigt die Bedeutung, welche die Juden auch nach der Christianisierung K.s hatten. In dieselbe Richtung kann ein Bericht des Kirchenhistorikers Sokrates interpretiert werden: Christen, die sich zufällig mit einem Schiff der Küste näherten, retteten eine große Anzahl von Juden, als diese von einem Betrüger, der als neuer Mose erschien, ins Wasser getrieben wurden (h. e. 7, 38). Viele von ihnen bekehrten sich zum Christentum, nachdem sie ihr Leben u. ihre Güter gesichert hatten (Stemberger aO. 201). Beide Quellen sollen den Erfolg der christl. Mission unter den Juden K.s belegen (W. Speyer, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld 1 [1989] 459).

C. Christlich. I. Politisch-wirtschaftliche Voraussetzungen. Das röm. Verwaltungszentrum war anfangs Knossos, ab 27 vC. Gortyn. Zur Zt. des Augustus bildete K. zusammen mit der *Kyrenaika die Provinz Creta et Cyrenae unter einem Prokonsul, nach der Reform des Diokletian eine eigene Provinz. Unter *Constantinus d. Gr. wurde K. zur Senatsprovinz erhoben u. der Diözese von Makedonia u. der Praefectura praetorio Illyrici unterstellt (**Illyricum). Bei der Aufteilung des Reiches iJ. 395 gehörte K. zum Osten. Der Provinzverwalter hatte den Rang eines Konsuls, später unter *Iustinianus den eines Prokonsuls. Die Jurisdiktion des Prokonsuls betraf Administration, Finanzen u. Justiz. Ihm waren Beamte unterstellt (scrinarii; Bandy 61f nr. 32), aber die epigraphischen Nachweise sind zu spärlich, um Vermutungen über ihre Zahl u. Aufgaben anzustellen (Sanders, Crete App. I). Eine βουλή (Stadtversammlung) ist epigraphisch bis zum 4. Jh. nC. bezeugt. Das hellenist. κοινὸν τῶν Κρητῶν, das Bündnis der Kreter, lebte in der Römerzeit fort u. wurde in κοινὸν τῆς Κρητῶν ἐπαρχίας umbenannt. Versammlungen fanden offenbar bis in die frühbyz. Zeit statt (s. u. Sp. 1088), Zusammensetzung u. Funktion hatten sich aber zweifellos gewandelt (E. Chrysos, Ἡ ἐπιβίωση τοῦ κοινοῦ τῶν Κρητῶν στὴν πρωτοβυζαντινὴ ἐποχή: Πεπραγμένα τοῦ Δ′ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου [Ἀθῆναι 1981] 537/49; Guarducci 4, 344 nr. 313; Tsougarakis, Crete 162). Trotz weniger archäologischer Nachweise ist ein aktives Stadtleben noch bis in das 6. Jh. in Zentren wie Gortyn (Bandy 48f. 63 nr. 20. 33; vgl. 61f nr. 32), Olous, Eleutherna, Kydonia u. Itanos anzunehmen. – Über Stationierung von Soldaten auf K. gibt es keine sicheren Hinweise. Not. Dign. or. 34, 47 erwähnt eine Cohors secunda Cretensis; sie war aber dem ‚dux' von Palästina unterstellt u. hatte ihr Lager ‚iuxta Iordanem fluvium'. Ab Mitte des 7. Jh., als die arab. Angriffe begannen, wurde K. zum Grenzgebiet. Mit der Einführung des Thema-Systems unterstellte man im 7. Jh. die Provinzverwaltung administrativ u. militärisch einem Strategos; es ist aber sehr fraglich, ob K. zum Thema von Hellas gehörte. In jedem Fall wurde die Insel weiterhin von lokalen Offizieren verwaltet. Ob sie kurz vor der arab. Eroberung im frühen 9. Jh. zu einem eigenen Thema wurde, ist umstritten (G. K. Spyridakis, Τὸ Θέμα Κρήτης πρὸ τῆς κατακτήσεως τῆς νήσου ὑπὸ τῶν Ἀράβων: EpetHetByzSp 21 [1951] 59/68; V. Laurent, Le statut de la Crète byz. avant et après sa libération du joug arabe [961]: Kretika Chronika 15/16, 2 [1961/62] 382/96; zu einem in den Quellen erwähnten Strategos auf K. Tsougarakis, Crete 168/78).

Nach mehreren Angriffen eroberten die Araber K. um die Mitte des 9. Jh. Im J. 961 gewann Nikephoros Phokas die Insel zurück (Christidis; N. M. Panagiotakis, Ζητήματα τῆς κατακτήσεως τῆς Κρήτης ὑπὸ τῶν Ἀράβων: Kretika Chronika 15/16, 2 [1961/62] 309/14). – In der Spätantike lagen die wichtigsten Städte noch an der Küste: Im Norden Kissamos, Kydonia, Panormos, Chersonesos, Olous; östlich Itanos; an der Südküste Hierapytna / Hierapetra, Lebena, Lasaia, Phoenix, Tarra, Suia u. Lissos. Schifffahrt war für die Insel immer von vitaler Bedeutung; Seehandel sowie Sklavenhandel setzten sich bis in die Zeit der arab. Angriffe fort. Neben der geographischen Verteilung der Siedlungen zeigen die *Keramik-Funde unbestreitbar Beziehungen zu *Africa, *Cyprus u. der kleinasiat. Küste. Gortyn, größte Stadt u. Verwaltungszentrum, lag mitten in der fruchtbaren Ebene von Messara im Zentrum K.s, wo sich die Straßen von Norden nach Süden kreuzten. – Die auch aus anderen Gebieten des Reiches bekannte zunehmende Agrarisierung der Wirtschaft ist ebenso in K. zu beobachten; der Geldverkehr ging den archäologischen Quellen nach zu urteilen zurück (Tsougarakis, Crete 254/65; ders., Life 457/66). Trotz reger Bautätigkeit im 5. u. hauptsächlich im 6. Jh., die besonders die zahlreichen christl. Kultbauten bezeugen (s. u. Sp. 1082), verarmten die kleiner werdenden städtischen Siedlungen zunehmend. – Die landwirtschaftlichen Produkte waren Getreide, *Wein, Obst u. *Honig. Oliven, seit dem Neolithikum nachweisbar, wurden vor der venezianischen Herrschaft (1204/1669) nicht intensiv angebaut. Obwohl Informationen erst aus Quellen der zweiten byz. Periode (961/1204) bekannt sind, kann die Produktion von Fellen u. Käse (Ptochoprodromos 4, 109. 210 [145. 150 Eideneier]) schon in früherer Zeit angenommen werden (Chaniotis, Hirten aO. [o. Sp. 1072] 100; Tsougarakis, Crete 278; E. Legrand, Bibliothèque grecque vulgaire 1 [Paris 1880] 561, 103; 591, 198; 801, 102). Der einfache Bergbau konnte nur zT. die lokalen Bedürfnisse an Eisen, Kupfer u. Blei (*Erz) befriedigen. Es gab nur wenig *Silber u. *Gold. Die Minengebiete der Insel waren Kandanos u. Sklavopoula im Westen, Lappa bzw., wie schon der Ortsname bezeugt, Argyroupolis im Zentrum, Lebena u. Lasaia im Süden sowie Milatos u. Kavousi im Osten. Bedeutung besaß der Schiffbau, der von den damaligen Wäldern der Insel u. guten Transportmöglichkeiten auf den Flüssen profitierte. Hinzu kam die Töpferei, die trotz der gefundenen importierten *Keramik sicherlich von Bedeutung war. Im Süden wurde in Tarra eine Glasfabrik des 4./5. Jh. ausgegraben. Da dort die Verbindung mit dem Inland schlecht ist, dürfte ihre Produktion zT. zum Export bestimmt gewesen sein (G. Weinberg, Excavations at Tarrha: Hesperia 29 [1960] 90/108). – Alle Aussagen sind wegen des lückenhaften archäologischen Forschungsstandes vor allem für die spät- u. nachröm. Zeit mit Vorbehalt zu formulieren. Die spärlichen numismatischen Funde weisen besonders im 5. Jh. auf eine begrenzte Wirtschaftskraft hin (Tsougarakis, Life 457/66). K. war offensichtlich eine arme Provinz.

II. Anfänge des Christentums. Die älteste Angabe über Christen auf K. steht im deutero-paulinischen Titusbrief. Ihm zufolge wurde der Apostelschüler Titus auf Kreta zurückgelassen, um das Werk des Paulus zu vollenden u. in jeder Stadt Presbyter einzusetzen (Tit. 1, 5). Ob Paulus die Insel länger besuchte oder dort nach seinem Schiffbruch nur kurz verweilte (Act. 27, 7f), ist umstritten (E. L. Petrakes, Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καὶ ἡ ἵδρυσις τῆς ἐκκλησίας ἐν Κρήτῃ: Kretika Chronika 15/16, 2 [1961/62] 309/14; O. F. A. Meinardus, Cretan traditions about St. Paul's mission to the island: Ostkirchl. Stud. 22 [1973] 172/83; E. Dassmann, Archäol. Spuren frühchristl. Paulusverehrung: RömQS 84 [1989] 274; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe 3 = HerdersKommNT 11, 2, 3 [1996] 21). Die ersten sicheren Nachrichten über die Organisation der Kirche gibt es in Briefen des Bischofs Dionysios v. Korinth (um 170 nC.; W. Löhr: RGG^4 2 [1999] 82), die Eusebios in seiner Kirchengeschichte referiert (h. e. 4, 23, 5). Dionysios schrieb ‚an die Kirche zu Gortyn u. die übrigen Kirchen auf K.', lobt darin Gortyns Bischof Philippos u. warnt vor Häretikern. In seinem Brief an die Bewohner von Knossos dagegen mahnt er ihren Bischof Pinytos vor Übereifer in Fragen der *Abstinenz. Dieser stimmt zu, betont aber die Pflicht, seine Diözesanen mit höheren Lehren zu bedenken u. nicht wie Kinder allein mit geistlicher Milch zu erziehen. Die Formulierung ‚die übrigen Kirchen auf K.' erlaubt den Schluss, dass es auch in anderen Städten christliche Gemeinden gab (Harnack, Miss.^{4} 1, 219; Konidares 464). – Im J.

458 schreiben kretische Bischöfe um Martyrios v. Gortyn die von ihnen gegenüber Kaiser *Leo I behauptete immerwährende Rechtgläubigkeit K.s der Fürbitte von zehn einheimischen Märtyrern zu (AConcOec 2, 5, 96/8). Die aus dem vorausgesetzten Kult dieser Gruppe (Hagioi Deka) erwachsene lokale Hagiographie nennt ihre, wahrscheinlich historischen, Namen sowie Heimatorte, für die eine Hälfte Knossos, Lebena, Panormos, Kydonia u. Herakleion, für die andere Gortyn, namentlich dessen oberen Stadtteil Hermaion (P. Franchi de'Cavalieri, I dieci martiri di Creta: Misc. G. Mercati = StudTest 125 [Città del Vat. 1946] 7/40 bzw.: ders., Scritti agiografiche 2 = ebd. 222 [1962] 367/400 mit Ed. der Passio BHG 1196; Harrison 305; Detorakes 53/94). Ihrer vor dem 8. Jh. nach älterer Vorlage redigierten Passio zufolge, wurden die ,Heiligen Zehn' zZt. der *Christenverfolgung des Decius wegen verweigerter Teilnahme an den sollemnia dedicationis des Fortuna-Tempels von Gortyn auf einem Hügel namens Halonion (Ἁλώνιον) vor der Stadt enthauptet u. beigesetzt. In konstantinischer Zeit ließ der Ortsbischof Paulos ihre Reliquien erheben u. auf das *Coemeterium von Gortyn übertragen. In ihrer dortigen Grabkirche wurde in der Spätantike das Jahrgedächtnis gefeiert u. Besuchern das εὐαγγέλιον eines der Märtyrer gezeigt (Pass. mart. X 10, 3; 12, 2f [aO. 397. 399]), wohl ein als *Amulett dienendes *Enkolpion mit Bibeltexten (Franchi de'Cavalieri, Scritti aO. 381f). – Hagiographische Quellen nennen zwei weitere Märtyrer vorkonstantinischer Zeit: a) Kyrillos, Bischof v. Gortyn, der unter Diokletian, wahrscheinlich am 9. VII. 304, hingerichtet wurde (Detorakes 95/118; P. Franchi de'Cavalieri, S. Cirillo vescovo di Gortina e martire: ders., Note agiografiche 9 = StudTest 175 [Città del Vat. 1953] 201/29 mit Ed. einer lokalen Festpredigt [BHG 467], die wohl eine verlorene Passio vom Ende des 4. Jh. spiegelt) u. b) Petros d. J., einen wenig gefeierten ἐπίσκοπος Κρήτης, der offensichtlich gleichfalls Anfang des 4. Jh. lebte (Synax. Cpol. 14. VII. [820f Delehaye]; Detorakes 119/23; anders M.-F. Auzépy, De Philarète, de sa famille, et de certains monastères de Cple: C. Jolivet-Lévy [Hrsg.], Les saints et leur sanctuaire [Paris 1993] 134: unhistorische Fiktion). Zwölf Soldaten-Märtyrer unbekannter Herkunft könnten ebenfalls aus K. stammen (Detorakes 59f; anders F. Halkin, Le synaxaire grec de Christ Church, à Oxford: AnalBoll 66 [1948] 72: ἐκ Κρήτης Fehllesung von ἐκκρίτοις). Zwei Dekrete des 4. Jh., die in Lyttos gefunden wurden, weisen vielleicht auf Maßnahmen gegen Christen hin (IG 1, 18, 188f; Harrison 294/305). – Die archäologischen Befunde belegen eine breitere Märtyrer- bzw. Totenverehrung, als die Hagiographie bezeugt. So gibt es viele frühchristl. Kirchen, die auf älteren Friedhöfen gebaut wurden, was ein Hinweis auf Märtyrerkult sein kann (s. u. Sp. 1094f). – Über Umwandlungen von Tempeln in Kirchen sind keine sicheren Nachrichten überliefert, aber die o. Sp. 1075 gen. kretische Titus-Vita erzählt folgende Legende: Mit Hilfe des hl. Titus konnte der Ingenieur Secundus den Auftrag Kaiser Trajans, einen heidn. Tempel zu bauen, rechtzeitig vollenden. Titus hatte die Bauleute überzeugt, während ihrer Arbeit den einzigen Gott im Himmel zu ehren. Sobald das Gebäude fertig war, sagte der Heilige: ,Wisset, Brüder, dass dieser Tempel in einen Tempel unseres Herrn umgewandelt u. mit Heiligenreliquien geweiht wird'. Weiter wird berichtet, dass Titus ein Mausoleum für seine Schwester Euphemia errichten ließ, das er öfters singend u. Gott preisend besuchte (Vit. Tit. 9f [250 Halkin]). Archäologische Belege über Umbauten von Tempeln sind jedoch nicht vorhanden. Die vermutete Umwandlung des Pythion, des Haupttempels in Gortyn, zu einer Kirche ist umstritten. Anlass zu dieser Vermutung gaben eine angebaute Apsis u. eine in der Nähe gefundene Inschrift vJ. 539 (Guarducci 4, 5). Sie lautet: ,Zur Zt. des Theodoros, des heiligsten Metropoliten, u. des Helios, des angesehenen Prokonsuls, wurde diese Mauer glücklich erneuert; das Amt des Konsuls hatte der hochberühmte Flavius Apion inne, u. das war während des zweiten Jahrs der Indiktion' (Bandy 58f nr. 31). Theodoros ist durch die Konzilien von 536 u. 553 bekannt (AConcOec 3, 115; 4, 1, 225). M. Ricciardi, Il tempio di Apollo Pizio a Gortina: AnnScArchAtene 64/65 (1986/87) 112/21 glaubt dagegen, dass das Pythion durch das *Erdbeben vJ. 365 (D. Kelletat, Geologische Belege katastrophaler Erdkrustenbewegungen 365 AD im Raum von K.: E. Olshausen / H. Sonnabend [Hrsg.], Naturkatastrophen in der ant. Welt [1998] 156/61; s. C. Stiros, The AD 365 Crete earthquake: Journ. of Structural Geology 23 [2001] 545/

62) zerstört wurde, die Apsis aus einer älteren heidn. Umwandlung des Gebäudes stammt u. der Raum erst viel später mit byzantinischen Häusern bebaut worden ist (Sanders, Crete 108). – Eine vermutete Basilika mit zwei Bauphasen auf der Akropolis von Gortyn ist ungenügend bezeugt (ebd. 109f), so dass Hypothesen über eine Nutzungskontinuität kaum aufgestellt werden können. Es gibt zwar häufig Kirchen, die über heidnischen Tempeln errichtet wurden (s. u. Sp. 1093f), aber keine Spuren einer gewalttätigen Umwandlung.

III. Kirchliche Verwaltung. Als Provinz der Praefectura praetorio per Illyricum gehörte K. nach 395 administrativ zum östl. Teil des Reiches, seine Kirche aber war dem Bischof v. Rom u. dessen Vikar, dem Metropoliten v. Thessaloniki, unterstellt, der für die Ordination der kretischen Bischöfe zuständig war (D. I. Pallas, L'Illyricum oriental. Aperçu historique: Θεολογία 51 [1980] 62/76). Über die Organisation der Kirche K.s unterrichten hauptsächlich die Konzilsakten. Gortyn u. Knossos waren vermutlich schon vor 200 nC. Bistümer, wie den Briefen des Dionysios zu entnehmen ist (s. o. Sp. 1078). Auf dem Konzil v. Nikaia iJ. 325 ist ein (Erz-[?]) Bischof Artacius aus K. in einer Version der Teilnehmerliste verzeichnet (E. Honigmann, Une liste inédite des pères de Nicée: Byzant 20 [1950] 68 nr. 214). Die nächste Nachricht über die Kirche K.s taucht in den Akten des Konzils v. Serdika iJ. 343 auf, an dem vier kretische Bischöfe aus Hierapytna, Kydonia, Kissamos u. ‚Herakleae' teilnahmen (Mansi 6, 1221; zur vermutlichen Identifizierung des letzteren mit Herakleion Tsougarakis, Crete 224/6). Ikonios, Metropolit v. Gortyn, u. drei weitere Bischöfe aus Chersonesos, Knossos u. Lappa unterschrieben iJ. 431 die Beschlüsse des Konzils v. Ephesus (AConcOec 1, 1, 2, 3/5). An der ‚Räubersynode' v. Ephesus iJ. 449 nahmen nur die Bischöfe von Gortyn u. Knossos teil (AbhGöttingen NF 15, 1, 9 Flemming). In der Liste des Konzils v. Chalkedon iJ. 451 erscheinen die Bischöfe von Gortyn, Knossos, Lappa, Sybritos, Eleutherna u. Kandanos (E. Honigmann, The original list of the members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon: Byzant 16 [1942/43] 51. 58). In den Akten des 2. Konzils v. Nikaia iJ. 787 sind zum ersten Mal Bischöfe von Phoinix u. Arkadia genannt, die jedoch umstritten sind (E. Lamberz, Die Bischofslisten des 7. Ökumen. Konzils [Nicaenum II] = AbhMünchen NF 124 [2004] 62; Tsougarakis, Crete 227. 231; Konidares 470/4 Taf. A). In der Titus-Vita (8 [249 Halkin]) u. der Passio der ‚Zehn' (12, 4 [Franchi de'Cavalieri, Scritti aO. 399)] werden neun Bistümer als apostolische Gründungen aufgezählt: Knossos, Hierapytna, Kydonia, Chersonesos, Eleutherna, Lampe, Kissamos, Kandanos sowie die Metropolis Gortyn. Andreas v. K. spricht von zwölf Bischofssitzen auf der Insel (Andr. Cret. or. 16, 37 [PG 97, 1157B]). – Im 6. Jh. zählte Hierokles 22 Städte auf K. (synecdem. 649 [E. Honigmann (Hrsg.), Le synekdèmos d'Hiérocles et l'opuscule géogr. de Georges de Chypre (Bruxelles 1939) 19]). Dies bedeutet wohl, dass nicht alle Siedlungen mit dem Status einer Stadt auch Sitz eines Bischofs waren. – Die bis heute bekannten frühchristl. Kultbauten wurden an etwa 60 Stellen der Insel gefunden. Ihr Verhältnis zur Umgebung sowie zugehörige Siedlungen sind meist nicht erforscht. Allerdings lassen die vorhandenen Belege vermuten, dass um die Mitte des 5. Jh. das Christentum auf der ganzen Insel verbreitet war u. sich Ende des 5., spätestens Mitte des 6. Jh., durchgesetzt hatte. – Die älteste bekannte gut datierbare Bischofskirche ist die dreischiffige Basilika von Eleutherna. Nach einer Mosaikinschrift im Fußboden des Narthex wurde sie im Auftrag des Bischofs Euphratas, Teilnehmer am Konzil v. Chalkedon 451, errichtet (AConcOec 2, 1, 2, 150; Inschrift: ‚Euphratas, der Heiligste, baut diesen göttlichen Tempel, in dem er dieses gepflegte Haus des Erzengels Michael errichtete, dessen Botschaft die Gnade [Gottes] überbringt'; Themeles, Εἰδήσεις aO. [o. Sp. 1074] 273; ders., Ἡ πρωτοβυζαντινὴ βασιλική: Themeles 1, 46/63; s. u. Sp. 1093. 1096). Die Datierung der anderen ausgegrabenen Basiliken ist nicht genau zu bestimmen; die Mehrzahl stammt aus der Zeit zwischen der Mitte des 5. u. dem 6. Jh. – Ein Zeichen steigender Bedeutung der Kirche K.s ist der Rang, auf dem ihre Bischöfe die Konzilsakten unterschreiben. Er stieg von der 47. Stelle in Chalkedon (AConcOec 2, 1, 3, 85) zur 13. auf dem Constantinopolitanum III vJ. 680/81 (ebd. 2. Ser. 2, 2, 780), dann auf die 15. Stelle im Quinisextum vJ. 692/93 (H. Ohme, Das Concilium Quinisextum u. seine Bischofsliste [1990] 146) u. auf die 8. beim Nicaenum II vJ. 787 (Lamberz aO. 19. 42; Tsou-

garakis, Crete 207; Konidares 473f). – Im J. 421 unterstellte Theodosius II alle Provinzen von Illyricum der Kirche Kpels (Cod. Iust. 1, 2, 6; E. Chrysos, Zur Echtheit des ‚Rescriptum Theodosii ad Honorium' in der ‚Collectio Thessalonicensis': Kleronomia 4 [1972] 240/7). Dieser Versuch war jedoch nicht von Dauer. Im 6. Jh., nach der Union von 519 bzw. nach der Eroberung Italiens durch Justinian, war die ganze Praefectura Illyrici sicherlich wieder dem Bischof v. Rom unterstellt. Die beiden Briefe, die Papst Vitalian iJ. 668 dem Bischof Paul v. Gortyn schickte (P. Jaffé / G. Wattenbach, Regesta pontificum Romanorum 1 [1885] nr. 2090. 2092), beleuchten die Beziehungen der Kirche von K. im 7. Jh. zu Rom u. Kpel. Der Papst forderte, dass der abgesetzte Bischof Ioannes v. Lappa zurückkehren dürfe. Da aber seine Amtsgewalt offensichtlich nicht stark genug war, schrieb er gleichzeitig an den kaiserl. Chartularios in Kpel (ebd. nr. 2091) u. verlangte, dass auch er sich dafür einsetze (Tsougarakis, Crete 201). Erzbischof Basileios v. Gortyn unterschrieb die Akten des 3. Konzils v. Kpel (680/81) auch als ‚Legat der hl. Synode des apostol. Stuhles des älteren Rom' (AConcOec 2. Ser. 2, 2, 780). Jedoch galt er eher als Freund der Kirche Kpels, weswegen er auch am Quinisextum (691/92: ebd. 989; Ohme aO. 234/51) teilnahm, auf dem die Rom unterstellten Bischöfe bis auf die von Edessa, Amphipolis, Durazzo u. Philippi abwesend waren (Tsougarakis, Crete 201/3). Die zunehmende Abhängigkeit der kretischen Kirche von Kpel wird Anfang des 8. Jh. deutlich: Um 711 wurde Andreas in Kpel zum Erzbischof v. K. ernannt, wie aus seiner vom Patrikios u. Quaestor Niketas bald nach dem Tod des Heiligen (4. VII. 740) abgefassten Vita BHG 113 hervorgeht (vit. Andr. Cret. 5 [A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5 (Ἐν Πετρουπόλει 1898) 175]; Theophan. Conf. chron. zJ. 711/12 [1, 382 de Boor]). Endgültig wurde die Kirche von K. wie die ganze Praefectura praetorio per Illyricum 732/33 zZt. Kaiser Leos III unter die Jurisdiktion des Patriarchen v. Kpel gestellt. – Vom 5. Jh. bis zum Nicaenum II iJ. 787 sind zwölf Erzbischöfe von K. durch Inschriften, Siegel oder Konzilsakten namentlich bezeugt: Ikonios, Martyrios, Menas (?), Synesios (?; Bandy 55f nr. 27f), Theodoros, Ioannes, Ekklesiodoros (?; ebd. 33f nr. 1; Guarducci 4, 407f nr. 484), Paulos, Eumenios, Basileios, Stephanos, Andreas (der Hymnograph; s. unten), Georgios u. Elias (Tsougarakis, Crete 395). Davon wurden drei als Heilige verehrt: Myron, einer der ersten Erzbischöfe nach dem Kirchenfrieden, der die letzte Verfolgungszeit noch miterlebt hatte u. Mitte des 4. Jh. in hohem Alter verstarb (Detorakis 132/45), sowie Eumenios (s. u. Sp. 1085) u. Andreas (s. unten).

IV. Literatur, Andreas v. Kreta. Die theologische Literatur der Spätantike ist auf K. nur durch Hagiographie (*Heiligenverehrung II) vertreten, so zu den ‚Heiligen Zehn' (o. Sp. 1079), Kyrillos v. Gortyn (ebd. 1079) u. dem kretischen Gründerapostel Titus (ebd. 1075). Zeitweise auf K. wirkte einer der bedeutendsten Kleriker, Rhetoriker u. Hymnographen der Frühzeit des Bilderstreits, Andreas v. K. (L. Petit, Art. André de Crète: DACL 1, 2, 2034/41; H. G. Beck, Kirche u. theolog. Lit. im byz. Reich = HdbAltWiss 12, 2, 1 [1959] 500/2; A. Kazhdan, A hist. of Byz. literature [650/850] [Athens 1999] 37/54; M.-F. Auzépy, La carrière d'André de Crète: ByzZs 88 [1995] 1/12). Er wurde um 660 in Damaskus geboren. Als Abgesandter des Patriarchen v. Jerusalem kam er 685 nach Kpel, wo er sich niederließ u. 695 zum Diakon sowie um 711 zum Metropoliten v. K. ordiniert wurde. Unter Kaiser Philippikos (711/13) unterschrieb er mit anderen hohen Würdenträgern ein monotheletisches Glaubensbekenntnis (Theophan. Conf. chron. zJ. 711/12 [1, 382 de B.]). Nach dem Sturz des Philippikos verfasste er ein Gedicht, in dem er seine Rechtgläubigkeit demonstrierte (A. Heisenberg, Ein jambisches Gedicht des Andreas v. K.: ByzZs 10 [1901] 505/14). Sein homiletisches Œuvre ist beachtlich (ClavisPG 8170/87. 8229; Näheres: Auzépy, Carrière aO. 5/11). Sicher auf K. hielt er seine Enkomien auf Titus (ClavisPG 8185), die ‚Heiligen Zehn' (ebd. 8195), die Gottesmutter Maria (ebd. 8170/4. 8181/3) u. die Enthauptung Johannes d. T. (ebd. 8198; Auzépy, Carrière aO. 3_{22}). Polemische Schriften gegen die zeitgenössischen Häresien fehlen. Gegen die Juden wendet er sich in der Homilia in Lazarum (ClavisPG 8177). Mit heidnischen Bräuchen befasst er sich in der Homilia in s. Nicolaum (ebd. 8187) u. der Laudatio de miraculis s. Therapontis (ebd. 8196). Andreas gilt als Erfinder einer neuen hymnographischen Gattung, des ‚Kanons' (A. Papadopoulos-Kerameus, Ὁ Μέγας

κανών 'Ανδρέου τοῦ Κρήτης: 'Εκκλησιαστικός Φάρος 1910, 501/13; ebd. 1911, 160; P. I. Chrestou, Ὁ Μέγας κανών 'Ανδρέου τοῦ Κρήτης [Thessalonike 1952]). Sein Großer Kanon mit 250 Strophen wird von V. Iljine, Le mystère de la pénitence et le Grand Canon de s. André de Crète: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 6 (1951) 6/16 auch mit seiner Buße für sein monotheletisches Bekenntnis verbunden (PG 97, 1306/444). Wann Andreas nach K. kam, ist unbekannt. Während einer Rückreise nach K. starb er 740 auf Lesbos u. wurde in Kpel beigesetzt.

V. Häresien. Für frühchristliche Häresien u. innerkirchliche Auseinandersetzungen der Spätantike fehlen Zeugnisse aus K. Bischof Eumenios v. Gortyn (s. o. Sp. 1084), gewöhnlich als ‚der Wundertäter' geehrt (Typic. Cpol. 18. IX. [1, 38 Mateos]; Synax. Cpol. 18. IX. [55f, 45/55 Delehaye]), wird im neuzeitlichen Martyrologium Romanum als ‚Bekenner' bezeichnet, weil man seinen Tod im ägypt. Exil als Folge monotheletischer Streitigkeiten in K. deutet (J. Stilting: ASS Sept. 5^3, 786f; Detorakes 149/59). Ein Besuch Maximus Confessors auf K. u. seine Auseinandersetzung mit monotheletischen Bischöfen ist ohne nähere Hintergrundinformationen belegt (Max. Conf. opusc. 51 [PG 91, 49/52]; V. Grumel, Notes d'hist. et de chronologie sur la Vie de s. Maxime le confesseur: ÉchOr 26 [1927] 32; Tsougarakis, Crete 206). Einen weiteren Hinweis bieten die Nachrichten über Andreas v. K., obwohl dessen monotheletisches Glaubensbekenntnis in die Zeit vor seinem Aufenthalt auf K. gehört (s. o. Sp. 1084). – Über den byz. Bilderstreit auf K. informieren zwei Zeugnisse: In der Vita des hl. Andreas ἐν Κρίσει (gest. 767) wird erzählt, dass dieser aus K. nach Kpel kam, um dort gegen Konstantinos V die Bilderverehrung zu verteidigen. In seiner Passio aus dem 9. Jh. werden keine Verfolgungen auf K. erwähnt (ASS Oct. 8^3, 142/9; V. Laourdas, Ὁ ἅγιος 'Ανδρέας ὁ ἐν Κρίσει καὶ ἡ Κρήτη ἐπί εἰκονομαχίας: Kretika Chronika 5 [1951] 32/60; nach Auzépy, Philarète aO. [o. Sp. 1079] 127/33 wäre Andreas ἐν Κρίσει eine rein hagiographische Kunstfigur). Nur der Vita Stephanos' d. J. ist zu entnehmen, dass dieser im Kpler Gefängnis erfuhr, in Herakleion sei ein bilderfreundlicher Mönch hingerichtet worden (58 [M.-F. Auzépy, La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre (Aldershot 1997) 160]); die indirekte Erwähnung in der weit entfernt von K. abgefassten Vita ergibt nur einen schwachen Beleg (Tsougarakis, Crete 206). Als 787 Metropolit Elias am 2. Konzil v. Nikaia mit elf oder zwölf (Lamberz aO. 61f), also fast sämtlichen, Bischöfen K.s teilnahm, unterschrieb er, ‚die edlen u. hl. Bilder' getreulich verehrt zu haben (Mansi 12, 1090). Tatsächlich ist Bilderfeindlichkeit auf K. nicht belegt (Tsougarakis, Crete 206f). Eine anikonische Ausmalung, vermutlich aus der Zeit des Bilderstreits, wurde in der Erzengelkirche in Episkope / Kissamos freigelegt (s. u. Sp. 1091). Eine zweite Ausmalung mit floralgeometrischen Motiven, Kreuzen usw. gehört zur Erstausstattung der kleinen Kuppelkirche des hl. Nikolaos in H. Nikolaos (Bez. Merabello in Lasithi), die kaum vor das 10. Jh. datiert werden kann. Bei diesem provinziellen Denkmal handelt es sich wohl nicht um ikonoklastische Malerei, sondern eher um ein konservatives Nachleben vorikonoklastischer, nichtfigürlicher Dekorationsformen, die auch aus anderen griech. u. aus kappadok. Provinzkirchen bekannt sind (E. Borboudakis, Μεσαιωνικὰ μνημεῖα Κρήτης: ArchDelt 24, 2, 2 [1969] 446f Taf. 456f mit Datierung in die Zeit des Bilderstreits; Gallas u. a. 80. 422/4; D. I. Pallas, Eine anikonische lineare Wanddekoration auf der Insel Ikaria: JbÖstByz 23 [1974] 271/314).

VI. Mönchtum. Nur spärliche Nachrichten besitzen wir über das Mönchtum der ersten byz. Periode K.s (330/826). Im Brief des Papstes Vitalian an Metropolit Paul v. Gortyn vJ. 688 (s. o. Sp. 1083) wird gefordert, dass die Klöster von Palea u. Arsili unter die Jurisdiktion des Bistums von Lappa zurückkehren (Jaffé / Wattenbach aO. [o. Sp. 1083] nr. 2092). Arsili ist nicht zu identifizieren; Palea könnte das Kloster Paliani südwestlich von Herakleion sein. Seine Kirche ist eine wohl mittelalterl. Basilika, in der man Reste von Baudekor des 6. bzw. 7. Jh. gefunden hat, ohne dass eine Ausgrabung stattgefunden hätte (Tsougarakis, Crete 244f; Sanders, Crete 107f; Gallas u. a. 360f). – Eine andere Klosteranlage, die nach Keramikfunden in das 7. Jh. datiert werden kann, ist auf der Insel Pseira gegenüber Mochlos am östl. Teil der Nordküste ausgegraben worden (J. Albani / N. Poulou-Papademetriou, Church complex at Pseira: Cretan Stud. 2 [1990] 1/9 Taf. 1/15; J. Albani, Das Kloster auf Pseira.

Die Architektur: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. 1 = JbAC ErgBd. 20, 1 [1995] 466/71; N. Poulou-Papademetriou, Le monastère byz. de Pseira [Crète]. La céramique: ebd. 2, 1119/31).

VII. Städte. Auch nach dem 4. Jh. waren die Städte an der Küste noch lebendig. Die wichtigsten Orte lagen im Norden (von Westen): Kissamos, Kydonia, Panormos, Chersonesos, Olous, Itanos am östl. Ende; südlich (von Osten): Hierapytna / Hierapetra, Lebena, Lasaia, Phoinix, Tarra Suia, Lissos; im Landesinneren: Gortyn u. Knossos sowie Eleutherna, Lappa, Sybritos u. Lyttos. Im 6. Jh. überliefert der Synekdemos des Hierokles die Namen von 22 kretischen Städten (s. o. Sp. 1082). Außer Gortyn, das als Sitz eines Metropoliten gut belegt ist, werden in den Konzilsakten bis zum 7. Jh. folgende Bischofssitze erwähnt: Hierapytna, Kydonia, Kissamos, Herakleia, Knossos, Lappa, Sybritos, Eleutherna, Kandanos, Chersonesos, Phoinix, Arkadia, Seteia, Agia u. Mylopotamos (vgl. o. Sp. 1081f). Man hat jedoch an mehr als 60 Stellen der Insel frühchristliche Spuren gefunden, die zT. noch erforscht werden müssen; dazu gehören über 70 christl. Kultbauten. Gortyn in der Ebene Messara u. Kydonia (heute Chania) im Westen waren die wichtigsten Zentren.

a. Kydonia. Für Kydonia existieren nur Schriftquellen zum christl. Leben. Ein Bischof v. Kydonia nahm am Konzil v. Serdika teil (Mansi 6, 1221; vgl. Vit. Nicol. Studit.: PG 105, 868; Tsougarakis, Crete 137f. 346/8). Archäologische Untersuchungen sind wegen der kontinuierlichen Besiedlung nicht möglich.

b. Gortyn. Der Ort ist seit Beginn des 20. Jh. auch archäologisch untersucht (seit 1977 jährliche Grabungsberichte: AnnScArchAtene). Hier ist die nachröm. Phase besser bezeugt als für jede andere frühbyz. Stätte K.s. Die Siedlungskontinuität ist bis zum 7. Jh. nachgewiesen, ähnlich wie in den anderen hellenist. u. röm. Städten der Insel. Das Prätorium von Gortyn war ein großer mehrphasiger Baukomplex, der ununterbrochen bis ins MA seine öffentlichen Funktionen bewahrte. Ende des 4. Jh. wurde es von Oecumenius Dositheus Asklepiodotus umfassend renoviert (Guarducci 4, 323f nr. 284a/b, 344/9 nr. 313/22; Chrysos, 'Επιβίωση aO. [o. Sp. 1076] 537/49) u. mit Kaiserstatuen ausgestattet. Dennoch wurde das Gebiet um das Prätorium seit dem 5. Jh. mit Werkstätten bebaut. Nach einem Erdbeben im 7. Jh. entstand dort eine Gerichtsbasilika. Ein starkes Beben iJ. 670 beschleunigte die Veränderung der Stadt. Am Ort des Prätoriums entstand ein Klosterkomplex, der bis in mittelbyzantinische Zeit fortlebte (A. Di Vita: AnnScArchAtene 64/65 [1986/87] 66f; 66/67 [1988/89] 469/72; 68/69 [1990/91] 433/46; ders., Il pretorio tra il I secolo a. C. e l'VIII d. C.: ders. [Hrsg.], Gortina 5, 1 [Padova 2000] XXXV/LXXIV; G. De Tommaso, Il settore B. La Basilica del Pretorio: ebd. 284/388). – Im Odeion von Gortyn fanden noch im 6. Jh. Versammlungen statt (Guarducci 4, 415 nr. 513; Bandy 48f nr. 20), kurz danach wurden aber in seiner Umgebung Bestattungen angelegt. – Im 4. oder 5. Jh. renovierte u. erweiterte man den Aquädukt (Guarducci 1, 312f nr. 9; Bandy 77f nr. 47) u. verbesserte im 6. Jh. nochmals die Wasserversorgung (ebd. 63 nr. 33). Im 7. Jh. entstand unter Herakleios die Mauer um die Akropolis von Gortyn. – Das Zentrum der christl. Stadt lag etwas abseits, 1 km südlich der Agora. Mitten in einem Wohnviertel der frühbyz. Stadt, das in Notgrabungen in der Gegend des heutigen Dorfes Metropolis erforscht wurde, lag die größte Kirche von K., eine zweiphasige, monumentale fünfschiffige Basilika mit reicher Ausstattung. Sie ist Teil eines größeren Baukomplexes, dessen Untersuchung zZt. andauert. Ein *Baptisterium, aber auch die Bischofsresidenz werden in den Anbauten vermutet. Diese große u. sorgfältig ausgestattete Kirche war wohl die Bischofskirche von Gortyn u. als erste dem hl. Titus geweiht. Sie wurde im 6. Jh. errichtet u. nach ihrer Zerstörung durch ein Erdbeben um 618/20 wiederaufgebaut. Beim starken Beben der Zeit um 670 wurde sie vollkommen zerstört u. danach verlassen (A. Di Vita, La grande basilica crist. di Mitropolis: AnnScArchAtene 68/69 [1995] 481/6; ders., Due nuove basiliche biz. a Gortina: Actes du 10e Congr. Intern. d'Archéol. Chrét. 2 [Città del Vat. 1984] 71/9; M. Ricciardi, I nuovi scavi a Mitropolis. La Rotonda: Πεπραγμένα Θ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2, 2 [Herakleion 2004] 77/89). Nicht weit von ihr fand man einen christl. Friedhof. Das nahe gelegene röm. Nymphaion mit Akklamationsinschriften für Mitglieder der Kaiserfamilie auf den Säulen wurde im 7. Jh. überbaut (Bandy 50f nr. 23). In derselben Gegend liegen christli-

che Kultbauten: ein biapsidialer Bau (A. Di Vita: AnnScArchAtene 64/65 [1986/87] 475/514 Abb. 62) u. ein trikonchales Martyrion, vermutlich Teil eines größeren Kultgebäudes (Sanders, Crete 112f). Etwa 1 km entfernt fand man in der Messara-Ebene ein tetrakonches Baptisterium, das sich als Teil eines größeren noch nicht ausgegrabenen Gebäudes erwies, vermutlich einer Basilika. Eine weitere Basilika ist beim Ort Mavropapas entdeckt worden (Guarducci 4, 9f; Sanders, Crete 109). Im Zentrum der röm. Stadt liegen die Ruinen der gewölbten Basilika des hl. Titus mit Seitenkonchen. Seit der Entdeckung der fünfschiffigen Basilika in Metropolis nimmt man an, dass erst nach deren Zerstörung die Titus-Kirche in der Agora dem Lokalheiligen geweiht wurde.

c. Chersonesos. Die Stadt erlebte in spätrömischer Zeit eine Blüte u. dehnte sich weit aus, wie Funde aus Notgrabungen bezeugen; noch im 6. Jh. umfasste sie eine große Fläche. Ein starkes Erdbeben zerstörte den Ort im 5. Jh.; Neubauten der Folgezeit sind qualitativ schlechter. Zwei Basiliken stammen aus dem späten 5. oder 6. Jh. Eine dritte ist nicht ausreichend bezeugt. Basilika B lag nahe dem antiken Hafen (Ortschaft Kastri) u. war über römischen Gräbern errichtet. Sie ist mit einer Länge von 52,70 m eine der größten Kirchen K.s u. vermutlich als Bischofskirche anzusehen (L. Chaniotaki-Starida, Πρόσφατες ἀνασκαφικές ἔρευνες στὴν παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ Β′ Λιμένος Χερσονήσου: Πεπραγμένα aO. [o. Sp. 1088] 383/98). Basilika A liegt ca. 1 km entfernt unter einer kleinen Kapelle des 17./18. Jh. Obwohl diese aufwendigen christl. Kultbauten errichtet wurden, verließen die Bewohner die Stadt ab dem 6. Jh. allmählich u. gingen von der Küste ins Innere des Landes, in den heutigen Ort Piskopiano. Dort wurden eine Basilika u. Münzen des Herakleios u. des Constans II (641/69) gefunden. Ab dem 7. Jh. ist in Chersonesos keine Besiedlung mehr nachweisbar (Gallas u. a. 418/21; B. Sythiakake, Ἀπὸ τὰ παλαιοχριστιανικὰ χρόνια ὡς τὴν Ἀραβικὴ κατάκτηση: Χερσόνησος, Λιμάνι, Πισκοπιανό, Κουτουλούφαρι [Χερσόνησος 1993] 30/53; Sanders, Crete 98/101).

d. Eleutherna. Auch hier ist eine Siedlungskontinuität bis in das 7. Jh. belegt. Von den christl. Kultbauten, die zZt. untersucht werden, ist vor allem eine Basilika bekannt, die an der Stelle eines früheren Hermes-Tempels im 5. Jh. von Bischof Euphratas erbaut wurde (s. Sp. 1082. 1093). Nach ihrer Zerstörung durch Erdbeben im 5. Jh. wurde sie wieder aufgebaut, aber im 7. Jh. vollkommen verlassen u. zerstört. Da in der Gegend des antiken Eleutherna auch byzantinische Spuren zu finden sind, ist der Ort zwar nicht aufgelassen worden, dürfte seinen Charakter aber seit dem 7. Jh. drastisch verändert haben (Themeles, Εἰδήσεις aO. [o. Sp. 1074] 267/83; ders., Ὁ πρωτοβυζαντινὸς οἰκισμός: ders. 1, 64/9).

e. Sonstige. Frühbyzantinische Funde u. Befunde aus anderen Städten sind selten, weil die Ausgrabungen auf K. hauptsächlich der Erforschung der minoischen u. klass. Antike gewidmet sind. Von den nachröm. Stätten sind meist die Basiliken ausgegraben, so dass erst wenig über die Siedlungen bekannt ist. In Kissamos wurde die kontinuierliche Nutzung eines Gebäudes vom 4. bis zum 7. Jh. nachgewiesen (ArchDelt 25, 2 [1970] 477; 26, 2 [1971] 11f). Bei allen bisher bekannten Stellen ergibt sich derselbe Eindruck: Einfache Wohnhäuser besetzen die ehemaligen Zentren der antiken Städte, bevor diese um das Ende des 7. Jh. untergehen. Ein starkes Erdbeben ist zwar um 670 in Zentral-K. (Gortyn) belegt, dürfte aber nicht der alleinige Grund für die Verwüstung der Städte gewesen sein, folgten doch allen früheren Erdbeben neue Gebäude, Reparaturen u. der Fortbestand der Orte. Dass die Küstenstädte verlassen wurden, kaum Münzen zu finden sind, die Stadtzentren ihren öffentlichen Charakter verloren u. durch Wohnhäuser oder Friedhöfe genutzt wurden, zeigt eine Ruralisierung im 7. Jh. an. Das Zurücktreten des städtischen Lebens belegt zwar eine große gesellschaftliche Veränderung, aber wohl kaum eine Verwüstung. Kleine landwirtschaftliche Siedlungen bzw. Bauernhöfe, die seit der röm. Zeit vermehrt auftreten (Sanders, Settlement 131/7), sind zZt. kaum erforscht. Anzeiger für Siedlungskontinuität sind die reichen Keramikfunde jüngerer Ausgrabungen. Die Errichtung der Titus-Kirche in Gortyn (s. o. Sp. 1088f) mit neuartigen architektonischen Formen bezeugt die damalige Vitalität u. Bedeutung der Kirche. Kirchen, die im späten 7., im 8. u. 9. Jh. über älteren Basiliken entstanden, bezeugen kontinuierliches kirchliches Leben, aber auch Veränderungen sowohl bei der Gemein-

degröße als auch der Liturgie (Panagia in Fodele: K. Lassithiotakes, Ὁ ναὸς τῶν Εἰσοδίων καὶ μιὰ παλαιότερη βασιλικὴ στὸ Φόδελε: Kretika Chronika 5 [1951] 76/86; Gallas u. a. 349/51; Archistrategos in Aradena: ebd. 253f Abb. 209; Sanders, Crete 122; Viran Episkope: K. Kalokyris, Ἀνασκαφὴ Βυζαντινῆς βασιλικῆς εἰς Βερὰν ἐπισκοπὴν Κρήτης: PraktAthenArchHet 115 [1959] 230/9; Gallas u. a. 296; Bizariano: ebd. 402/5; Sanders, Crete 104). Die Entwicklung der kirchl. Architektur K.s ist wohl in der Andreas-Vita belegt, in der von seiner Bautätigkeit auf der Insel, darunter Errichtung einer Marienkirche u. eines *Krankenhauses, berichtet wird (Nicet. vit. Andr. Cret. 7 [Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα aO. (o. Sp. 1083) 176]).

VIII. Kirchliche Architektur. a. Bauform. Die meisten archäologisch untersuchten frühchristl. Kultbauten sind Basiliken. Nur bei der Titus-Kirche in Gortyn u. der Rotunde in Episkope / Kissamos blieben Teile des ursprünglichen Baus erhalten. Der Ostteil der Titus-Kirche in der Agora von Gortyn ist bis zur Höhe des Gewölbes stehen geblieben. Die Kirche weist ein dreiapsidiales *Bema auf, war gewölbt u. hat seitliche Konchen im Hauptnaos. Ihre umstrittene Datierung ist nach der Architekturtypologie am wahrscheinlichsten im 7. Jh. anzusetzen. Eine ältere Bauphase kann angenommen werden (Orlandos, Ἔρευναι 301/28; J. Christern, Die Datierung von H. Titos in Gortys: Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 2 [Ἀθῆναι 1974] 37/43; P. L. Bokotopoulos, Παρατηρήσεις στὴν λεγόμενη βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Νίκωνος: Πρακτικά τοῦ Πρώτου Διεθνοῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν 2 [ebd. 1976/78] 282). – Die Erzengelkirche in Episkope / Kissamos ist ein Rundbau, der mit späteren Reparaturen vollständig erhalten ist. Ursprünglich hat man vermutet, dass der erhaltene Zentralbau über einer älteren Basilika in den Jahren nach der byz. Rückeroberung K.s iJ. 961 errichtet wurde. Die Freilegung der Wandmalereien u. die Untersuchung des Mosaikbodens ergaben jedoch, dass die eigenartige Rotunde mit ihrem Dach aus gestuften Ringen der ursprüngliche Bau wohl des 6. Jh. ist (M. Andrianakes, Ὁ ναὸς τοῦ Μιχαὴλ Ἀρχαγγέλου στὴν Ἐπισκοπὴ Κισσάμου Χανίων: Τέταρτο Συμπόσιο Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καὶ Τέχνης, Περιλήψεις [ebd. 1984] 6f). Außer diesen eingewölbten Kirchen gab es solche mit Holzdecken. Bis auf die große fünfschiffige Basilika in Metropolis / Gortyn waren die Kirchen dreischiffig mit vorspringenden Apsiden. In die Ostwand einbeschriebene Apsiden mit seitlichen Nebenräumen des syr. Typus kommen in den Basiliken von Malia u. Chersonesos (Basilika B), im Trikonchon von Gortyn u. der Rotunde von Episkope vor. Diese Gestaltung des Bema-Raums wurde als syrischer Einfluss interpretiert, der über die Ost-Ägäis nach K. gekommen sei (Basilika von Kastri in Chersonesos: D. I. Pallas, Scoperte archeol. in Grecia negli anni 1956/58: RivAC 35 [1951] 222; P. Mattiassi, Architetture paleocrist. a Creta: Byzant 67 [1997] 538). Nebenraume am Ostteil der Seitenschiffe erscheinen aber auch in Kirchen, die keine einbeschriebenen Apsiden haben. Sie sind in mehreren Kirchen mit Wänden abgetrennt (Chersonesos A: Sanders, Crete 95/8; Basilika in Onythe / Goulediana: Platon nr. 36; ders., Ἀνασκαφὴ Ὀνυθὲ Γουλεδιανῶν Ῥεθύμνης: PraktAthenArchHet 110 [1954] 382; Sanders, Crete 120f; Kolokythia: ebd. 92/5; Frangokastello: ebd. 123). Ob das ein Einfluss der Apsisnebenräume des helladischen Typus ist (D. I. Pallas, Monuments et textes: EpetHetByzSp 44 [1979/80] 78/114), bleibt angesichts der unsicheren Datierungen auf K. offen. Diese Gestaltung der Nebenräume ist eine Vorstufe des dreiteiligen u. dreiapsidialen Bemaraumes (auf dem Festland Nikopolis C: ders., Art. Epiros: RBK 2 [1971] 221 Abb. 4; auf K. Byzari, Tituskirche, Fodele u. eine Reihe späterer Kirchen). – Einen eindeutigen Einfluss der Sakral-Architektur von Nikopolis mit dem ihr eigenen Querschiff kann man bei der Basilika von Panormos bemerken (Platon 424/30; ders., Ἀνασκαφαὶ ἐν Πανόρμῳ Μυλοποτάμου Κρήτης: PraktAthenArchHet 104 [1948] 112/27) u. in den verwandten Basiliken von Olous, Kolokythia u. Lissos. In manchen Basiliken ist das Mittelschiff mit hohem Stylobat von den Seitenschiffen getrennt, so dass der Zugang zum Mittelschiff nur durch die Narthextür möglich war. Dies ist ein Merkmal, das sich auch bei den Basiliken des griech. Festlands findet. Die Anbauten sind noch wenig bekannt, so dass die genaue Funktion der Apsisnebenräume, die Stelle des Diakonikon usw., noch nicht geklärt werden können. Ob der teilweise ausgegrabene apsidiale Raum südlich der Basilika von Lebena (Sanders,

Crete 113f; G. A. Soteriou, Αἱ παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Ἑλλάδος: ArchEph 1929, 193) eine ähnliche Einrichtung wie das Diakonikon in Nikopolis Kirche B ist, kann noch nicht beurteilt werden.

b. Konversion vorhandener Architektur. Einige Basiliken sind auf älteren heidn. Kultbauten errichtet. Die Basilika in der Ortschaft Mavropapa in Gortyn liegt an der Stelle eines älteren Heiligtums (Guarducci 4, 9f; Sanders, Crete 109). Basilika A von Chersonesos wurde über einem durch Inschriften in das 2. Jh. nC. datierten Tempel von Britomartis im späten 5. oder im 6. Jh. errichtet (Guarducci 1, 35 nr. 4; S. N. Marinatos, Ἐπιγραφὴ εἰς Βριτομάρτιν ἐκ Χερσονήσου: ArchDelt 9 [1924/25] 79/84; A. Orlandos, Ἀνασκαφὴ Χερσονήσου Κρήτης: PraktAthenArchHet 111 [1955] 327; Sanders, Crete 95/8). Die Basilika des Euphratas in Eleutherna liegt ebenfalls über noch nicht abschließend untersuchten antiken Gebäuden (s. o. Sp. 1082. 1089f). Euphratas ließ seine Kathedrale auf einem Heiligtum des *Hermes um die Mitte des 5. Jh. erbauen, wo der Kult der Venus, anderer Gottheiten u. eines röm. Kaisers bezeugt wird. Die Datierung u. der Grund der Zerstörung des Tempels sind noch nicht erkennbar. Bei der Ausgrabung fand man keine Spuren einer Umwandlung des Tempels, so dass er nach seiner Zerstörung im 1. Jh. nC. verlassen worden sein dürfte (Themeles, Εἰδήσεις aO. [o. Sp. 1074] 279). Da durch eine Mosaikinschrift bezeugt wird, dass die Kirche des 5. Jh. dem Erzengel Michael (o. Bd. 5, 243/51) geweiht war, nimmt Themeles an, dass hier vielleicht eine Fortsetzung des Kultes von Hermes Ψυχοπομπός durch den ihm entsprechenden Michael in die christl. Periode hinein vorliegt (Themeles, Εἰδήσεις aO. 283). Auch der tetrakonche, vermutlich christl. Kultbau bei Pyrgi in Eleutherna liegt über einem älteren Gebäude unbekannter Funktion (zur laufenden Ausgrabung Th. Kalpaxes, Ἀρχαιολογικὲς εἰδήσεις 1992/94. Ἐλεύθερνα 2: Kretike Hestia Ser. 4, 4 [1989/91] 283/6). Die Basilika A in Itanos am östl. Ende der Insel wurde an der Stelle eines Athena-Tempels errichtet, blieb aber bisher ohne systematische Grabung, so dass keine Bau- bzw. Zerstörungsphasen zugeordnet werden können (Sanders, Crete 89; Guarducci 3, 75; E. Greco u. a., Itanos [Crète Oriental]: BullCorrHell 120, 2 [1996] 941f; 121, 2 [1997] 811; 122, 2 [1998] 586; 123, 2 [1999] 517/9). Die Basilika in Lebena, an der Südküste, ist im Areal des Asklepieions u. unter Verwendung von dessen Baumaterialien errichtet worden (Sanders, Crete 113f; Soteriou aO. 193 nr. 22; Platon nr. 4; G. Gerola, Le antiche chiese di Lebena a Creta [Venezia 1915]). Die Basilika in Lyttos lag auf der Agora der antiken Stadt u. wurde ebenfalls über einem älteren Gebäude errichtet, ohne dass die Bauphasen näher zu beurteilen wären (Sanders, Crete 104. 147). – Die bekannten Kirchen über älteren Kultbauten bezeugen eher das Aufgeben der vorchristl. Kulte, die Abwertung älterer Gebäude u. die folgende Benutzung von Grundstück u. Baumaterial als die gewaltsame Umwandlung von Kultbauten. Eine Nachfolge von Kulten am selben Ort mit langen Zwischenpausen bezeugt die mittelbyz. Basilika unter der heutigen Einraumkapelle von H. Anargyroi in Veran Episkopi, die eine im frühen 20. Jh. abgerissene ähnliche Kapelle von H. Eirene ersetzte. Die byz. Kirche wurde auf einem Tempel der Diktynna / Artemis u. mit dessen Baumaterial im 10. Jh. errichtet. Da auch frühchristliche Bauplastik vorhanden ist, folgte sie vermutlich einer älteren Basilika an derselben Stelle (ebd. 117; Kalokyris aO. 230/9; Gallas u. a. 296).

c. Memorialbauten. Kirchen, die auf Friedhöfen errichtet wurden oder besonders ausgestattete Gräber einschließen, belegen Totengedächtnis u. vermutlich Märtyrerkult (*Heiligenverehrung I). So befanden sich die beiden bis jetzt bekannten frühchristl. Kirchen von Knossos auf Friedhöfen am Rand der röm. Stadt. Von diesen wird die beim heutigen Krankenhaus gelegene Basilika zwar in das 6. Jh. datiert, aber eines der älteren Gräber (ca. 300 nC.) lag im Innenraum der Kirche u. war so dekorativ ausgestattet, dass man hier einen besonderen Kult annehmen kann. Dafür spricht auch, dass die Gebeine keinen *Kopf enthielten; sein Fehlen könnte auf eine Reliquien- oder Märtyrerbestattung hinweisen (Frend / Johnston 195/7). Die Basilika bei der heutigen Universität lag ebenfalls in der Gegend eines christl. Friedhofs, bei dessen Anlage die Ummauerung das Propylon eines röm. Mausoleums zerstörte, dessen Baumaterial für einige der nahe gelegenen Gräber verwendet wurde. Einige der christl. Gräber waren durch ihre Ausstattung hervorgehoben. Die

dreischiffige Basilika, die man dort um 400 errichtete, weist als einzige auf K. einen trikonchalen Bema-Raum auf (A. H. S. Megaw, A cemetery church with trefoil sanctuary in Crete: Actes du 10e Congr. Intern. d'Archéol. Chrét. 2 [Città del Vat. 1984] 328). Sie war 44 m lang, besaß ein Atrium u. eine qualitätvolle Ausstattung; ihre Errichtung inmitten eines christl. Friedhofes deutet auf Märtyrerkult an diesem Ort hin. Ein weiteres Zeugnis der Totenehrung in Knossos ist das Beinhaus, in das im 7. Jh. in Sekundärbestattung die Gebeine von ca. 30 Erwachsenen u. 20 Kindern gelegt wurden (H. W. Catling / D. Smyth, An early Christian osteotheke at Knossos: AnnBritSchAth 71 [1976] 25/47). – Die Basilika B in Chersonesos vom Ende des 5. Jh. (?) war 51,70 m lang u. gut ausgestattet. Ihre Apsis ist in die Ostwand einbeschrieben u. besitzt an beiden Seiten Nebenräume; der südl. enthält ein mit einer dekorierten Marmorplatte bedecktes Grab mit Inschrift des Auftraggebers (Πηγάσιος ὑπὲρ ὑγείας αὐτοῦ, ‚Pegasius betet für seine Gesundheit'). Das Grab scheint zur ersten Phase zu gehören u. weist auf einen verehrten Toten hin. Im selben Raum gibt es auch spätere Gräber, deren Konstruktion den Mosaikfußboden zerstörte. Der Altar dieser Basilika bestand aus dem Deckel eines röm. Sarkophags (A. Orlandos, Ἀνασκαφὴ τῆς βασιλικῆς Καστρίου Χερσονήσου: PraktAthenArchHet 112 [1956] 241/9; ders., Ἀνασκαφὴ Χερσονήσου Κρήτης aO. 327/35; Sanders, Crete 98/101). – Die Basilika in Malia wurde im 6. Jh. über einer Krypta gebaut, in der ein reich dekorierter röm. Sarkophag stand. Er wurde im 4. Jh. in Zweitverwendung für die Bestattung zweier Toter benutzt. Offensichtlich stand die Errichtung der nur zT. ausgegrabenen Kirche mit dem Kult für die in der Krypta befindlichen Gebeine in Zusammenhang (ebd. 101f; G. Daux: BullCorrHell 82 [1958] 829; 85 [1961] 950/3). – Ein Trikonchos in Gortyn wurde als Martyrium interpretiert, das vermutlich an eine noch nicht ausgegrabene Kirche angebaut war (E. Borboudakes, Ἀνασκαφὴ Μητροπόλεως Μεσαρᾶς Κρήτης: PraktAthenArchHet 124 [1968] 139/48; Gallas u. a. 371f; Pallas 255f; Sanders, Crete 112f). Die spätbyz. Basilika im Dorf Hagioi Deka bei Gortyn wurde in einem röm. Amphitheater erbaut u. steht vielleicht über einem älteren Kultbau, der an den Märtyrertod lokaler Heiliger erinnert haben könnte (Gallas u. a. 363/5; Di Vita, Anfiteatro Abb. 1. 13; vgl. o. Sp. 1079). Auch die nicht ausgegrabene Basilika in Arve hat man auf einem älteren Friedhof errichtet (Sanders, Crete 95). Dagegen hat die archäologische Erforschung des Ortes durch das Denkmalamt in Episkope / Hierapetra die Hypothese eines Martyriums unter der dortigen byz. Kirche von H. Georgios u. Charalambos (Gallas u. a. 443f) als unbegründet erwiesen; der darunter liegende Bau war ein Bad.

d. Ausstattung. Die gefundenen ein- oder zweiläufigen *Ambonen waren aus Marmorplatten zusammengesetzt u. wurden meist nach Vollendung des Fußbodens errichtet (zB. Almyrida: Sanders, Crete 123; Pallas 246f). Von den übrigen liturgischen Einrichtungen ist auf K. wenig bekannt; meist blieben nur die Mosaikböden erhalten (Chersonesos, Olous, Almyrida, Sougia, Eleutherna). Sie zeigen einen eher provinziellen Charakter u. weisen Ähnlichkeiten mit Beispielen von der Peloponnes auf, ohne dass Werkstattzusammenhänge angenommen werden könnten (J. P. Sodini, Mosaïques paléochrét. de Grèce: BullCorrHell 94 [1970] 751/3; S. Pelekanides / P. Atzaka-Asemakopoulou, Σύνταγμα τῶν παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος 1 [Thessaloniki 1974] 108/26). – Die Bauskulptur stammt ebenfalls aus verschiedenen Werkstätten, u. zwar nicht nur lokalen. Aus Kpel importierte Teile (*Cancelli, *Kapitelle usw.) wie auch halbbearbeitete Stücke aus prokonnesischem Marmor sind bekannt (Ch. Tsigonaki, Un atelier local de sculpture architecturale dans la région de Mylopotamos [Crète centrale]. Les trois chapiteaux paléochrét. d'Éleftherna: BullCorrHell 122 [1998] 1, 357/72; dies., Εἰσηγμένα ἀρχιτεκτονικὰ γλυπτὰ καὶ τοπικὰ ἐργαστήρια στὴν παλαιοχριστιανικὴ Κρήτη: Livadiotti 3, 2, 1147/59; dies., La sculpture architecturale en Crète à l'époque protobyz. 4e/7e s., Diss. Paris [2002]).

e. Baptisterien. Da meistens die Kirchen u. nicht deren Anbauten erforscht sind, sind bisher nur fünf *Baptisterien bekannt. Bei einer Notgrabung in Gortyn entdeckte man den Baukomplex eines Tetrakonchos mit Piscina in der Mitte, viereckigem Raum mit *Apsis u. weiteren unausgegrabenen Anbauten (S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] nr. 260; Gallas u. a. 371f Abb. 334f). Eine vermutete zugehörige Kirche wurde bisher nicht gefunden. Ver-

mutlich war auch die fünfschiffige Kathedrale von Gortyn mit einem bisher unausgegrabenen Baptisterium versehen. In der Basilika von Panormos wurde das Taufbecken an der Ostwand des Südquerschiffes später hinzugefügt (Platon 425; Sanders, Crete 118; Pallas 249f; Ristow aO. nr. 849). An die Ostwand des Seitenschiffs gebaute Taufbecken kommen noch bei zwei späteren Basiliken vor: In Byzari (7./8. Jh.) enden die drei Schiffe in Apsiden, u. das Taufbecken ist vor der Apsis des Südschiffes eingebaut (K. Kalokyris, Ἡ βασιλικὴ τῆς Βυζαντινῆς Συβρίτου: Kretika Chronika 13 [1959] 7/38; Ristow aO. nr. 262). Eine ähnliche Einrichtung befindet sich in der dreischiffigen Pfeilerbasilika des 8. Jh. (?) unterhalb der mittelbyz. Panagiakirche, in der Nähe von Fodele / Malevisi (Lassithiotakes aO. [o. Sp. 1091] 76/86; Gallas u. a. 349/51 Abb. 306). Hier ist die Piscina vor der Apsis des nördl. Seitenschiffs errichtet. In der Rotunde (Erzengelkirche) in Episkope / Kissamos ist im Narthex ein bewegliches Taufbecken aus Marmor gefunden worden u. ein eingebautes vor der Ostwand des südl. Bemanebenraumes. Die beiden Taufbecken in der Erzengelrotunde lassen zwar auf die Feier der Taufe im Gebäude schließen, aber die ursprüngliche Bestimmung der Architektur bleibt ungeklärt (Ristow aO. nr. 261). – Die Nutzung weiterer Nebenräume an Kirchen als Baptisterien kann nicht sicher belegt werden (Suia, Basilika B: Sanders, Crete 126f; Platon, Ἀνασκαφαὶ aO. [o. Sp. 1092] 112/27; I. P. Volanakis, Τὰ παλαιοχριστιανικὰ βαπτιστήρια τῆς Ἑλλάδος [Ἀθῆναι 1976] 136f). Beim heutigen Stand der Forschung kann man keine sicheren Schlussfolgerungen über den Ablauf der frühchristl. Taufe auf K. ziehen. Man weiß nicht, ob sie in ‚lebendigem Wasser‘ vollzogen wurde, oder ob weitere frühchristl. Baptisterien noch nicht entdeckt worden sind (D. I. Pallas, Die Baptisterien u. das Kirchengebäude im altchristl. Griechenland: Festschr. K. Wessel [1988] 216f. 220). Es ist jedoch zu betonen, dass von den bekannten Beispielen nur das tetrakonche Baptisterium in Gortyn in das 5. Jh. datiert werden kann. Die Taufeinrichtung in der Basilika von Panormos (6. Jh.) ist nicht ursprünglich. Die übrigen Taufräume, die im Inneren von Kirchen gefunden wurden, werden später als das 7. Jh. datiert, d. h. in eine Zeit, als die Kindertaufe schon überwog.

A. C. Bandy, The Greek Christian inscr. of Crete = Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ τῆς Ἑλλάδος 10, 1 (Athens 1970). – I. Bolanakes s. I. Volanakis. – V. Christides, The conquest of Crete by the Arabs (ca. 824) (Ἀθῆναι 1984). – F. Cornelius (Cornaro), Creta Sacra. Sive de episcopis utriusque ritus Graeci et Latini in insula Cretae (Venetiis 1755). – Th. Detorakes, Οἱ ἅγιοι τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία (Ἀθῆναι 1970) – A. Di Vita, L'anfiteatro ed il grande teatro romano di Gortina: AnnScArchAtene 64/65 (1986/87) 327/51; La cattedrale del primate di Creta. La basilica di Giustiniano e di Eraclio a Gortina: Domum tuam dilexi, Festschr. A. Nestori (Roma 1998) 283/93; I recenti scavi della scuola archeol. italiana di Atene à Gortina: CorsRavenna 38 (1991) 169/77; Scavi e ricerche in Grecia e a Cipro della scuola archeol. italiana di Atene 1977/87 (Roma 1994); I terremoti a Gortina in età romana e proto-bizantina: AnnScArchAtene 57/58 (1979/80) 435/40. – E. Folieri, Sancti cretesi nell'innografia: Πεπραγμένα τοῦ Β′ Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου 3 (Ἀθῆναι 1968) 272/85. – W. H. C. Frend / D. E. Johnston, The Byz. basilica church at Knossos: AnnBritSchAth 57 (1962) 186/238. – K. Gallas / K. Wessel / M. Borboudakis, Byzantinisches K. = Reise u. Studium (1983). – G. Gerola, Monumenti veneti nell'isola di Creta 1/4 (Venezia 1905/32). – H. Glykatzi-Ahrweiler, L'administration militaire de la Crète byz.: Byzant 31 (1961) 217/28. – M. Guarducci, Inscriptiones Creticae 1/4 (Roma 1935/50). – F. Halkin, La légende crétoise de s. Tite: AnalBoll 79 (1961) 241/56. – G. W. M. Harrison, The Romans and Crete (Amsterdam 1993). – G. I. Konidares, Αἱ ἐπισκοπαὶ τῆς Κρήτης μέχρι καὶ τοῦ Ι′ αἰῶνος: Kretika Chronika 7 (1953) 462/78. – G. F. La Torre, Contributo preliminare alla conoscenza del territorio di Gortina: AnnScArchAtene 66/67 (1988/89) 277/322. – M. Livadiotti (Hrsg.), Creta romana e protobizantina 1/3, 2 (Padova 2004). – E. Meyer, Art. K.: KlPauly 3 (1969) 338/42. – B. Nystrom, Women, priests and the Jewish inscr. of Crete: Ariadne 8 (1996) 95/100. – A. Orlandos, Ἡ παλαιοχριστιανικὴ βασιλικὴ τῆς Συίας: Kretika Chronika 7 (1953) 337/59; Νεώτεραι ἔρευναι ἐν Ἁγίῳ Τίτῳ τῆς Γορτύνης: EpetHetByzSp 3 (1926) 301/28. – D. I. Pallas, Les monuments paléochrét. de Grèce découverts de 1959 à 1973 = StudAntCrist Sussidi 5 (Città del Vat. 1977) 240/66. – J. D. S. Pendlebury, The archaeology of Crete = Methuen's handbooks of archaeology (London 1939). – N. Platon, Αἱ ξυλόστεγοι παλαιοχριστιανικαὶ βασιλικαὶ τῆς Κρήτης: Πεπραγμένα τοῦ Θ′ Διεθνοῦς Βυζαντινολογικοῦ συνεδρίου (Ἀθῆναι 1955) 415/30. – V. Raulin, Description physique de l'île de Crète (Paris 1869). – I. F.

SANDERS, Roman Crete. An archaeol. survey and gazetteer of late Hellenistic, Roman, and early Byz. Crete (Warminster 1982); Settlement in the Hellenistic and Roman periods on the plain of Messara: AnnBritSchAth 71 (1976) 131/7. – S. V. SPYRIDAKIS, Cretan soldiers overseas. A prosopography: Kretologia 12/13 (1981) 4/83; Notes on the Jews of Gortyna and Crete: ZsPapEpigr 73 (1988) 171/5. – P. G. THEMELES (Hrsg.), Πρωτοβυζαντινὴ Ἐλεύθερνα 1, 1 (Ἀθῆναι 2004); 2 (Ῥέθυμνο 2000). – D. TSOUGARAKIS, Byz. Crete. From the 5th cent. to the Venetian conquest = Historical Monographs 4 (Athens 1988); Economic and everyday life in Byz. Crete through numismatic evidence: JbÖstByz 32, 3 (1982) 457/66. – H. VERBRUGGEN, Le Zeus crétois = Coll. Étud. Myth. (Paris 1981). – I. VOLANAKIS, Art. K. I. Von der frühchristl. Epoche bis zZt. der Araberherrschaft: RBK 4 (1990) 811/905; Τὰ παλαιοχριστιανικὰ μνημεῖα τῆς Κρήτης: Kretika Chronika 27 (1987) 235/61. – R. F. WILLETTS, Cretan cults and festivals (London 1962).

Olga Gratziou.

Kreuz.

A. Nichtchristlich. I. Allgemeines. a. Kreuzigungsstrafe. Die *Todesstrafe der Kreuzigung, vor allem für schwere Verbrechen angewendet, kam von den Persern über das Alexanderreich nach Punien u. möglicherweise von dort nach Rom. Sie gehört zu den am besten bezeugten Arten der *Hinrichtung in der Antike (N. Hyldahl: o. Bd. 15, 344/6 mit Belegen). Von den Römern wurde sie in besonders grausamer Weise mit Annagelung vollstreckt (προσηλοῦν, ‚kreuzigen'). In der Königszeit u. Republik galt sie als Sklaven u. Nichtrömern angemessene, weil grausamste u. abschreckendste Hinrichtungsart. Weil sie bei Sklaven u. Nichtrömern angewendet wurde, musste sie Römern als unehrenhaft gelten, an Römern vollstreckt, als förmliche Degradierung. In der Kaiserzeit wird sie in das Arsenal staatlicher Kapitalstrafen aufgenommen u. trifft nun auch Freie, besonders humiliores. – Das jüd. Strafrecht sah als Kapitalstrafe die Steinigung vor, kannte jedoch die Kreuzigung als Zusatzstrafe im Sinne einer religiösen Verfluchung (Dtn. 21, 23; *Fluch).

b. Hinrichtungskreuz u. Kreuzzeichen. Σταυρός meint zunächst den Pfahl (σκόλοψ), dann auch den Pfahl als Marterwerkzeug u. die Kreuzigung ([ἀνα-] σταύρωσις; ἀνασκολοπισμός; J. Schneider, Art. σταυρός: ThWbNT 7 [1964] 572). Da Delinquenten in verschiedensten Stellungen gekreuzigt werden konnten, weckten σταυρός u. crux nicht notwendig die Vorstellung zweier gekreuzter Linien. Ein ‚Sich-Ausstrecken' konnte aber deshalb an die Kreuzigung denken lassen (E. Fuchs, Art. ἐκτείνω: ebd. 2 [1935] 461) u. im τ die Form eines K. gesehen werden (Lucian. jud. voc. 12; Ep. Barn. 9, 8 [SC 172, 146]), weil das Hinrichtungs-K. üblicherweise aus stipes u. patibulum bestand u. somit die Figur zweier gekreuzter Linien hatte (Iren. haer. 2, 24, 4; Iustin. dial. 91, 2). Ferner konnte man im Schiffsmast mit Rahe ein K. erkennen (Rahner, Mythen 316; ders., Symbole 374f). Ohne solche bereits in der Antike möglichen Assoziationen wäre die christl. K.symbolik nicht in der bekannten Weise zustande gekommen. – In der Antike begegnen zahlreiche kreuzförmige Zeichen, die alle nichts mit einem Kreuzigungs-K. zu tun haben, sondern als Ornamente oder Buchstaben zu verstehen sind. Die Hebräer fassten ein + oder × neutral als ‚Zeichen', mit dem Analphabeten unterschrieben, oder grammatikalisch als Taw (paläohebräisch: ×) auf, die Griechen ebenfalls als σημεῖον oder als ταῦ

bzw. χῖ (Dinkler / Dinkler-v. Schubert 13f). Wohl begegnet das ‚K.' als kosmisch-universalistisches Zeichen (K. im *Kreis als Himmelsglobus) u. als religiöses Weihezeichen (Stirnsignierung im Mithras- u. Kybelekult), im Judentum als eschatologisches Schutzzeichen im Sinne von Hes. 9, 4, vor allem auf Ossuaren (ebd. 11), vielleicht gleichfalls als Stirnsignierung (s. u. Sp. 1137). Aber das ‚K.' wurde weder außerhalb des Christentums auch nur annähernd zu einem religiösen Leitthema analog der christl. K.symbolik u. -theologie, noch haben die Christen ein bereits ausgebildetes heidn. Kult- oder Symbolzeichen usurpiert. Wenn auch womöglich eine direkte Anlehnung des seit dem 2. Jh. greifbaren christl. ‚Siegels' an das hesekielische Schutzzeichen besteht (Dinkler / Dinkler-v. Schubert 14), so macht doch unabhängig davon erst der christl. Sprachgebrauch aus + bzw. T schlechterdings ein ‚K. (-zeichen)' u. umgekehrt aus dem ‚K.' eine crux commissa oder immissa: Das ‚K.' wird zum ‚authentischen u. eigentümlichen Zeichen Christi' (Cyrill. Hieros. catech. 15, 22 [2, 184 Reischl / Rupp]).

II. Die Kreuzigung Jesu. Die auf den Prozess Jesu (H. Merkel: o. Bd. 11, 1191/3) folgende Kreuzigung samt ihren Begleitumständen (J. Vergote, Art. Folterwerkzeuge: o. Bd. 8, 124f) vollzog sich nach römischem Brauch, wie ihn die evangelischen Passionsberichte durchaus nüchtern schildern. Er ‚trug das K.' (vgl. Mc. 15, 21), d. h. das patibulum, zur erhöhten Kreuzigungsstelle, wurde an dieses, offenbar mit ausgestreckten Armen, angenagelt (Lc. 24, 39; Joh. 20, 25) u. mit dem patibulum auf den Pfahl hochgezogen. Ein Titulus wurde am K. angebracht. Jesu K. war eine crux sublimis (Mc. 15, 32. 36), noch dazu auf einem Hügel aufgerichtet, so dass er in seiner Agonie weithin sichtbar war.

III. Nebenchristliches. a. Invektiven gegen das Kreuz Christi. Lebensende u. Todesart Jesu spielen, trotz teilweise rhetorischer Überspitzung christlicher Rede von der Torheit des K. (s. u. Sp. 1107f), eine entscheidende Rolle in der Auseinandersetzung zwischen Christen u. Nichtchristen (*Jesus III [außerchristlich]). Juden wie Heiden üben religionspolemische u. philosophische Kritik, teils direkt bezeugt, teils im Widerhall christlicher Quellen. 1 Cor. 1, 23 bzw. Gal. 5, 11 spiegeln Grunderfahrungen christlicher Verkündigung u. werden zum Leitfaden patristischer K.apologie (Heid, Kritik 85/91). Für Heiden wie Juden musste Jesus als rechtmäßig u. womöglich gottgefällig verurteilter Verbrecher gelten. Erst das theol. ‚Wort vom K.' (1 Cor. 1, 18), d. h. die christl. Behauptung von der göttlichen Erhabenheit dieses Gekreuzigten, macht Jesu Hinrichtung für sie zum Skandal (Heid, Kritik 95f). Darin liegt auch die Pointe des wohl zu Recht sog. Spottkruzifixes vom Palatin mit der Inschrift ‚Alexamenos betet (seinen) Gott an' (W. Fauth: OrChr 57 [1973] 117; I. Opelt, Art. Esel: o. Bd. 6, 592/4; D. E. Aune, Art. Jesus II: o. Bd. 17, 835f; K. Hoheisel, Art. Jesus III: ebd. 872; vgl. Orig. c. Cels. 3, 17). Der Widerstand sieht sich um so mehr berechtigt, als jede Kreuzigung den Makel der Ehrlosigkeit u. Verdammungswürdigkeit trägt: Für Juden aufgrund des Fluchwortes Dtn. 21, 23, für Heiden, weil sie ein supplicium servitutis ist (Hengel 72/84). Juden ist auch deshalb die Kreuzigung verhasst, weil sie in den Jüd. Kriegen massenweise vollstreckt wurde (Hyldahl aO. 345). Das lässt das Bemühen der jüd. Führung um die Kreuzigung Jesu als Akt der Erniedrigung verstehen (E. Benz, Der gekreuzigte Gerechte bei Plato, im NT u. in der alten Kirche = AbhMainz 1950 nr. 12, 23/31). Juden haben Dtn. 21, 23 mit Bezug auf Jesu Kreuzigung gegen die Christen ins Feld geführt (Gal. 3, 13; Hieron. in Gal. comm. 3, 14 [PL 26², 386]). Cicero kann seine Gegner mit dem Argument überzeugen, dass die Kreuzigung eines freien Bürgers eine unakzeptable Verhöhnung sei; um so eher können die Heiden sagen, die Kreuzigung eines Gottessohnes mache diesen zutiefst verächtlich. So findet die leidenschaftliche Rede Ciceros gegen die Kreuzigung (Verr. 5, 63, 163/7, 171) ihr Echo in Laktanz' miseratio auf die Kreuzigung Christi (inst. 4, 18, 10/2; das spectaculum crucis s. Aug. in Joh. tract. 117, 3 [CCL 36, 652]). Die Grausamkeit (Tert. mart. 4, 6; an. 56, 8; Orig. c. Cels. 8, 43; in Mt. comm. ser. 140 [GCS Orig. 11, 2, 290]; Aur. Vict. Caes. 41, 4; Isid. Hisp. orig. 5, 27, 34; Aug. in Joh. tract. 36, 4 [CCL 36, 326]: cruciatus kommt von crux) u. äußerste Schande der Kreuzigung werden auch von den Christen empfunden (Hebr. 12, 2), etwa unter Hinweis auf Sap. 2, 20 (θάνατος ἀσχήμων, mors turpissima), vor allem solange man noch authentische Erinnerungen an diese Todesstrafe hat. – Haupteinwände des spätantiken, platonisch geprägten

Denkens sind: Ein toter Gott am K. widerspricht dem *Gottesbegriff (*Gottesvorstellung) u. der göttlichen Vorsehung, u. ein unwürdig Leidender ist unvereinbar mit dem Ideal des wahren Philosophen (Heid, Kritik 94/107). Die Neuplatonikerin *Hypatia soll gefragt haben, wie denn der unsichtbare Gott an das K. geheftet worden sei; aber Nestorius mit seiner Zweinaturenlehre habe die Fragen der Heiden beantwortet (Cyrill. Alex. ep. 88 [AConcOec 1, 4, 240]). Wenn sich der Wundertäter *Apollonius v. Tyana aufgrund seiner göttlichen Natur aus der Fesselung befreien konnte (Philostr. vit. Apoll. 7, 38), wie sollte da nicht der Vorwurf aufkommen, Christus sei am K. gescheitert, denn als Gott hätte er sogleich vom K. herabsteigen müssen (Mt. 27, 42; Orig. c. Cels. 2, 35. 68; Aug. en. in Ps. 40, 4 [CCL 38, 451, 15f]; Leo M. serm. 55, 2; 68, 2 [ebd. 138A, 324. 416f]). Spitzzüngig bezieht *Celsus das ‚Holz des Lebens' nicht nur auf die Kreuzigung Jesu, sondern auch auf seinen Zimmermannsberuf (Orig. c. Cels. 6, 34), u. könnte sich hierfür auf Ev. Philipp. 91f (Hennecke / Schneem.[6] 1, 166) berufen (vgl. Tert. adv. Marc. 3, 19, 1; Ephr. Syr. serm. de dom. 4 [CSCO 271 / Syr. 117, 4]). In die Defensive geraten die Christen im Streit um die Sonnenverfinsterung u. das *Erdbeben während der Kreuzigung, die bestritten oder für Naturphänomene gehalten werden (Orig. c. Cels. 2, 33. 59; Oros. hist. 7, 4, 14f; Cyrill. Hieros. catech. 13, 25 [2, 84 R./R.]; Rufin. h. e. 9, 6, 3 [GCS Eus. 2, 2, 814]; Joh. Mal. chron. 10, 14 [182f Thurn]; Heid, K. 189/94), oder überhaupt im Streit um die Glaubwürdigkeit der zT. widersprüchlichen evangelischen Passionsberichte (Porph. adv. Chr. 15f [50f Harnack]; Orig. c. Cels. 2, 10f. 26; PsAug. quaest. test. 65 [CSEL 50, 114, 7/11]). Wenn *Iustinus Martyr für die Passion u. Kreuzigung auf die *Pilatus-Akten verweist, so wohl um dem Einwand zu begegnen, die Passion sei zur angeblichen Erfüllung der Prophetien manipuliert worden (apol. 1, 35, 9. 48, 3). Das Faktum der Kreuzigung Jesu u. sein wirklicher Tod werden aber nicht bestritten (Orig. c. Cels. 3, 34. 43; Eus. Emes. serm. 10, 1 [1, 238, 17/9 Buytaert]; Aug. en. in Ps. 101, 2, 7; 120, 6 [CCL 40, 1442. 1791]; trin. 2, 17, 29 [ebd. 50, 119]; serm. 233, 1, 1; 234, 3 [PL 38, 1112. 1116]; H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach den ältesten jüd. Angaben [1910] 18*f). Auch die heidn. Pilatus-Akten (um 235; o. Bd. 17, 845) bestreiten nicht die Kreuzigung, verhöhnen vielmehr Jesus als Verbrecher u. Betrüger (Eus. h. e. 1, 9, 2f; 9, 5, 1. 7, 1; Niceph. Call. h. e. 7, 26 [PG 145, 1264]). Letztlich erweist ihn sein K.tod als einen unfähigen Magier (PsClem. Rom. recogn. 3, 47, 4). Heiden verhöhnen den Glauben an den von Juden Gekreuzigten (Orig. in 1 Cor. comm. § 8 [C. Jenkins: JournTheolStud 9 (1908) 237, 37]). Unbeschadet christlicher Polemik bekennen Juden durchaus eine Verantwortung ihrer Väter für die Kreuzigung (Heid, Kritik 95), ja können als Zeugen gegen den K.doketismus der Markioniten auftreten (Eznik de deo 386 [PO 28, 672]; vgl. Orig. c. Cels. 2, 16), während der Koran den Juden abspricht, den wirklichen Christus gekreuzigt zu haben u. die doketistische Legende favorisiert (S. H. Griffith: OrChr 64 [1980] 198f). Die jüd. Bejahung des Todes Jesu zeigt sich auch in der Meinung, seine angebliche Auferstehung beruhe auf einem nekromantischen Effekt (Mart. Pion. 13, 8 [152 Musurillo]), was wohl mit der Nachricht zu verbinden ist, der Auferstandene sei ein leibloser Dämon gewesen (Ign. Smyrn. 3, 2), u. nur dem magischen Einfluss Jesu sei es zuzuschreiben, dass er nach seinem Tod verehrt werde (Quodv. c. Iud. pag. Ar. 18, 9/11 [CCL 60, 253]). Wenn auch die Heiden die dramatischen Ereignisse der Kreuzigung Jesu als Scharlatanerie verspotten (Orig. c. Cels. 2, 55; Tert. carn. 5, 10; Lucian. mort. Peregr. 13 spricht von dem in Palästina ‚gekreuzigten Sophisten'), so ist dies vor dem Hintergrund religiöser Betrügereien (ebd. 28; W. Speyer, Religiöse Betrüger: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld [1989] 440/62) u. dem Ideal des Gottesmannes zu sehen, dessen Tod stets von außergewöhnlicher Art ist (D. Stutzinger, Θεῖος ἀνήρ. Die Vorstellung vom außergewöhnlichen, göttlichen Menschen: Spätantike u. frühes Christentum, Ausst.-Kat. Frankfurt a.M. [1983] 169/74; *Gottmensch II; **Biographie II). Der Diebstahls- bzw. Betrugsthese wirken bereits das NT (H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse u. das leere Grab = AbhHeidelberg 1952 nr. 4[4] [1977] 32/6) u. spätere Apocrypha entgegen (Act. Pilat. 13 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 408]; Act. Petr. et Paul. 42 [AAA 1, 197]; Act. Philipp. 15 [CCApocr 11, 331/41]; PsClem. Rom. recogn. 1, 42, 4). Die Juden lehnen es ab, an einen toten Menschen

zu glauben, dessen Leiche der Gärtner bzw. seine Schüler zum Vorgaukeln einer Auferstehung aus dem Grab gestohlen haben (Mt. 28, 13; Joh. 20, 15; Iustin. dial. 108, 2; Tert. spect. 30, 6; PsClem. Rom. recogn. 1, 42, 4; Aug. serm. 44, 4, 7; 129, 3, 3 [PL 38, 261. 721f]; Tôlĕdôt Yešû [o. Bd. 19, 146]: S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüd. Quellen [1902] 58f. 107/9. 126f). Die Scheintodthese wird im Zuge der *Jonas-Christus-Typologie diskutiert (PsIustin. [= Theodrt.] quaest. et resp. 64 [PG 6, 1305 AB]; vgl. PsHippol. in Laz. 2 [GCS Hippol. 1, 2, 222, 25f]).

b. Verfolgung u. Martyrium. Es bleibt nicht bei verbalen Konfrontationen. Das Bekenntnis zum K. Christi kann gefährlich sein (Hilar. Pict. in Mt. 11, 3 [SC 254, 254]). Im NT treten Juden (Judaisten) als Verfolger der Christen um des K. willen auf (Gal. 5, 11; 6, 12; Phil. 3, 18). Verfolgungen erfordern in besonderer Weise Treue zum K. (Gal. 6, 14) bis hin zur möglichen eigenen Kreuzigung (Cyrill. Hieros. catech. 13, 23 [2, 80f R./R.]). Schon das K.zeichen (s.u. Sp. 1126/9) als Erkennungsmerkmal der Christen in einer nichtchristl. Umwelt (Tert. uxor. 2, 5, 2; Cyrill. Hieros. catech. 13, 36 [2, 96f R./R.]; Ennod. carm. 2, 17; Theodrt. h. e. 3, 17, 1f; Pass. Petr. Alex. 13 [P. Devos: AnalBoll 83 (1965) 173]; Pass. Paul. et Iul. 1, 2 [ASS Aug. 3, 448E]; Joh. Damasc. exp. fid. 84 [PTS 12, 186/90]; Trop. in Damas. 3, 6, 9 [PO 15, 250, 2f]) kann zu Repressalien führen (Conv. et pass. Afrae 1, 3 [MG Script. rer. Mer. 3, 56, 11/3]; Pass. Proc. Duc. 2, 14 [ASS Iul. 2, 560E]; Legenda Iulian. Imp. [‚Julianroman‘]: H. Gollancz, Julian the Apostate [Oxford 1928] 128), ebenso das Tragen eines K.phylakterions (Pass. Domnin. 2 [F. Halkin, Saints de Byzance et du Proche-Orient (Genève 1986) 38]; Nicet. Paphl. pass. Eustrat. et soc. 9 [ebd. 141]). Maximilian lehnt die Militärmarke ab, da er bereits das salutare signum trage (Act. Maximil. 2 [246 Mus.]; Dölger, ACh 2, 268/80). Ein auf die Stirn tätowiertes oder gemaltes K. gibt Anlass zum Martyrium (Pass. Glycer. 1, 2f [ASS Mai. 3, 188D]). Außenstehende erkennen Christen daran, dass sie sich gegenüber *Götterbildern u. beim unvermeidbaren Betreten eines Tempels bekreuzigen (Mart. Dasii 11, 2 [278 Mus.]; Act. Martin. 4, 31 [ASS Ian. 1, 15A]; Pass. Mocii 5 [H. Delehaye: AnalBoll 31 (1912) 166]; Pass. XL mulier. 7 [ebd. 199]; Pass. Tatian. 12 [F. Halkin: ebd. 89 (1971) 291]; Vit. Iulian. et Basil. 56 [ders.: ebd. 98 (1980) 291]; Pass. Cathar. Alex. 4 [P. Peeters: ebd. 26 (1907) 15]). Umgekehrt scheuen noch Jahrzehnte nach den großen *Christenverfolgungen manche das offene K.zeichen (Cyrill. Hieros. catech. 4, 14 [1, 104 R./R.]; Aug. serm. 218C, 4 [454, 25/8 Morin]), denn überall, wo Heiden einen Christen sich bekreuzigen sehen, lachen u. lästern sie (en. in Ps. 34, 2, 8 [CCL 38, 317f]). Auch Kaiser *Iulianus nimmt an dieser Geste Anstoß (c. Galil. frg. 43 [138, 11f Masaracchia]; Th. Nöldeke, Ueber den syr. Roman von Kaiser Julian: ZsDtMorgGes 28 [1874] 272), die er als getaufter Christ kennt u. die Kaisarios, Bruder Gregors v. Naz., bekenntnishaft zu Beginn seines Glaubensgesprächs mit dem Herrscher macht (Greg. Naz. or. 7, 12 [SC 405, 208f]). In den Märtyrertexten fehlt fast nie das K.zeichen als Bekenntnis u. Selbstschutz angesichts der Leidensqualen (Heid, Vexillum 195/7). ‚Feinde des K.‘ sind die Christenverfolger (Polyc. ep. 2, 12, 3), die wie einst Saulus gegen den Gekreuzigten wüten, seine Bekenner wegen ihres Glaubens bis hin zur K.schändung demütigen, aber schließlich vom K. besiegt werden (PsCyrill. Hieros. cruc.: E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic texts in the dialect of Upper Egypt [London 1915] 788; Anast. Sin. narr. 48 [F. Nau: OrChr 3 (1903) 68f]). Als notorische ‚Feinde des K.‘ gelten Heiden u. Juden (Buch der Ḥimyariten 44 u.ö. [138 Moberg; *Himyar]; Sinuth. cert. c. diab. p. 16 [K. Kokorsche / S. Timm / F. Wisse: OrChr 59 (1975) 66]; Heid, K. 142. 147). In Syrien führt diese verhängnisvolle Konfrontation zu einem massiven Konflikt, als ein Christenjunge bei einer Scheinkreuzigung stirbt (Socr. h. e. 7, 16 par. Joh. Nic. chron. 85, 1/6 [102f Charles]). Noch im 6. Jh. hat *Diocletianus in Ägypten den Ruf, jener Kaiser zu sein, der ‚allerorten die Schildträger des K. des Gekreuzigten foltern ließ‘ (E. Mioni, Paterikà del PsMosco: StudBiz 8 [1953] 33). Berichte über Verfolgungen u. Prozesse inner- u. außerhalb des Röm. Reichs bezeugen, dass die Verfolger um die Bedeutung des von ihnen verachteten Gekreuzigten wissen, über den es wiederholt zu polemischen Disputen kommt (Heid, Kritik $88f_{24}$). Die Christen sehen in ihrer bedrängten Lage das Wirken des *Antichrist, der durch die Götzendiener die Märtyrer bewegen will, ihren gekreuzigten Gott zu verleugnen (PsHippol. consumm. 28 [GCS Hippol. 1, 2, 300f]). Den Christen

wird u.a. die Kreuzigung angedroht u. an ihnen vollstreckt, auch wenn die Nachrichten nicht immer authentisch sind (Mt. 23, 34; Joh. 21, 18f; Ign. Rom. 5, 3; Herm. vis. 3, 2, 1; Iustin. dial. 96, 1f; 110, 4; Tert. nat. 1, 18, 1; apol. 12, 3; 30, 7; 49, 3; pat. 13, 8; resurr. 8, 5; Min. Fel. Oct. 12, 4; 37, 5; Cypr. ep. 55, 9 [CSEL 3, 2, 630f]; pat. 12; Orig. c. Cels. 7, 40; 8, 39; Eus. mart. Pal. 11, 24 [GCS Eus. 2, 2, 943f]; Gretser 325/7; O. Zöckler, Das K. Christi [1875] 120/2). Solche Kreuzigungen werden erwähnt bei Persern (Vergote aO. 126) u. Arabern (Pass. LX mart. Hieros. 6/10 [ASS Oct. 9, 361C/F]; PsSebeos hist. Arm. 33 [R. W. Thomson / J. Howard-Johnston, The Armenian History attributed to Sebeos 1 (Liverpool 1999) 64f; o. Bd. 19, 1013]; C. Mango, Héraclius, Šahrvaraz et la Vraie Croix: TravMém 9 [Paris 1985] 115/7). Besonders seit Großkönig Schapur II gelten die Perser als Gegner des K. u. Christushasser (Heid, Vexillum 246/53). Die constantia gekreuzigter Christen wird im röm. Theater persifliert (C. Panayotakis, Baptism and crucifixion on the mimic stage: Mnemos 4, 50 [1997] 317/9; vgl. Heid, Kritik 96f).

B. Christlich. I. Kreuztheologie u. Staurodizee. Angesichts solcher Herausforderungen bekommt die frühchristl. Rede vom K. theologische Tiefe u. apologetische Schärfe. Bereits die Evangelien lassen einen erzählerischen Schwerpunkt auf den Passionsberichten erkennen (nicht ohne kerygmatische, schrifttheologische, apologetische u. liturgische Akzente), entwickeln aber keine K.theologie. Den Ansatz hierfür liefert erst Paulus durch seine soteriologische Fokussierung auf die Kreuzigung Christi (1 Cor. 1, 23; 2, 2) u. die metonymische Redeweise vom ‚K.‘ (Phil. 2, 8; Col. 2, 14; Eph. 2, 16). Die ‚Rede vom K.‘ (1 Cor. 1, 18) kann als apologetische Gegenrede im Sinne einer Schutzbehauptung auftreten, wonach die Gegner aufgrund ihrer Befangenheit in der Weltweisheit das K. von vornherein nicht verstehen können (ebd. 1, 17/25). Paulus initiiert eine gegenüber dem antiken Bildungsgut neuartige K.weisheit, in der Weisheit u. Torheit dialektisch zusammenspielen (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 4, 2 [PG 61, 31/3]). Für ihn ist das K. keine Neuheit u. insofern keine letztlich unverständliche Chiffre, sondern eine ‚vor allen Zeiten vorausbestimmte Gottesweisheit‘ (1 Cor. 2, 7). Das bietet der folgenden Theologie u. Apologetik zahlreiche Entfaltungsmöglichkeiten. Dabei gibt es weder die theologia crucis noch überhaupt eine systematische theologia crucis, wohl aber eine theol. ‚Staurodizee‘ mit vielen Facetten, ausgehend von der Frage, weshalb Christus nicht eine weniger schimpfliche, noch dazu eine von Gott verfluchte Todesart gestorben sei (Heid, Kritik 90f).

a. Realität der Kreuzigung Jesu. Während gnostisch-manichäische Theologie trotz ihres verbalen Passionsrealismus die Realität des K. auflöst, stellt großkirchliche Theologie den K.skandal hinein in das umfassende Ärgernis der Inkarnation (ebd. 91/4; ders., Beurteilung 112/7). Man spricht bewusst vom *Holz des K. (Act. 5, 30; 10, 39; 13, 29; 1 Petr. 2, 24; Ep. Barn. 5, 13 [SC 172, 112]; Melito Sard. pasch. 70. 104 [36. 58 Hall]), was als typologische Brücke in das AT gedacht ist, zugleich aber Juden mit Blick auf das Fluchholz von Dtn. 21, 23 abstößt (Test. Ben. 9, 3; J. Schneider: ThWbNT 5 [1954] 38f; Kuhn 682). Hingegen weist Markion mit seiner Ablehnung des AT zugleich die jüd. Einschätzung des K. als *Fluch zurück: Das K. ist nur für den Judengott Fluch u. Torheit, für den oberen Gott jedoch Kraft u. Weisheit (Tert. adv. Marc. 5, 5, 5; vgl. Orig. c. Cels. 6, 53. 74; Theodrt. quaest. in Gen. 37 [N. Fernández Marcos / A. Sáenz-Badillos, Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum (Madrid 1979) 37, 24/38, 5]). Auch der sklavische Charakter der Kreuzigung (s. o. Sp. 1100) wird großkirchlich bejaht u. in die Christologie integriert (Phil. 2, 7f; Iustin. dial. 134, 5). Schließlich gelten die ungeschönten evangelischen Passionsberichte (s. o. Sp. 1101) als Beweis für die Seriosität Jesu u. Glaubwürdigkeit der Apostel (Eus. theoph. frg. 5, 42f [GCS Eus. 3, 2, 248/50]).

b. Entschärfung des Ärgernisses. Schon die synoptischen Passionsberichte entheben die Kreuzigung Jesu der Banalität üblicher Hinrichtungen. Die begleitenden Naturphänomene können den Glauben an den Gekreuzigten annehmbarer machen (Rufin. h. e. 9, 6, 3 [GCS Eus. 2, 2, 814]). Jesus stirbt nicht erbärmlich, sondern wie ein Philosoph vergleichbar mit *Sokrates. Die geheime Ahnung Platos über das K.schicksal des Gerechten (resp. 2, 361e/62a) findet in Jesus ihre tragische Erfüllung (Heid, Kritik 105). Jesus liefert sich aus freiem Entschluss seinen Richtern aus (Orig. c. Cels. 2, 9. 24). Für Juden wie Heiden hingegen wich Jesus dem

schmählichen Tod nicht aus, weil er ihn nicht voraussah; seine Leidensweissagungen seien Produkt christlicher Apologetik (ebd. 2, 13. 16). Für die Christen spricht ferner der Umstand, dass seine Jünger unter Todesgefahr in aller Welt das Evangelium verkünden, für die Lauterkeit Jesu (ebd. 1, 30f; Eus. theoph. frg. 5, 24 [GCS Eus. 3, 2, 234f]). Als Zauberer gilt er zu Unrecht, da durch das K.zeichen jeder Zauberspuk verschwindet (Athan. incarn. 48, 6). Mit der Unschuld Jesu schützen die Christen das Andenken Jesu u. sich selbst; denn für die Heiden sind jene, die einen Verbrecher anbeten u. ein K.holz verehren, selbst Verbrechergesindel (Min. Fel. Oct. 9, 4. 29, 2; Orig. c. Cels. 2, 47; Aug. serm. 174, 3, 3 [PL 38, 942]). Die Schmach wird durch die Auferstehung relativiert (Heid, Kritik 98). Christus steigt vom K. nicht herab, weil seine Heilstat am K. mehr Bewunderung heischt (Eus. Emes. serm. 11, 25 [1, 273, 11f Buytaert]) u. es schwerer ist, aus dem Grab aufzuerstehen (Aug. in Joh. tract. 12, 6 [CCL 36, 124]; en. in Ps. 40, 13; 48, 1, 11 [ebd. 38, 458. 559f]; 56, 4 [ebd. 39, 696f]; Cassiod. in Ps. 34, 21 [ebd. 97, 314]; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 4, 1 [PG 61, 31]; cruc. 1, 5; 2, 5 [PG 49, 405. 415]), schließlich weil alle den Gekreuzigten anbeten sollen, damit die Stärke Gottes in der Schwachheit offenbar werde (Ephr. Syr. in ev. conc. 20, 23 [SC 121, 360]). Wenn die Heiden die Göttlichkeit dessen erkennten, der das K. bestieg, würden sie kein Ärgernis mehr nehmen (Orig. c. Cels. 2, 38; Cyrill. Hieros. catech. 13, 3 [2, 53f R./R.]; Athan. vit. Anton. 75, 1/3 [SC 400, 326f]; PsAthan. pass. 31 [PG 28, 237C]). Die Juden hingegen erkannten in Christus nicht den Gott u. töteten den Menschen (Aug. en. in Ps. 56, 4 [CCL 39, 696]; trin. 1, 6, 11 [CCL 50, 40]). Die apologetische u. theol. Rede von dem am K.holz ausgespannten Gott (Orac. Sibyll. 6, 26 [1, 407 Charlesworth]; Ephr. Syr. serm. 1, 1, 452 [CSCO 306 / Syr. 131, 13, 452]; Commod. apol. 615), ja vom Gottesmord bzw. -tod provoziert Missverständnisse (Melito Sard. pasch. 96 [54 Hall]; Iren. haer. 3, 12, 6; Tert. adv. Marc. 5, 5, 9; Orig. hom. in Ps. 36, 5, 4 [SC 411, 234]; Joh. Chrys. adv. Iud. 1, 7 [PG 48, 854]). Dies ist in Zusammenhang zu sehen mit dem Spott, der Christengott sei am K. endgültig gestorben (Cypr. ep. 66, 3 [CSEL 3, 2, 728f]; Greg. Naz. ep. 101, 22 [SC 208, 46]). Origenes wehrt sich gegen die Meinung, die Christen sprächen von der Kreuzigung Gottes (c. Cels. 7, 14/6). Zur Verteidigung des K. verweist man auf seine Ästhetik, deren Maßstab bei Gott u. nicht im Menschengeschmack liegt (Method. c. Porph. 3, 1f [GCS Method. 506]; vgl. Ephr. Syr. in ev. conc. 20, 39 [SC 121, 371f]; Quodv. grat. 2, 7, 3/9 [CCL 60, 463f]; Hesych. Hieros. comm. magn. in Ps. 44, 5 [PG 93, 1196B]; Georg. Hamart. chron. 4, 236 [PG 110, 880B]).

c. Soteriologische Notwendigkeit. Der soteriologische Sinn nimmt der Kreuzigung ihre Anstößigkeit. Das K. ist höchstes Heilszeichen des Gottessohns: Σωτήριον τοῦ πατρὸς ἐν τῷ κόσμῳ ὁ υἱός, σωτήριον τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ κόσμῳ ὁ σταυρός (Orig. sel. in Ps. 19, 6 [PG 12, 1248B]). Dass der jämmerliche K.tod eines verurteilten Juden für die Menschheit Heilsbedeutung haben soll, gilt als Gipfel christlicher Anmaßung (c. Cels. 2, 29. 47). Aber weshalb sonst starb Christus am K., da er dies für sich selber nicht nötig hatte (Iustin. dial. 88, 4)? Auch die Nichtchristen kennen das stellvertretende Selbstopfer (M. Hengel, Der stellvertretende Sühnetod Jesu: Communio 9 [1980] 1/9). Die soteriologische Ausdeutung wird auf den konkreten Vollzug der Kreuzigung ausgedehnt, so dass diese Todesart als die allein adäquate erscheinen muss (Heid, Kritik 107/12). Wegen der Hoffnung der Auferstehung für die Märtyrer bewahrt Gott seinen Sohn nicht vor dem K. (Hippol. in Dan. comm. 2, 36 [GCS Hippol. 1, 1^2, 126]). Christus stirbt den schlimmsten Tod, um alle Todesarten zu vernichten (Aug. in Joh. tract. 36, 4 [CCL 36, 326]; Eutych. Alex. demonstr. 292 [CSCO 193 / Arab. 21, 129]). Die Rekapitulationslehre lässt das K. ‚notwendig u. angemessen' erscheinen: Durch das *Holz wird die durch einen *Baum in die Welt gekommene Sünde wieder gutgemacht (Iren. demonstr. 33f [SC 406, 130f]; Cyrill. Hieros. catech. 13, 9 [2, 64 R./R.]). Dahinter stehen gemeinantike Vorstellungen: Man bestraft Übeltäter am Ort ihrer Untat (2 Macc. 4, 38; Callistr.: Dig. 48, 19, 28, 15; P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 6 = StudTest 33 [Roma 1920] 148), was auch für Kreuzigungen belegt ist (Hist. Aug. vit. Avid. 4, 2), u. gleicht die Strafe der Untat an (Sap. 11, 16), indem man zB. Brandstifter verbrennt (Tac. ann. 15, 44, 4). Das K. ist notwendig, damit ein die Dämonen schreckendes Siegeszeichen aufgerichtet werde (Method. c. Porph. 1, 6 [GCS Method. 504]). Die Ausbreitung der Arme am K. erhält ihren

Sinn in der universalen Einsammlung der Völker aus *Juden u. *Heiden (Iustin. dial. 97, 2; Hippol. antichr. 61 [GCS Hippol. 1, 2, 41]; Orig. in Ex. hom. 11, 4 [SC 321, 334]; in Lc. frg. 257 [GCS Orig. 9, 2, 336]; Cyrill. Hieros. catech. 13, 28 [2, 86 R./R.]; Athan. ep. fest. 22 [PG 26, 1433A]; Greg. Naz. carm. 1, 2, 34, 208 [PG 37, 960]; Heid, K. 175). Insofern ist die ἐκπέτασις ein soteriologisch bedeutsames Synonym für Kreuzigung (Orac. Sibyll. 8, 302 [1, 425 Charlesworth]; Op. gnost. ignot. 2 [GCS Kopt.-gnost. Schr.[3] 336, 8f]). Als Orantenhaltung (E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1231f) ist dies von liturgischer Relevanz, insofern Christus nun am K. fürbittend-betend stirbt (Hippol. trad. apost. 41 Botte) u. sich der Christ als Betender einformt in das erlösende K. Christi (Od. Sal. 27; 42, 1f; Diod. Tars. frg. in Rom. 10, 21 [K. Staab, Pauluskomm. aus der griech. Kirche (1933) 102, 1/3]; E. J. Lengeling, Hippolyt v. Rom u. die Wendung ‚extendit manus suas cum pateretur': Questions Liturg. et Paroiss. 50 [1969] 141/4; A. Zani, La cristologia di Ippolito [Brescia 1983] 555/73). Hier kann nicht die Kreuzigung Jesu in der patristischen *Erlösungslehre ausgebreitet werden (D. Wanke, Das K. Christi bei Irenäus v. Lyon = ZNW Beih. 99 [2000]; A. M. Castagno [Hrsg.], Origine [Roma 2000] 102/7; P. Kohlgraf, Die Ekklesiologie des Epheserbriefes in der Auslegung durch Joh. Chrysostomus = Hereditas 19 [2001] 223/5. 332/7; J. Hammerstaedt, Art. Crux: AugLex 2, 1/2 [1996] 143/52).

d. Ein angekündigtes Geschehen. Jesus ist nicht blind in ein blindes Schicksal hineingelaufen, sondern die Passion verlief innerhalb der Weltvorsehung Gottes, worauf die Ankündigungen des AT u. das Vorauswissen Jesu deuten. Nur so ist dem Vorwurf zu entgehen, Jesus sei ein selbst ernannter, letztlich gescheiterter Messias (*Christus I [Messias]). Durchaus zu Recht entgegnet daher der Heide Celsus Markion, der das AT ablehnt: Wie sollte die *Gottessohnschaft eines derart Bestraften ohne die Leidensweissagungen verifiziert werden (Orig. c. Cels. 6, 74)? Die atl. Leidensweissagungen gelten den Christen als stärkste Beweise der Gotteskraft des Gekreuzigten. Gott durfte u. konnte das K. um der Erfüllung der Prophetien willen nicht verhindern (Lc. 24, 26f; Act. 8, 32/5; Ep. Barn. 5, 13 [SC 172, 112]; Tert. adv. Iud. 10, 3/5; Evagr. Gall. alterc. 6 [CCL 64, 278]; PsGregent. disput.: PG 86, 1, 636C; PsJoh. Chrys. ador. 3 [PG 52, 839]; Anastas. Sin. adv. Iud. disp. 3 [PG 89, 1241B]). Ein solches heilsgeschichtlich-soteriologisches Muss darf nicht fatalistisch oder biblizistisch verengt werden (Didym. Caec. comm. in Koh. 7, 18c [PTA 16, 68]). So musste Christus zwar gekreuzigt werden, nicht unbedingt aber durch Juden (Iustin. dial. 141, 1; Melito Sard. pasch. 75f [40 Hall]): Die Verantwortlichen taten, indem sie die Prophetien erfüllten, keineswegs etwas Gutes (Epiph. pan. 38, 6, 1, Rehabilitierung des *Judas durch das mysterium proditionis: Hennecke / Schneem.[6] 1, 309); die Kreuzigung bleibt ein scelus atque nefas (Drac. laud. 2, 522 [512] [MG AA 14, 83, 522]). Die Christen brauchen sich nicht zu schämen, sollen sich vielmehr mit Paulus des K. rühmen, weil dadurch der unerschütterliche Heilsratschluss erfüllt werden sollte (PsAthan. pass. 11. 13 [PG 28, 204. 208]). Die entsprechenden Testimonien werden von Juden u. Heiden als zu allgemein u. unsicher abgelehnt (Orig. c. Cels. 1, 50; 2, 28; PsGregent. disp.: PG 86, 1, 640A) u. anders, etwa kollektiv auf das Volk Israel, gedeutet (Orig. c. Cels. 1, 55; Iulian. Imp. c. Gal. frg. 101 [189 Mas.]; Fédou 48). Dennoch entwickelt sich dieser Ansatz zu einer grundlegenden Rechtfertigung der Kreuzigung. Das betrifft die allgemeinen Leidensweissagungen: Ps. 22 (21) u. die Gottesknechtslieder zählen zu den stärksten Konvergenzgründen für die Messianität Jesu (Iustin. dial. 89, 3; Athan. incarn. 35, 1/6; PsAthan. quaest. ad Ant. 137, 9/11 [PG 28, 692/7]; Consult. Zacch. 2, 6; Leo M. serm. 55, 2 [CCL 138A, 324, 27/325, 47]; Quodv. prom. 3, 18/26 [ebd. 60, 166/71]; PsGreg. Nyss. testim. 6f [PG 46, 212B/216A]; Anastas. Sin. adv. Iud. disp. 2. 3 [PG 89, 1232f. 1241/5]; PsZach. Rhet. h. e. 1, 7 [CSCO 87 / Syr. 41, 52f]; PsGregent. disp.: PG 86, 1, 660/4; o. Bd. 17, 817/9). Andere Testimonien sprechen vom *Holz u. können direkt auf das K. bezogen werden (W. Speyer: o. Bd. 16, 109/11). Aufgrund seiner apologetischen u. theol. Tragweite ragt Dtn. 21, 23 hervor: ‚Verflucht von Gott ist jeder am Holz Hängende'. Da die jüd. Kritik entscheidend an diesem Vers ansetzt, muss die christl. Exegese auf diese famosissima quaestio (Hieron. in Gal. comm. 2, 3, 14 [PL 26[2], 387 BC]) Antwort geben (Heid, Kritik 101f; o. Bd. 7, 1240. 1272).

e. Eine universale Gegenwart. Die frühchristl., biblisch begründete Verkündigung

sieht in Christus keinen Deus ex machina, so als ob vorher nur Finsternis u. Irrtum herrschten, sondern die Erhellung u. Erfüllung der bereits im Alten Bund anhebenden Wahrheit. Damit entgeht sie dem anknüpfungslosen Exklusivismus einer ‚eigenen' Wahrheit. Nicht weniger als die Welt seit ihrer Erschaffung, gesehen mit den Augen des AT, bildet den Interpretationsrahmen auch für das K. Erstaunen kann die Selbstverständlichkeit, mit der bereits die frühen Apologeten die singuläre u. abwegige Kreuzigung eines Menschen u. sein Todesinstrument in diesen umfassenden Sinnzusammenhang stellen. Indem sie das K. als biblisches, kosmisches u. alltägliches Symbol einsetzen, geben sie ihm welttragende u. erlösende Bedeutung. Seither wird dieser Weg eines vielfach sich im Kosmos brechenden Mysteriums, seiner Symbole, Gleichnisse u. Typoi verfolgt (Iustin. apol. 1, 55; dial. 86/112; 131, 5). Theologische Voraussetzung ist die Logos-Christologie: Der Jesus am K. ist nicht zu trennen vom Logos im (bibl., kosmischen, alltäglichen) K. Insofern sich die Kraft des gekreuzigten Logos auf die K.figur überträgt, entwickelt sich die charakteristische Vorstellung von einem kraftgeladenen Zeichen, das die Gläubigen schützt, aber Dämonen u. Ungläubige das Fürchten lehrt (s.u. Sp. 1134f).

1. Biblisches Mysterium. Nicht nur ist die Kreuzigung Christi im *Alten Testament angekündigt, sondern auch das K. an sich findet sich darin. Bereits die Apostol. Väter u. Apologeten isolieren u. universalisieren das K. als Heilsinstrument (μηχανὴ Ἰησοῦ Χριστοῦ; Ign. Eph. 9, 1), so dass es in jeden beliebigen bibl. Zusammenhang hineingestellt werden kann (J. Schneider: ThWbNT 7 [1964] 579f; Dinkler / Dinkler-v. Schubert 5f). Typologische Vorbilder des K. im AT, auch für die frühchristl. Kunst höchst relevant (Heid, Kritik 99f), entziehen sich einer bloß äußerlichen Sichtweise, indem sie auf die Heilskontinuität hinweisen: Bereits im Alten Bund wirkt der gekreuzigte Logos heilsstiftend (Daniélou 332/40). So bizarr u. unhistorisch die sinnbildliche Ausdeutung der Schrift erscheint, sie gründet auf einer verbreiteten Art der *Exegese. Juden sehen zB. im hesekielischen Taw (Hes. 9, 4) nach dem Anfangsbuchstaben von ‚Tora' jene Menschen angesprochen, die nach dem Gesetz (*Nomos) leben, während Christen darin das auf die Stirn gemachte K.zeichen erkennen (Orig. sel. in Hes. 9 [PG 13, 800f]; E. Dassmann, Art. Hesekiel: o. Bd. 14, 1165f). Das AT kündigt die Passion Christi an u. kann umgekehrt erst innerhalb der ‚Ökonomie des (K.-) Holzes' recht gedeutet werden (Iren. haer. 4, 26, 1; 5, 17, 4; Hippol. ben. Jac. 1 [TU 38, 1, 11 Diobouniotis / Beïs]; Clem. Alex. strom. 5, 72, 3; Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 149/51 [SC 1bis, 76f]; Aug. serm. 300, 4, 4 [PL 38, 1378]). Erst das süße Holz des K. vermag das Bitterwasser des AT zu wandeln (Ex. 15, 25; Orig. in Ex. hom. 7, 3 [SC 321, 212]; in Jer. hom. 10, 2 [SC 232, 400]; Caes. Arel. serm. 102, 2 [CCL 103, 422]). Das K. erklärt die Bibel, denn nur Christus hat die bibl. Symbole durch sein K. vollendet (Ephr. Syr. hymn. de virg. 8, 23; 9, 15 [CSCO 224 / Syr. 95, 32, 7. 33, 32f]). Für den, der sehen kann, erscheint das Mysterium des K. überall im Gesetz. Darum sagt das Evangelium, dass ‚kein Jota u. kein Apex vom Gesetz vergehen werden' (Mt. 5, 18). Damit meint es das senkrechte u. das waagerechte Zeichen ‚die miteinander verbunden die Figur des K. bilden' (Greg. Nyss. vit. Moys. 2, 151 [76]). Durch die ‚Typoi des K.' (Cyrill. Hieros. catech. 13, 20 [2, 78 R./R.]) hat Gott schon die Israeliten anzublicken gewusst u. sie durch seine Lehre erleuchtet (Ephr. Syr. in ev. conc. 20, 38 [SC 121, 370f]). Mose schreibt über das K., sich seiner Schmach rühmend (Didym. Caec. in epp. can. 7 [F. Zoepfl, Didymi Alex. in epistulas canonicas brevis enarratio (1914) 91]; Commod. apol. 518. 772), aber seine Predigt erscheint töricht, wenn nicht der Glaube das Verständnis der Schrift eröffnet (Orig. in Ex. hom. 4, 6 [SC 321, 132]). – Die Väter greifen zahlreiche atl. Texte auf, die an sich keinen Passionszusammenhang aufweisen, die sich aber auf ein ‚Zeichen', die Form des K. (*Horn usw.) oder das Material *Holz (*Baum, Stock, Zepter, Planke usw.) beziehen lassen (V. Pfnür, Das K. Lebensbaum in der Mitte des Paradiesgartens: Garten des Lebens, Festschr. W. Cramer [1999] 214/20). K.-Typoi finden sich im NT andeutungsweise (Joh. 3, 13f [G. Bertram, Art. Erhöhung: o. Bd. 6, 37f]; Apc. 22, 2 u.ö. [O. Hagemeyer, Art. Baum: o. Bd. 2, 25/7; V. Reichmann, Art. Feige: o. Bd. 7, 668f]), bei den Apostol. Vätern sind sie bereits selbstverständlich. Das reichhaltige Material wird (unter Rückgriff auf bereits bestehende Testimoniensammlungen; J. Daniélou, Das Leben, das am Holze

hängt. Dt 28, 66 in der altchristl. Katechese: Kirche u. Überlieferung, Festschr. J. R. Geiselmann [1960] 22/34) seit Ps-*Barnabas u. *Iustinus Martyr oft apologetisch u. katechetisch zusammengestellt. Auf das K. gedeutet werden: Gen. 2, 9. 21; 6, 14; 13, 17; 18, 1; 22, 6. 9. 13; 28, 12f; 30, 37f; 32, 10; 48, 14; 49, 21; Ex. 2, 3; 4, 17; 7, 12; 12, 7f; 15, 25; 17, 11; 25, 23; 40, 20; Lev. 14, 1/7; Num. 13, 23; 17, 23; 19, 4/6; 21, 8f; Dtn. 28, 66; 33, 17; Jos. 2, 18; Iudc. 4, 21; 6, 21; 16, 29f; 1 Sam. 17, 40; 19, 10; 1 Reg. 17, 12; 2 Reg. 2, 11; 6, 1/7; Ps. 1, 3; 2, 9; 23 (22), 4; 92 (91), 13; 96 (95), 10; 110 (109), 2; 147 (146f), 7; Cant. 1, 6; 7, 7; 8, 5; Sap. 10, 4; 14, 7; Jon. 1, 3; Jes. 5, 2; 11, 1. 12; 60, 13; 62, 10; 63, 1f; Jer. 2, 21; 11, 19; 23, 29; Hes. 9, 4/6; 37, 16f; Hab. 2, 11; 3, 4; Sach. 1, 8; 14, 20. – Neutestamentliche Typoi: Schaufel (Mt. 3, 12; Iren. haer. 1, 3, 5), Schiff im Seesturm (Mt. 8, 23/7; Aug. serm. 75, 2, 2 [PL 38, 475]; Chromat. serm. 37, 1 [CCL 9A, 164]; PsJoh. Chrys. occurs.: PG 50, 811), Boot Petri (Lc. 5, 3; Tract. in Lc. 5, 3 [CCL 87, 215]); 300 Denare (Joh. 12, 5; Ambr. in Lc. 6, 30 [CCL 14, 185]); Bahre des Jünglings von Naim (Lc. 7, 14; Ambr. in Lc. 5, 90 [164]); Maulbeerfeigenbaum (Lc. 19, 4; Aug. serm. 174, 3, 3 [PL 38, 942]; Petr. Chrys. serm. 54, 4 [CCL 24, 300]; Arnob. Iun. in Lc. 11 [CCL 25A, 303f]); Bahre des Gelähmten (Joh. 5, 8; Cyrill. Hieros. hom. 11 [PG 33, 1145A]); Wachhütte im Weinberg (A. Stuiber, Die Wachhütte im Weingarten: JbAC 2 [1959] 86/9).

2. Kosmisches Mysterium. War der Rückgriff auf das AT allen großkirchlichen Apologeten ein unproblematischer Weg theologischer Rationalität, so schieden sich die Geister in der Frage, inwieweit Anleihen bei der Philosophie möglich seien. Nicht zufällig findet sich bei Skeptikern wie Tatian u. Theophilus v. Ant. keine philosophische K.spekulation. Von hoher apologetischer Relevanz ist sie hingegen für den philosophisch aufgeschlossenen *Iustinus Martyr, insofern in der Spätantike jede religiöse Lehre auch naturphilosophisch herausgefordert ist u. an einer Stellungnahme zu Plato kaum vorbeikommt (Heid, K. 13/105). Während die Gnosis im K. bzw. Logos am K. die trennende, weltnegierende Kraft innerhalb eines dualistischen Dramas sieht, erkennen ihm kirchliche Autoren seit Justin eine die Welt festigende u. lenkende Macht zu (zum gnost. K. eines Papyrus s. G. Michaïlidès, Vestiges du culte solaire parmi les Chrétiens d'Égypte: BullSocArchCopt 13 [1948/49] 56 Fig. 14). Auf die naturphilosophische Frage nach der Festigkeit des Weltganzen antworten sie mit der unrichtigen σταυρός-στερεός-*Etymologie, die sowohl auf ein platonisch-ptolemäisches wie auch biblisch-herkömmliches Weltbild durch die Vorstellung von Himmelsbändern u. kosmischen Säulen adaptiert wird, ohne dass die Weltbilder letztlich zum Ausgleich kommen. Ohne die platonische Seelenlehre vollauf adaptieren zu wollen, greifen einzelne Autoren eklektisch den Gedanken der Weltseele auf. Christus war demnach nicht einfach ein auf der Erde wandelnder Gott, den man gewissermaßen neben andere Gottheiten stellen könnte, sondern die kosmische Kraft schlechthin, insofern sich der Gott-Logos kreuzförmig um das Universum legt u. unsichtbar das All umfasst, was dann sichtbar wird am Golgota-K., an dem er sich als Mensch in Länge, Breite, Höhe u. Tiefe in die vier Himmelsrichtungen hin ausstreckt. Um dieser Sichtbarmachung des Unsichtbaren willen ist die Kreuzigung ‚notwendig' (Iren. demonstr. 34 [SC 406, 130f]; Greg. Nyss. or. catech. 32 [PG 45, 80]). Die wichtigste Anregung liefert neben Eph. 3, 18 Plat. Tim. 34ab. 36b/d. Nach Justin ist die platonische Weltseele im All wie ein Chi (χ) ausgebreitet, insofern sie wie zwei Bänder die Welt von außen zusammenhält. Weltseele u. Logos bzw. Chi u. K. werden parallelisiert (apol. 1, 60, 5. 7; Iren. haer. 5, 18, 3; Act. Andr. 1, 14 [CCApocr 6, 698f]). Zahlreiche heidn. wie jüd. Kunstdenkmäler der Spätantike zeigen Globen mit gekreuzten Bändern (Zodiakus, Ekliptik) u. belegen die Verbreitung u. damit apologetische Verwertbarkeit platonisch-ptolemäischer Kosmologie. Da diese auch in die jüd. Tempelkosmologie Eingang gefunden hat, erhebt sich nach der Zerstörung des Tempels iJ. 70 die Frage, ob die das Weltgefüge zusammenhaltende Schechina noch im Tempel wohnt oder auf das K. von Golgota übergegangen ist (Heid, K. 52/9).

3. Alltägliche Symbolik. Im außerreligiösen Bereich entdecken die Christen das K.zeichen u. erkennen darin eine christl. Sinnhaftigkeit. Aufgrund seiner ratio naturalis kommen selbst Heiden nicht umhin, das K. zur Grundgestalt aller möglicher Gebrauchsgegenstände zu machen (Min. Fel. Oct. 29, 8). Erstmals für Justin ist das K. das ‚größte Symbol der Kraft u. Herrschaft'

Christi (apol. 1, 55, 2), da es an jenen Dingen vorgefunden wird, die scheinbar aufgrund einer ihnen innewohnenden Kraft etwas bewegen u. bewirken: Schiffsmast u. Rahe mit Segel (E. Testa, Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani[2] [Jerusalem 1981] 267/70); Pflug (J. Daniélou, La charrue symbole de la croix: RechScRel 42 [1954] 193/203); kreuzförmige Geräte für Ackerbau u. Handwerk; Menschengestalt; Gesicht mit der vorspringenden Nase; Feld- u. Siegeszeichen mit den Abzeichen militärisch-staatlicher Macht; Vogelgestalt. Wie der Logos der Schöpfung in all diesen Dingen das K. eingeprägt hat, so hat er auch schon als Zimmermann immer an das K. gedacht (Ephr. Syr. hymn. de fid. 17, 9/11; 24, 8 [CSCO 155 / Syr. 74, 52f. 67]; hymn. de Epiph. 7, 3 [ebd. 187 / Syr. 83, 151]). Elemente dieser Symbolik werden von den Vätern oft bemüht (Dölger, Beiträge 9, 7/11; Sieper). Im Militär u. auf *Gladiatoren-Mosaiken steht das Tau (τ) für ‚am Leben', Theta (ϑ) für Tod (Dölger, Beiträge 2, 20/2; M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 2 [Jerusalem 1980] 331). Die kreuzförmige Menschengestalt ist Zeichen der Göttlichkeit, Geradheit u. Symmetrie des Menschen, der Gott entdeckt hat (vgl. Cic. nat. deor. 2, 140; Lact. ira 14, 2; Greg. Nyss. paup. 2 [GregNyssOp 9, 114, 18/21]) u. mit dem Lebensholz des K. wie auf einer Leier die Saiten der Harmonie u. Unsterblichkeit anschlägt (Method. c. Porph. 1, 8/10 [GCS Method. 504f]).

4. Religiöse Symbolik. Verärgert reagieren die christl. Apologeten auf das K.zeichen in pagan-religiösen Zusammenhängen. Für Justin äffen die Dämonen zwar die durch die Propheten angekündigten Heilsmysterien durch heidnische Mythen nach, um Verwirrung zu stiften, imitieren aber nirgends die Kreuzigung (apol. 1, 54, 1/55, 1; Fédou 64/9). Bei keinem der angeblichen Zeussöhne werde die Kreuzigung nachgebildet; Justin hebt also auf die *Gottessohnschaft des Gekreuzigten ab. Vielleicht kann man die Kreuzigung des Prometheus bei Lukian (Prom. 1f) als eine Persiflage christlichen Gedankenguts auffassen (Hengel 24/6). Von einer solchen Kreuzigung findet sich allerdings bei christlichen Schriftstellern nichts (Kuhn 740/4), ebenso wenig wie von einer Kreuzigung des Lykurg u. Orpheus (R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike [1925] 334/44; Hengel 26f). Hingegen sieht Firmicus Maternus eine arglistige Nachäffung des prophezeiten K. im Magna Mater-, Isis- u. Proserpinakult, wobei der eigentlich Leben symbolisierende *Baum zum Fluchholz wird (err. 27, 1f). Firmicus knüpft damit hintergründig an die pagane Vorstellung an, Todesbäume seien verflucht u. den Göttern der Unterwelt geweiht. Zur Chi-förmigen Stirnmarkierung der Isispriester s. J. Leipoldt, Umwelt des Urchristentums 3[6] (1987) 57 (vgl. Philo spec. leg. 1, 58). Man ruft im Dionysoskult dem gehörnten Gott zu: ‚O weh, Zweihörniger, Doppelgestaltiger!', u. verunglimpft damit das K. (Firm. Mat. err. 21, 2). Der Mithraskult äfft die Stirnbekreuzigung nach (Tert. praescr. 40, 4). Das spielt wohl auf eine Stirntätowierung der Mithrasjünger an (Dölger, Beiträge 1, 9). Die ägypt. Priester haben mit der *Hieroglyphe des ‚Lebenszeichens' (☥) das K. vorgebildet (Suda s. v. Σταυροί [4, 426 Adler]; E. Winter: o. Bd. 15, 102 [Lit.]). Zur K.-Hieroglyphe im Sonnentempel von Alexandrien s. Socr. h. e. 5, 17 par. (Winter aO.; F. Thelamon, Païens et chrétiens au 4[e] s. [Paris 1981] 267/73; Heid, Vexillum 213). Christlich überboten wird schließlich die Homersage von Odysseus am Mastbaum (Rahner, Mythen 315/28; ders., Symbole 260/71).

f. Siegessymbolik. Um die Kreuzigung Christi als Sieg plausibel zu machen, deuten die christl. Apologeten das K. innerhalb der militärischen Gedankenwelt Roms als Siegeszeichen: a) als *Feldzeichen (signum, vexillum) u. b) als Wendezeichen (τρόπαιον). Ersteres ist militärischer Fetisch u. religiös bewährter Siegesgarant der Soldaten, letzteres markiert jene Stelle des Schlachtfelds, wo sich der Feind in die Flucht ‚gewendet' u. zur Erleichterung Waffen u. Rüstung weggeworfen hat, die dann vom Sieger auf das Tropaiongerüst aufgesteckt wurden, das von ferne nun wie ein Gekreuzigter aussah. Solche bei den Griechen Zeus, in der röm. Republik Iuppiter geweihten Tropaia wurden in der Kaiserpropaganda zum imperialen Attribut. Sie erinnerten, besonders bei monumentaler Gestaltung, nicht nur an historische Siege, sondern symbolisierten die ewig-göttliche Siegeskraft des Imperators (G. Conti, Da albero-trofeo a trofeo-croce: RendicPont-Acc 71 [1998/99] 273/326). Indem die Apologeten die Feld- u. Siegeszeichen als christliche Symbole reklamieren u. ihre Siegeskraft auf die K.form zurückführen, gelingt ihnen

ein apologetischer Kunstgriff, der erst in konstantinischer Zeit seine ganze propagandistische Kraft entfaltet (s. u. Sp. 1124). Aber schon jetzt erscheint das K. als unbezwingbare Waffe, Panzer u. Triumphale im geistigen Kampf gegen Teufel u. Verfolger (Heid, Vexillum 217/21). Christus ringt nackt am K. die Dämonen der Luft nieder u. hängt ihre Spolien auf das Tropaion des K. (P. Dufraigne, Adventus Augusti, adventus Christi [Paris 1994] 374/84). Eine regelrechte Triumphalstaurologie lässt auf heidnischer Seite den Eindruck entstehen, die Christen teilten dem Volk nur das Herrliche mit u. ließen das Schmähliche des Leidens Christi weg (Joh. Chrys. in Mt. hom. 88, 3 [PG 58, 779]). – Das K. wird ähnlich dem vexillum / tropaeum über die Schulter getragen (Eus. vit. Const. 2, 9, 1; 4, 9; Soz. h. e. 1, 4, 3; PsMax. Taur. serm. 45, 2 [CCL 23, 182]) u. zum Imperialrequisit des Christus rex et victor (Joh. Chrys. cruc. 1, 4; 2, 4 [PG 49, 403f. 413f]; Ephr. Syr. hymn. de cruc. 9, 1 [CSCO 249 / Syr. 109, 62, 2/4]; serm. 7, 65 [ebd. 306 / Syr. 131, 128, 65]; Evagr. Gall. alterc. 6 [CCL 64, 290, 212/5]; Caes. Arel. serm. 84, 3 [ebd. 103, 346]; Cyrill. Alex. expl. in Ps. 2, 9 [PG 69, 724C]; *Christus II [Basileus]). Im Triumphzug des Siegeshelden darf das K.vexill nicht fehlen (Leo M. serm. 59, 4 [CCL 138A, 354]). Schon der Einzug Jesu in Jerusalem (E. Dinkler, Der Einzug in Jerusalem = AGForschNRW G 167 [1970] 57), dann auch der Weg zum Golgota ist der Triumph des Königs, der sein tropeum triumphi geschultert hat (Leo M. serm. 59, 4 [CCL 138A, 354]; Isid. Pel. ep. 1, 289 [PG 78, 351]); in der Kreuzigung findet er seinen Höhepunkt (Leo M. serm. 67, 7 [413, 142]). Schließlich steigt der Gott-Logos durch das K. wie auf einem Triumphwagen, der Quadriga der Evangelisten, in den Himmel auf (Chromat. serm. 19, 5f [CCL 9A, 92f]; vgl. Procl. Cpol. hom. 29, 13/6 [209f Leroy]; Theod. Stud. or. 2 [PG 99, 692f]; K.wagen: Athan. expos. in Ps. 67, 18f [PG 27, 297C]; Ephr. Syr. hymn. de fid. 17, 8 [CSCO 155 / Syr. 74, 52, 28/30]; hymn. de virg. 21, 10 [ebd. 224 / Syr. 95, 67, 13f]; hymn. de eccl. 29, 14 [199 / Syr. 85, 72, 5]; hymn. de azym. 13, 8 [249 / Syr. 109, 16, 27f]; hymn. de cruc. 5, 1; 6, 12 [ebd. 48, 4/9; 54, 8/10]). Christi Himmelfahrt ist zufolge Ps. 24 (23) ein Herrscheradventus mit Engelsgefolge nach dem Triumph des K. über den Teufel (Greg. Nyss. ascens.: GregNyssOp 9, 326f; Chromat. serm. 8, 4 [CCL 9A, 36]). – Auch die Parusie Christi gleicht einem Kaiseradventus. Auf das K. deutet man wohl seit der *Didache (16, 6) das eschatologische ‚Zeichen des Menschensohns' (Mt. 24, 30; A. Podossinov, Art. Himmelsrichtung: o. Bd. 15, 270f; kritisch PsJoh. Chrys. op. imp. in Mt. 49 [PG 56, 919]; Daniélou, Théologie 328/32; A. Stuiber, Die drei ‚semeia' von Didache XVI: JbAC 24 [1981] 42/4). Es geht Christus in seiner Herrlichkeit voraus (Dölger, Beiträge 9, 11f), u. zwar schultern Engel das königliche Triumphalrequisit (Cyrill. Hieros. catech. 13, 41; 15, 22 [2, 104; 184 R./R.]; Joh. Chrys. cruc. 1, 4; 2, 4 [PG 49, 404. 413f]; in Mt. hom. 54, 4; 57, 3 [PG 58, 537. 698]; Narsai carm. fun. 1, 6/8 [M. Wolff: OrChr 20/2 (1922/24) 8f]; [Ps-] Sophr. Hieros. or. 5 [PG 87, 3, 3313D]). Man denkt sich das endzeitliche K. als Lichterscheinung im Paradies (Ephr. Syr. carm. Nis. 69, 21 [CSCO 241 / Syr. 103, 100]; hymn. de virgin. 24, 3 [ebd. 224 / Syr. 95, 75, 27/76, 1]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 54, 4 [PG 58, 537]). Das ‚Zeichen des Menschensohns' ist Leidens-K. u. Königszepter Christi, das zusammen mit der Hetoimasia (G. Hellemo, Adventus Domini = VigChr Suppl. 5 [Leiden 1989] 97/116) aufgestellt wird als Boten des zum Gericht eintreffenden Herrschers (Ephr. Graec. sec. adv.: EphrSyrOp G 2, 193BC; sign. cruc.: ebd. 3, 144BC. 147AB; Ephr. Syr. serm. 3, 2, 323/7 [CSCO 321 / Syr. 139, 27, 323/7]; Joh. Chrys. cruc. 1, 4; 2, 4 [PG 49, 403f; 413f]; Sahid. Euchologion ‚Z 100' [PO 28, 355, 2/8]). Weil Christus die Schächer am K. richtet, sagt Quodvultdeus: crux Christi in medio, non fuit supplicium, sed tribunal (catacl. 4, 7 [CCL 60, 413]; K.tribunal bzw. -kathedra auch Aug. serm. 340A, 4; 53A, 13 [566, 24f; 634, 10f Morin]; Leo M. serm. 53, 1; 59, 7 [CCL 138A, 313f. 357f]). – Die Wiederkunft Christi mit seinem Marter-K. setzt die Legende von der Himmelfahrt des K. voraus, die selbst nach der K.auffindung aufrechterhalten wird (Mart. Pion. 13, 8 [152 Mus.]; Orac. Sibyll. 6, 26/8 [1, 407 Charlesworth]; vgl. Soz. h. e. 2, 1, 10; Jacob. Neoph. doctr. 5, 9 [V. Déroche, Doctrina Jacobi nuper baptizati: TravMém 11 (Paris 1991) 197, 8]; Dölger, Beiträge 9, 11). Entsprechend sei das K. zuvor mit ins Grab gelegt worden (Ev. Petr. 10, 39 [SC 201, 58]; PsCyriac. Oxyrh. mart. Pilat. vers. arab. [A. Mingana: Woodbrooke Studies 2 (1928) 256]; PsCyrill. Hieros. cruc.: Budge, Texts aO. [o. Sp. 1106]

777. 781f. 800; PsAthan. parasc. 5 [PG 28, 1060C]; vgl. das K. im Hl. Grab auf dem Silberteller von Perm: JbAC 45 [2002] Taf. 9f). Das kann mit der Sitte zusammenhängen, Todeswerkzeuge dem Leichnam mit in das Grab zu geben (Plut. vit. Themist. 22, 2; E. Cantarella, I supplizi capitali in Grecia e a Roma[2] [Milano 1996] 41). Die Vorstellung, Christus hinge bei seiner Wiederkunft am K. (vgl. Joh. 19, 37), stößt unter Hinweis auf Sach. 12, 10 auf Ablehnung (Georg. Hamart. chron. 3, 128 [PG 110, 472A]). Christus bringt das K. mit, damit nicht der Teufel die Wiederkunft Christi vortäuschen kann (Cyrill. Hieros. catech. 15, 22; 33 [2, 184. 200 R./R.]; Joh. Chrys. cruc. 1, 4; 2, 4 [PG 49, 404. 413]; vgl. Apc. Eliae gr. 31f [JüdSchrHRZ 5, 251]) u. um die Juden zu beschämen (Heid, K. 134_{195}). Der *Antichrist wird das Zeichen des Tieres auf Stirn u. rechte Hand zeichnen, um das K.zeichen unwirksam zu machen (Ephr. Graec. serm. in adv. dom.: EphrSyrOp G 2, 225AC; PsHippol. consumm. 28; vgl. Apc. Eliae gr. 20f [aO. 233]). Man wird ihn als PsMessias erkennen, weil ihm die Zeichen der Kreuzigung fehlen (Quodv. prom. 4, 12, 20 [CCL 60, 205]; Sulp. Sev. vit. Martin. 24, 7; Neophyt. Recl. [gest. 1219] narr. de mon. Palaest. 10 [H. Delehaye: AnalBoll 26 (1907) 168]).

II. Apokryphes u. Legendarisches. Die Kreuzigung Jesu hat über die Evangelien hinaus die Phantasie beflügelt (W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 209/43). Möglicherweise denkt Sueton an eine Kreuzigung Jesu in Rom (Suet. vit. Claud. 25, 4; R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ 1 [1929] 132/4). Pauli Abwesenheit bei der Kreuzigung spielt in der Diskussion mit den Markioniten um die Autorschaft des Evangeliums eine Rolle (Adamant. dial. 1, 8 [GCS Adamant. 16]). *Dionysius Areopagita habe in Heliopolis die Sonnenfinsternis während der Kreuzigung beobachtet, wobei weltweit die *Götterbilder umfielen (ep. 7, 2 [PTS 36, 169, 1/6]; Heid, Vexillum 212). Ein Mann namens Ananias soll sich anstelle Jesu zur Kreuzigung angeboten haben (Ev. Barth.: Hennecke / Schneem.[6] 1, 439). Zufolge *Basilides sei irrtümlich Simon v. Kyrene gekreuzigt worden (Iren. haer. 1, 24, 4; Theodrt. haer. 1, 4; J. H. Waszink: o. Bd. 1, 1223 [Lit.]). Simon Magus behauptet, der Gekreuzigte zu sein (Pass. Petr. et Paul. 4 [AAA 1, 226, 10f]). Bei der Kreuzigung weicht der *Jordan trauernd zurück (Hesych. Hieros. comm. magn. in Ps. 113, 5 [PG 93, 1332B]). Insofern das Heil in der Mitte der Erde gewirkt wird (Ps. 74 [73], 12), liegt der Golgota im Mittelpunkt der Erde, über dem die Sonne zur Mittagsstunde der Kreuzigung im schattenlosen Zenit steht (Heid, K. 100/2). Entsprechend erhebt sich der Paradieses- bzw. K.-*Baum in der Mitte der Erde (Apon. expos. brev. hom. 8 [CCL 19, 361, 285/7]; Carm. de pascha 1f. 67/9 [CSEL 3, 3, 305. 308]; vgl. PsHippol. pasch. 51, 9 [SC 27, 179, 2]). Ort der Kreuzigung ist das Adamsgrab (H. Busse / G. Kretschmar, Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchl. u. frühislam. Zeit [1987] 84/92). Nach jüdischer Auffassung werde der Golgota Schädelhöhe genannt, weil dort der für *Isaak geopferte Widder geköpft worden sei (PsHieron. in Marc. 15 [PL 30[2], 638B]). Adam sündigte u. starb an einem Freitag wie Christus (Cyrill. Alex. ep. 86 [PG 77, 384A]; Carm. adv. Marc. 2, 161 [CCL 2. 1431]). *Abraham bereitete sein Opfer auf dem Golgota vor (Hesych. Hieros. comm. brev. in Ps. 26, 6 [V. Jagić, Suppl. Psalterii Bononiensis (Vindobonae 1917) 46]). Solche adaptierten jüd.-judenchristl. Traditionen machen die reichen topologisch-typologischen Bezüge der Kreuzigung aus (J. Jeremias, Golgotha [1926]; B. Bagatti / E. Testa, Il Golgota e la croce[2] [Jerusalem 1984]; E. Testa, Le mitiche rocce della salvezza e Gerusalemme [ebd. 1997]). Nach einer Ätiologie habe auf dem Golgota eine Frau ein gehörntes Kind geboren, was einen König ankündige (PsBasil. Seleuc. or. 38, 3 [PG 85, 409A]). Das K. Jesu sollte im Garten Getsemani aufgerichtet werden (Act. Pilat. 9, 4; anders ebd. 16, 7 [Hennecke / Schneem.[6] 1, 406. 413]; Christus auf dem Ölberg während der Kreuzigung s. Act. Joh. 97/9 [CCApocr 1, 207/11]). Kommentare zur Kreuzigung u. spätere Legenden haben nicht selten antijüdische Tendenz, was sich im NT durch die einseitige Verantwortung der Juden für den Tod Jesu ankündigt (F. Blanchetière, Aux sources de l'anti-Judaïsme chrétien: RevHistPhilRel 53 [1973] 373/85). So kann Hippolyt wie viele andere behaupten, die Juden hätten Christus an das Holz geheftet (in Ps. frg. 2, 7 [GCS Hippol. 1, 2, 146, 9]). Anfangs soll dies wohl apologetisch die Loyalität der Christen gegenüber Rom auf Kosten der Juden hervorkehren (Iustin. apol. 1, 36, 3; Act. Pilat.). Den

Juden wird unterstellt, sie wollten den toten Leib Christi vom Holz nehmen u. verbrennen, wogegen Pilatus einschreitet (Dionys. b. Sal. expos. liturg. 4 [CSCO 93 / Syr. 14, 44f]). Sie wollten das Christus-K. zerstören, um seine Verehrung zu verhindern (Heid, K. 125_{132}). Andererseits tragen die Juden das K. zum Tempel, weil es die Bretter der Bundeslade waren (Cav. thes. 50, 20f; 53, 6. 11 [CSCO 487 / Syr. 208, 162. 172. 174]). Nach einer anderen Deutung waren die aus drei Holzarten bestehenden Hölzer des K. ursprünglich für den salomonischen Tempel bestimmt (Jacob. Neoph. doctr. 5, 9 [Déroche aO. 197, 8] mit Jes. 60, 13 LXX; M. van Esbroeck, La pénitence de Loth auprès d'Abraham au site de l'église géorgienne de la Croix: Studi sull'Oriente Crist. 5, 1 [2001] 57/ 92). In seinem Brief an Abgar sagt Jesus einen Besuch in *Edessa ab wegen seiner zwingenden Kreuzigung (Ep. Jesu et Abg. 2 [AAA 1, 280f]; zur Quelle o. Bd. 17, 845). König Abgar v. Edessa wäre bereit, mit einem Heer die Juden, die Jesus gekreuzigt haben, zu töten, wenn ihn nicht die Herrschaft der Römer daran hinderte (Doctr. Addai: G. Howard, The Teaching of Addai [Ann Arbor 1981] 12f. 74f; Eus. h. e. 1, 13, 16; Act. Maris 4 [I. B. Abbeloos: AnalBoll 4 (1885) 57]; Cav. thes. 53, 26f [aO. 176]). Andererseits werden Tausende der um das K. stehenden Juden gläubig (Ev. Naz.: Hennecke / Schneem.[6] 1, 136. 138). Hinweise auf die Kreuzigung bieten die heidn. u. christl. Pilatus-Akten u. die entsprechende Legendenbildung (ebd. 395/ 424; vgl. A. Demandt, Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte [1999] 214/ 30). Die Protonike-Legende erzählt die (erste) K.auffindung durch Protonike unter Kaiser Tiberius (Doct. Add.: Howard aO. 78f).

III. Constantinus d. Gr. u. das Kreuz. Die Vision *Constantins vor der Schlacht am Pons Milvius iJ. 312 leitet nicht nur die sog. Konstantinische Wende ein (J. Vogt: o. Bd. 3, 318/30), sondern verbindet diese mit dem Zeichen des K., nach dem Zeugnis des Laktanz (mort. pers. 44) zunächst in Gestalt der Tau-Rho-Ligatur, die aus dem Wortzusammenhang des σταυρός gelöst wird (Vogt aO. 321f). Erst jetzt beginnt im strengen Sinne die Geschichte des K. als christliches Symbol (H. G. Thümmel, Die Wende Constantins u. die Denkmäler: E. Mühlenberg [Hrsg.], Die konstantinische Wende [1998] 144/83; C. Andresen, Art. Erlösung: o. Bd. 6, 178/80). Zunächst wird das K. in verdeckter, aber erkennbarer Form in der Gestalt des Labarums, offenbar schon 315 bei der kolossalen Sitzfigur Constantins in der Maxentiusbasilika auf dem Forum Romanum, seit spätkonstantinischer Zeit als evidentes K., etwa in der Ausschmückung des Kpler Kaiserpalastes, zum Fokus einer öffentlichen Sieges- u. Imperialsymbolik. Die sich im Triumphzeremoniell realisierende Siegesidee des röm. Kaisertums lebt fort in den byz. Siegesritualen im Hippodrom (*Kaiserzeremoniell); nicht mehr die Victoria, sondern das K. garantiert nunmehr den ewigen Sieg (J. Gagé, Σταυρὸς νικοποιός. La victoire impériale dans l'empire chrétien: RevHistPhilosRel 13 [1933] 370/400). Neu ist nicht die Deutung des K. als Siegeszeichen, sondern dass sie sich die kaiserl. Propaganda aneignet u. das K. in die politische Symbolsprache integriert. Anhand der Sarkophage u. Münzen kann die Entwicklung vom Labarum-Tropaion zur K.triumphale schrittweise nachgezeichnet werden (M. R.-Alföldi, Bild u. Bildersprache der röm. Kaiser [1999] 190/ 205). Auf Passionssarkophagen aus der Mitte des 4. Jh. erscheint nicht der Crucifixus, sondern das Labarum; dieses verdankt sich weniger einem theol. Konzept als der Imperialkunst. Angesichts des K.realismus der ntl. u. frühchristl. Glaubenspredigt ist die These, das Kreuzigungsbild sei in der Kunst aus theologischer Scheu ausgespart, irrig; die Zurückhaltung erklärt sich damit, dass erst eine entsprechende Bildästhetik u. Symbolsprache entwickelt werden musste (M. Mrass, Art. Kreuzigung Christi: RBK 5 [1995] 292f). Die Ende des 4. Jh. aufkommende *Akklamation τούτο bzw. σταυρὸς νικᾷ, aus dem τούτῳ νίκα der konstantinischen Vision entwickelt (M. Guarducci, Le acclamazioni a Cristo e alla croce e la visione di Costantino: Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne, Festschr. P. Boyancé [Rome 1974] 375/86), lassen die Sarkophage u. andere Bildträger mit zum K. akklamierenden Aposteln verstehen. Erst im 5. Jh. findet die Darstellung des K. von der militärisch-imperialen Symbolik zum biblisch orientierten Crucifixus, der vorwiegend im Kontext eines Passions- u. Leben-Jesu-Zyklus begegnet (Mrass aO. 285/312). Selbst isolierte Kreuzigungsbilder (Sinai-Ikonen, Kreuzigung von S. Maria Antiqua) verraten durch die Gleichzeitigkeit verschiedener Mo-

mentaufnahmen der Kreuzigung (missverstanden von A. Grillmeier, Der Logos am K. [1956]) den Passionszyklus. Die Betrachtung des Lebens u. Leidens Christi im Bild dürfte maßgeblich durch die Heilig-Land-Wallfahrt angeregt worden sein, die durch die mutmaßliche Auffindung des K. Christi stimuliert wurde. Für die konstantinische Selbstdarstellung (Eus. vit. Const.) u. die Kaiserlegende werden die Vision u. die K.auffindung (durch *Helena) maßgeblich (E. T. Brett, Early Constantine legends: Byz. Studies / Études Byz. 10 [1983] 52/70; A. Kazhdan, ‚Constantin imaginaire'. Byzantine legends of the 9th cent. about Constantine the Great: Byzant 57 [1987] 196/250). Das Schweigen Eusebs über die K.auffindung steht letztlich nicht der Annahme entgegen, dass bereits Constantin mit einem solchen Geschehen konfrontiert wird u. sein religionspolitisches Potential erkennt, so dass ein Teil der Reliquie als Reichspfand nach Kpel gelangt (S. Heid, Die gute Absicht im Schweigen Eusebs über die K.auffindung: RömQS 96 [2001] 37/56). – Neben die politische Valenz des K. seit Constantin tritt seit dem Nicaenum seine Symbolkraft im Kampf um die Orthodoxie (*Häresie). Das paulinische Schlagwort von den ‚Feinden des K.' (Phil. 3, 18) dient dazu, die Unvereinbarkeit des Arianismus, Pelagianismus, Nestorianismus u. Monophysitismus mit der orthodoxen Interpretation der Kreuzigung Christi aufzudecken, aber auch populistisch den Häretikern vorzuwerfen, sie wollten auf diese Weise den Gläubigen das überaus geschätzte Heil- u. Wundermittel des K. wegnehmen (Heid, Beurteilung). – Umstritten ist, ob bereits unter Konstantin die Kreuzigungsstrafe zugunsten der furca förmlich abgeschafft oder nur faktisch ausgesetzt wurde (E. Dinkler-v. Schubert, ‚Nomen ipsum crucis absit': JbAC 35 [1992] 135/46 gegen N. Hyldahl, Art. Hinrichtung: o. Bd. 15, 346). Tatsächlich scheint ein Fortbestehen der Kreuzigungsstrafe kaum vorstellbar angesichts der hohen Symbolik des K. seit spätkonstantinischer Zeit. Für Augustinus würde eine Kreuzigung angesichts der Wertschätzung des K. Christi die betroffenen Verbrecher unangemessen ehren (in Joh. tract. 36, 4 [CCL 36, 326, 58/60]; vgl. Pass. Hipparch. et soc.: S. E. Assemani, Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium 2 [Roma 1748] 138; o. Bd. 21, 266). Im byz. Orient war die Kreuzigung noch im späten 6. Jh. anzutreffen (Joh. Eph. h. e. 3, 3, 27. 33 [CSCO 106/Syr. 55, 114. 123]; Jos. Styl. chron. 88 [A. Luther, Die syr. Chronik des Josua Stylites (1997) 89 mit Komm. zSt. ebd. 210]). Darauf deuten auch Rabbula-Kodex u. der Silberteller von Perm, da hier Jesus u. die Schächer Schulterriemen tragen: Damals wurden offenbar noch Hinrichtungen vollzogen, bei denen die Delinquenten zunächst an das patibulum gebunden wurden (vgl. Joh. 21, 18f).

IV. Frömmigkeit, Gottesdienst u. Verkündigung. a. Kreuzzeichen. 1. Formen. Vorchristliche K.zeichen (s. o. Sp. 1100f), die nichts mit einer Kreuzigung zu tun haben, werden im 2. Jh. auf das K. Christi bezogen. Die vielschichtigen christl. Deutungsmöglichkeiten machen das wie auch immer gezeichnete oder fixierte Linien- oder Balken-K. schon im 2. Jh. zu einem Kennmal der ‚K.verehrer' (Tert. apol. 16, 6/10; Min. Fel. Oct. 29, 6). Seither haben Christen offenbar unterschiedliche K.figuren als allgemeine Zeichen für den gekreuzigten Christus verwendet. Da das K. aber für diese Zeit noch kein exklusiv christl. Symbol ist, können nur Kontext u. konkrete Gestaltung die christl. Provenienz eines K.zeichens erweisen, was sich erst im Verlauf des 4. Jh. erübrigt. In welchem Verhältnis Christus zum dinglichen oder gezeichneten K. steht, wird von den Theologen entsprechend ihrer christologischen Sicht unterschiedlich beantwortet. – Die K.formen christlicher Zeit bei F. X. Kraus, Art. K: ders., RE 2 (1886) 225/36. Zu Labarum u. Tropaion s. o. Sp. 1118f.

2. Gebrauch. Nicht auszuschließen ist ein frühjüd. Brauch der Stirnsignierung in Anlehnung an das hesekielische Taw-Zeichen (s. o. Sp. 1101), das bereits die jüd. Tradition als göttliches Schutzzeichen versteht (S. J. Reno, The sacred tree as an early Christian literary symbol [Saarbrücken 1978] 128/31). Bei den Christen ist die unterschiedlich gehandhabte *Geste des K.zeichens spätestens seit Mitte 2. Jh. innerhalb u. außerhalb der Liturgie gegenwärtig (E. v. Severus, Art. Gebet I: o. Bd. 8, 1232/4; W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtl. Quelle [1930] 139/41. 247f; Stockmeier 229/54). Sie genießt bei den Vätern apostolisches Ansehen u. wird auf Jesus selbst zurückgeführt (nicht überzeugend E. Dinkler, Jesu Wort vom K.tragen: ders., Signum Crucis [1967] 77/98; Dinkler / Dink-

ler-v. Schubert 4f). Neben dem martyrologischen Aspekt überwiegt die apotropäische Deutung, die das K.zeichen zur omnipotenten Heil- u. Wunderwaffe macht (s.u. Sp. 1134f). Entsprechend wird die unfehlbare Wirkung des K.zeichens als Schutzmittel gegen die Dämonen (*Geister) häufig angepriesen, so dass Kaiser Julian diese Lehre spöttisch als Gipfel christlicher Theologie bezeichnet (ep. 79 [78] [1, 2^2, 86 Bidez]). Zum Selbstschutz bekreuzigt man sich vielfach ‚am ganzen Körper', d.h. man signiert einzeln Sinne u. Gliedmaßen (P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche 5 = StudTest 27 [Roma 1915] $78f_2$). Schon die einfache Selbstbekreuzigung ist eine Segensgeste (‚segnen' von signare; Dölger, Beiträge 6, 9), spätestens seit dem 4. Jh. von Trinitäts- u. Christus-Formeln begleitet (Balth. Fischer, Das K.zeichen mit trinitarischem Begleittext als Kurzformel biblischer Trinitätsfrömmigkeit: Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott, Festschr. W. Breuning [1985] 429/34). Die Ausbreitung der Arme beim Gebet u. beim Priestersegen kann auf die Haltung Christi am K. gedeutet werden (Jacob. Sarug. hom. de Sym. Styl.: Assemani aO. 2, 242). Beim Betreten einer Kirche (wie überhaupt beim Betreten oder Verlassen eines Hauses; Dölger, Beiträge 8, 28f) bekreuzigt man sich oder küsst K. u. Evangelium (Gannat Bussame 2, 4 [CSCO 502/Syr. 212, 72, 15/22]). – Vor allem zur Mönchsspiritualität gehört das K. als ‚Dämonenschreck' (Athan. vit. Anton. 13, 4f; 23, 4; 35, 2f [SC 400, 170. 198. 230]). Die spätere Generation der Wüstenmönche erfährt die Angriffe der Dämonen nicht mehr so machtvoll u. gefährlich wie die Altväter, möglicherweise weil jetzt die Kraft des K. auch die Wildnis durchdringe (Joh. Cassian. conl. 7, 23, 2). – Dass man sich bei Krankheit u. vor dem Tod mit dem K.zeichen segnet (Vit. Eus. Samos. II § e [P. Devos: AnalBoll 85 (1967) 238; o. Bd. 21, 256f]; Pass. Cresc. 7 [J. Wortley: AnalBoll 95 (1977) 245]; Gretser 694/6; Dölger, Beiträge 6, 30f) u. ein Sterbe-K. hat (Hieron. ep. 108, 21, 4 [CSEL 55, 2, 337f]), ist selbstverständlich, auch wegen der Angst vor Dämonen, die sich der Seele bemächtigen könnten (Apophth. patr. Theophil. 4 [PG 65, 200]; Ephr. Syr. paraen. 11 [EphrSyrOp S 3, 429D]). Die Toten werden mit dem K. bezeichnet (carm. Nisib. 73, 8 [CSCO 241 / Syr. 103, 111, 3f]). Eine jüd. K.auffindungslegende führt die Sitte, auf die Toten das K. zu legen, darauf zurück, dass man das Herren-K. identifizierte, indem man es einem Toten auflegte (S. Krauss, Eine jüd. Legende von der Auffindung des K.: JewQuartRev 12 [1900] 723). Entsprechend werden K. auch den Toten beigegeben (Joh. Mosch. prat. 87 [PG 87, 3, 2945]) oder auf die Gräber gestellt (Pass. Abd al-Masih 21f [J. Corluy: AnalBoll 5 (1886) 43f]; Vit. Serap. Zarzm. 35f [P. Peeters: ebd. 36/37 (1917/19) 203/5]). – Das K.zeichen genießt als sacramentum hohen theologischen Rang (Cypr. ad Fort. 8 [CSEL 3, 1, 330]; Ambr. sacram. 2, 4, 13; Paul. Nol. carm. 17, 29/32; Sacr. Gellon. nr. 2405 [CCL 159, 355, 33]). Das K. Christi ist zweierlei: sacramentum, quo virtus impletur divina, exemplum, quo devotio incitatur humana (Leo M. serm. 72, 1; 56, 1 [CCL 138A, 441, 16/442, 18. 328, 9f]). Ferner wird nicht nur die Taufe als ‚K.' (Joh. Chrys. catech. I 2, 4 [SC 366, 178]) u. sacramentum crucis (Ambr. sacram. 2, 2, 6. 7, 23) bezeichnet, sondern alle sacramenta werden durch das K. bewirkt: Aufnahme in den *Katechumenat, *Exorzismus, Taufwasserweihe, Firmung, Eucharistie, Ordinationen (Gretser 660/77; F. Fittkau, Der Begriff des Mysteriums bei Joh. Chrysostomus = Theophaneia 9 [1953] 90/8; Dölger, Beiträge 8, 7/13). Man legt das Taufbecken selbst kreuzförmig an oder stellt künstlerisch ein K. im Becken dar, so dass es im Taufwasser aufleuchtet (Ephr. Syr. hymn. de Epiph. 7, 3; 13, 9 [CSCO 187 / Syr. 83, 151. 176]; S. Ristow, Frühchristl. Baptisterien = JbAC ErgBd. 27 [1998] 27f. 93f). Vade ad illum fontem, in quo crux Christi domini praedicatur, ruft Ambrosius den Taufkandidaten zu (sacram. 3, 2, 14). In Taufe u. Eucharistie zeigt sich dem Initiierten die Güte, die der Erlöser durch K. u. Leiden den Menschen erwiesen hat (Theodrt. comm. in Ps. 33, 9 [PG 80, 1105A]). – Besonders greifbar wird die ‚Sakramentalität' des K. am Karfreitag (s.u. Sp. 1132f): Das K. ist nie versiegende Quelle der Gnade u. Heiligung; wer es küsst, wird befreit von der Berührung des todbringenden Holzes im Paradies (Theodr. Stud. or. 2 [PG 99, 696A]). – Die K.tätowierung auf der Stirn kann sogar Nichtchristen als Schutz vor der Pest dienen (Theoph. Sim. hist. 5, 10, 13/5 [208 de Boor]; Dölger, ACh 1, 206f). Wenn wirklich das K. als Zeichen der Weltseele-*Hekate in der chaldäischen Magie zur Dämonenbannung eingesetzt wird (H. Lewy, Chaldaean oracles and theurgy[2] [Paris 1978]

254. 270), kann es nicht überraschen, dass auch Heiden dem K.zeichen magische Kraft zuschreiben (Greg. Naz. or. 4, 55f [SC 309, 158/62]; Cyrill. Alex. dial. Anth. et Steph.: W. E. Crum, Der Papyruscod. saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham [1915] 58; Pass. Iazdbuzid: F. C. Conybeare, The Armenian apology and acts of Apollonius and other monuments of early Christianity[2] [London 1896] 261/71; Dölger, Beiträge 6, 11/3) u. die dämonenschreckende Kraft der K.reliquie von nichtchristlichen Zauberern anerkannt wird (Anast. Sin. narr. 48 [F. Nau: OrChr 3 (1903) 68f]; kopt. Kyprianlegende [F. Bilabel / A. Grohmann, Griech., kopt. u. arab. Texte zur Religion u. religiösen Lit. in Ägyptens Spätzeit (1934) 172f]).

b. Kreuzverehrung. 1. Allgemein. Wohl bereits in neutestamentlicher Zeit kommemorieren Christen den K.tod Jesu ‚zur 3. Stunde' im täglichen Gebetsrhythmus (Mc. 15, 25; J. Kremer, Das Ärgernis des K. [1969] 64f). Für die in das 2. Jh. zurückreichende Gebetsostung (o. Bd. 8, 1225f) spielt die eschatologische Erwartung des K. eine wesentliche Rolle (Mt. 24, 30). Umstritten bleibt, seit wann man beim Gebet ein K. als (bloße) Orientierungsmarke an der Wand angebracht hat. Immerhin erheben die Heiden bereits im 2. Jh. den Vorwurf der K.verehrung (F. di Capua, Una nota a Tertulliano ‚Apologeticum, 16, 6': ders., Scritti minori 2 [Roma 1959] 47/55), wohl weil die Christen nach Osten beten u. dabei auf ein gegenständliches oder in die Wand geritztes K. schauen (Heid, Vexillum 193/5). In Kirchenapsiden begegnet ein zentrales K. womöglich schon im 4. Jh. (Lateranbasilika), spätestens seit 400 (Dinkler / Dinkler-v. Schubert 98/107). Zum K. richtet sich das private u. gemeindliche Gebet, bei dem der Beter selbst im Heben seiner Arme K.gestalt annimmt (Zani aO. [o. Sp. 1111] 555/73; o. Bd. 8, 1232). Da er sich dabei nicht nur zum (geographischen oder idealen) Osten wendet, sondern auch ‚zum Himmel' aufblickt (*Blickrichtung; A. Lumpe: o. Bd. 15, 205), erfordert im Kirchenraum die Apsiskalotte einen besonderen Bildschmuck, zumindest das K. Eine konsequente Fortentwicklung dieses Gedankens ist die K.reliquie im Apsis-K. in S. Clemente, Rom. Einen Sonderfall stellen die öffentlichen Ostungs-K. auf dem Jerusalemer Ölberg u. dem K.berg von Mzcheta in Georgien (*Iberia) dar (Heid, K. 150/9). Im griech. Mönchtum gibt es im 6. Jh. den Brauch, nach der chorischen Psalmodie im Hierateion das K. zu verehren u. sich dann in die Zellen zurückzuziehen (A. Amante, I frammenti ascetici inediti del codice Bolognese 2702: Didaskaleion 1 [1912] 529; Mioni aO. [o. Sp. 1106] 34).

2. Kreuzreliquien. Das konstantinische Labarum wird als Militärzeichen, nicht so sehr als K. verehrt (s.o. Sp. 1124). Dennoch setzt seit Konstantin unverkennbar eine Entwicklung ein, wonach das K. an sich (Eusebius spricht vom ‚heilbringenden Zeichen': vit. Const. 1, 31; 2, 16; 4, 21) besondere Wertschätzung, Verehrung u. Devotion heischt, weil von ihm eine übernatürliche Kraft ausgeht, die ansonsten nur mit der Wunderkraft von Reliquien zu vergleichen ist. Eine solche K.devotion ist unlösbar mit der mutmaßlichen Auffindung des Christus-K. in Jerusalem verbunden, dessen Reliquien sich noch in der 1. H. des 4. Jh. weit verbreiten (R. Klein, Art. Helena II: o. Bd. 14, 367/72). Pilger kommen nach Jerusalem, ‚um das K. zu verehren' (Heid, K. 232f). Dass das K.holz vom Blut Christi getränkt sei u. Wunderkraft besitze, ist fester Bestand der K.frömmigkeit. Man ehrt die Reliquie durch Kuss (Eger. peregr. 37, 2f; Evagr. Schol. h. e. 4, 26 [173 Bidez/Parm.]; Leont. Neapol. serm. 3 [PG 93, 1600A]), zuweilen mit Prostratio oder tiefer Verneigung (Hieron. ep. 108, 9, 2 [CSEL 55, 2, 315]; Prud. perist. 2, 535; 11, 178 [ebd. 61, 315. 418]; PsCyr. Hieros. serm. de cruc. [Budge, Texts aO. (o. Sp. 1106) 802]; Evagr. Schol. h. e. 4, 26). Gescheitert ist der Versuch, auf dem Elfenbeinkästchen von Pola den Akt der K.verehrung dargestellt zu sehen (G. Wilpert, Le due più antiche rappresentazioni della Adoratio Crucis: MemPontAcc 2 [1928] 135/55). Die K.reliquie von Apameia wird verehrt, indem der Bischof sie während der Prozession um die Kirche hochhält u. wahrscheinlich dabei wiederholt: ‚Seht das Holz des K., das den alten Fluch getilgt hat' (Evagr. Schol. aO.). Die Verehrung der K.reliquie bleibt nicht ohne Kritik u. Missverständnisse (Iulian. Imp. c. Galil. frg. 42f [137, 4/138, 13 Mas.]; Hieron. in Mt. comm. 4, 23, 5 [SC 259, 162f]; tract. in Ps. 95, 10 [CCL 72, 226]; Aug. in Joh. tract. 1, 16 [ebd. 36, 9f]; PsAthan. quaest. Ant. 39 [PG 28, 621A]). Die behauptete Erhängung Jesu an einem Kohlstängel u. andere Polemiken jüdischerseits richten sich wohl gegen die

Verehrung der K.reliquien (Tôlēdôt Yešû: Krauss, Leben aO. [o. Sp. 1105] 58. 106f. 126. 148; Heid, K. 125/31; J. Maier, Jüd. Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike [1982] 152f). Im 6./7. Jh. zielt der jüd. Vorwurf der Holzverehrung, aufgegriffen von Muslimen, auch auf den längst etablierten Gebrauch hölzerner Devotions-K. (vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. imp. 6 [PG 76, 797D]); er beeinflusst noch den Ikonoklasmus (Hieron. Hieros. frg.: Joh. Damasc. imag. 3 [PTS 17, 194]; P. Batiffol, Jérôme de Jérus. d'après un document inédit: RevQuestHist 39 [1886] 248/55; H. G. Thümmel, Die Frühgeschichte der ostkirchl. Bilderlehre = TU 139 [1992] 330/9). Neben der K.reliquie erfahren auch nachgebildete bzw. künstlerisch gestaltete K. Verehrung. Prominentes Beispiel ist das Hoch-K., welches wohl seit der Mitte des 4. Jh. den Golgota krönt (Heid, K. 229/41). Zum Nachlassen der K.verehrung in der Endzeit s. K. Berger, Die griech. Daniel-Diegese (Leiden 1976) 58. Die Syrer kennen eine hl. Topographie des Kirchenraums unter Einbeziehung der Kreuzigung Jesu (Heid, K. 212f; Abraham b. Lipeh interpr. off.: CSCO 76 / Syr. 32, 158/61).

3. Kreuzfeiern. (R. Klein aO. 368f.)

a. Im September. Die festliche K.verehrung setzt in Jerusalem mit dem 13. IX. als dem Gedächtnistag der K.auffindung ein, die wohl bereits mit der *Kirchweihe der konstantinischen Basilika (,Martyrium') am 13. IX. 335 memoriert u. bald im Zuge der Einweihung der ,Anastasis'-Rotunde an einem 13. IX. auf den 14. IX., den 2. Tag der Kirchweihoktav, verlegt wird (Van Tongeren, K.ritus 222/6; M. A. Fraser, The feast of the encaenia in the 4th cent. and in the ancient liturgical sources of Jerusalem, Diss. Durham [1995 (e-Veröff. 2004)]; spätantike Jerusalemer Festgesänge: G. Shurgaia, L'esaltazione della croce nello Iadgari antico: L'onagro maestro, Festschr. G. Scarcia [Venezia 2004] 137/89). Die K.reliquie wird zunächst nur am Karfreitag ausgestellt (Eger. peregr. 37, 1/3. 48f; Paulin. Nol. ep. 31, 6 [CSEL 29, 273f]), bald auch während der Septemberfeiern (Lect. Hieros. arm. 68 [PO 36, 362f]; Theodos. sit. terr. sanct. 31 [CCL 175, 124]). Wohl in diese Festtage fällt die Ölweihe durch Berührung (*Contactus) der K.reliquie (PsAnton. Plac. itin. 20 [CCL 175, 139]; Dinkler / Dinkler-v. Schubert 184f); das in Ampullen abgefüllte Öl dient zu Heilzwecken u. Exorzismen (Cyrill. Scythop. vit. Sab. 27. 45. 63 [110, 11. 136, 16f. 164, 15 Schwartz]; vit. Joh. Hesych. 21 [ebd. 218, 7]; *Krankenöl). – Im Osten gewinnt die K.verehrung am 14. IX. gegenüber dem Kirchweihfest des 13. IX. an Bedeutung. Nach Kpel gelangt dieses Fest möglicherweise erst im Zuge der Restitution der von den Persern verschleppten Jerusalemer Reliquie durch Kaiser **Heraclius (H. A. Klein, Niketas u. das wahre K.: ByzZs 94 [2001] 580/7; ders., Constantine, Helena, and the cult of the True Cross in Cple: Durand / Flusin 31/59; anders H. Brakmann, K.verehrung zwischen Jerusalem u. Kpel [in Vorb.]). Während des Erhebungsritus, der dem Fest den seit dem 7. Jh. bezeugten Namen ὕψωσις τοῦ σταυροῦ (exaltatio crucis; Belege: Klein 35_{82}) gab, akklamieren die Gläubigen ,Kyrie eleison' (Andr. Cret. or. 11 [PG 97, 1040AB]; PsMen. Prot. inv. cruc.: A. Delatte, Anecdota Atheniensia 1 [Liège 1927] 297; o. Bd. 14, 368). Die Kirche hält gleichsam Christus das K. hin u. singt eine ,Gedenke'-Litanei (PsSeverian. Gabal. cruc.: J. Zellinger, Studien zu Severian v. Gabala [1926] 136f). Die Gläubigen, die bei zu großer Zahl nicht einzeln an das K. herantreten, singen K.hymnen (PsGerm. Cpol. or. 1 [PG 98, 224D]; Synax. Cpol. 14. IX. [PG 117, 48C]; B. Flusin, Les cérémonies de l'Exaltation de la Croix à Cple au 11e s.: Durand / Flusin 61/89). Durch die vorgetragenen K.-Enkomien wird das K. gleichsam gekränzt (PsGerm. Cpol. or. 1 [225D]). Zuweilen machen die Gläubigen durch spontane Zurufe ihrem Unmut über die Kreuziger Luft (PsJoh. Chrys. cruc. venerand.: PG 59, 679). Um 630 ist für die röm. Titelliturgie wohl anlässlich der Restauration der Jerusalemer Reliquie ein K.fest am 14. IX. zu erschließen (exaltatio crucis), das unter Sergius I in die Papstliturgie eingeht (R. Klein aO. 368).

β. Karfreitag. Die K.reliquie in Jerusalem wird an diesem Tag schon früh zu stiller Verehrung (προσκύνησις) durch die zudrängenden Gläubigen ausgestellt (Eger. peregr. 37, 1/3. 48f; Paulin. Nol. ep. 31, 6 [CSEL 29, 273f]). Mit Verlust der K.reliquie im 7. Jh. geht dieser Brauch unter. Am Jerusalemer Karfreitag findet nunmehr eine K.waschung statt, deren Wasser als wundertätig gilt (Lect. Hieros. iber. 703 [CSCO 189 / Iber. 10, 105]; E. A. W. Budge, The histories of Rabban Hôrmîzd the Persian and Rabban Bar-'Idtâ 2, 1 [London 1912] 68. 73f. 82. 101; Tho-

mas Marg. hist. mon. 2, 22; 3, 3; 4, 13 [ders., The book of governors (London 1893) 219. 311. 412]). Später verbreitet sich eine symbolische Grablegung des K. (Janeras 390; I. H. Dalmais, Une relique de l'antique liturgie de Jérusalem: OrSyr 6 [1961] 441/51). – Die karfreitägliche Verehrung des K. wird in Ost u. West zunächst dort übernommen, wo K.reliquien vorhanden sind, zB. in Kpel, Nola u. Rom, erst später allgemeiner Brauch (M. Righetti, Manuale di storia liturgica 2[3] [Milano 1969] 225/30). Die K.reliquienverehrung der karfreitaglichen Stationsliturgie der Sessoriansbasilika in Rom reicht in das 5. Jh. zurück (S. de Blaauw, Jerusalem in Rome and the cult of the cross: Pratum Romanum, Festschr. R. Krautheimer [1997] 71). In Kpel ist sie noch um 680 durch Arkulf bezeugt (Adamn. loc. sanct. 3, 3, 8 [CCL 175, 228]), verschwindet jedoch in der Folgezeit zugunsten der karfreitäglichen Verehrung der Hl. Lanze (Const. Porph. cerim. 1, 43 [34] [1, 168 Vogt]; Typic. Cpol.: 2, 72 Mateos), offenbar im Gegenzug zur inzwischen üblich gewordenen σταυροπροσκύνησις (,K.verehrung') in der Mitte der Fastenzeit (Const. Porph. cerim. 2, 11 [PG 112, 1017/9]; Typic. Cpol.: 2, 38. 72. 78 Mateos). Über den Ursprung dieser mehrtägigen Feier um Mittfasten wissen auch die Byzantiner nichts mehr (S. Heid, Eine anonyme K.predigt [BHGa 422w] u. das Problem synodaler Festbegründung: AnnHistConc 32 [2000] 241/63). Gleich der vom Hof organisierten K.prozession durch die Stadt in den Tagen um den 1. VIII. entstand sie wohl in Kpel (Const. Porph. cerim. 2, 7 [PG 112, 1005/9]; P. Bernadakis: ÉchOr 5 [1901/02] 260/2; M.-F. Auzépy, Les déplacements de l'empereur dans la ville et ses environs [8e/10e s.]: C. Mango / G. Dagron [Hrsg.], Constantinople and its Hinterland [Aldershot 1995] 359/66; H. Thümmel, K., Reliquien u. Bilder im Zeremonienbuch des Konstantin Porphyrogennetos: ByzForsch 18 [1992] 119/26).

γ. Sonstige. Jerusalem feiert bereits seit dem 4. Jh. am 7. V. die Staurophanie vJ. 351 (R. Klein aO. 369; Heid, K. 137; O. Irshai, Cyril of Jerus. The apparition of the Cross and the Jews: O. Limor / G. G. Stroumsa [Hrsg.], Contra Iudaeos [Tübingen 1996] 85/104; Jerusalemer Festgesänge: Ch. Renoux, Les hymnes du Iadgari pour la fête de l'apparition de la croix le 7 mai: Studi sull'Oriente Crist. 4, 1 [2000] 93/102). Vermutlich etabliert Bischof Rabbula (411/35) nach seiner Jerusalem-Wallfahrt das Fest der K.erscheinung am 7. V. in *Edessa (F. C. Burkitt, The early Syriac lectionary system: ProcBritAc 10 [1921/23] 323f). In der Titelkirchenliturgie Roms (basilica Hierusalem) des 6. Jh. gründet das Fest der inventio crucis am 3. V. in der lat. Kyriakuslegende (Cornet), wohingegen das gallische Datum des 7. V. auf die Jerusalemer Staurophanie zurückgeht (R. Klein aO. 369; de Blaauw, Jerusalem aO. 70). – Zum K. in der liturgischen Gebetsliteratur s. Janeras; Hallit; A. Blaise, Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques (Turnhout 1966) 322/9; J. Deshusses / B. Darragon, Concordances et tableaux pour l'étude des grands sacramentaires 3, 1 (Fribourg 1982) 391/3.

δ. Apologetische Nutzung. Karfreitag u. K.erhöhung gehören zu den vielfach von antijüdischer Apologetik geprägten Festen (Joh. Chrys. adv. Iud. 3, 4 [PG 48, 867f]; cruc. 1, 1; 2, 1 [PG 49, 399. 407f]; PsJoh. Chrys. cruc. venerand: PG 59, 679f; F. Robinson, Coptic Apocryphal Gospels [Cambridge 1896] 178/84), wobei überschwängliches K.lob den unermesslichen Vorteil des K. für die Christen herausstellt (PsJoh. Chrys. cruc. venerand.: PG 59, 675; *Improperia). Gegenüber Heiden u. Juden soll man das vorösterliche *Fasten nicht mit dem Pascha oder K. begründen, sondern mit der Trauer über die eigenen Sünden, während das K. Erlösung u. Freude brachte u. deshalb als Fest begangen wird (Joh. Chrys. adv. Iud. aO.; cruc. aO.), obwohl durchaus wegen des K. gefastet wird (PsJoh. Chrys. parasc.: PG 50, 813), um an sich selbst das K. ein wenig zu spüren (Leo M. serm. 71, 1 [CCL 138A, 434]). Aufmunterungen zur Freude angesichts des K. lassen eine jüd. Polemik vermuten in dem Sinne, die Christen trauerten zu Recht über ihren toten Christus (Cyrill. Hieros. catech. 15, 22 [2, 184 R./R.]; Leo M. serm. 60, 2 [CCL 138A, 364]; Photin. Presb. frg. 90 [J. Reuss, Joh.-Kommentare aus der griech. Kirche = TU 89 (1966) 401]). Gegenüber den Manichäern, die das K. dem bösen Prinzip zuschreiben u. stattdessen am Bema-Fest den Todestag Manis feiern, soll der Karfreitag bewusst als Tag der wahren Passion Christi begangen werden (Aug. c. ep. fund. 8; Evod. fid. 28).

c. Apotropäisches Kreuz. K. u. K.zeichen sind ein Apotropaion, das jeden Schaden u. jedes Unheil fern hält, wirkungsvoller Dämo-

nenschreck u. unfehlbares Gegenmittel gegen Zauberei, das im privaten wie auch kirchlich-sakramentalen Vollzug seit dem 4. Jh. allgegenwärtig ist (C. D. G. Müller, Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 713f. 786; *Amulett; *Enkolpion). Hier erweist sich wie kaum sonst das Christentum als Teil der Spätantike als einem ‚Zeitalter der Ängstlichkeit', u. genau dies erklärt den Erfolg des K.apotropaions. Die Bandbreite der Praktiken u. Rechtfertigungen reicht vom magischen Ritualismus bis zur theologisch reflektierten Christusfrömmigkeit. Auch wenn kritische Töne nicht fehlen, verteidigen die Bischöfe mit Leidenschaft das Schutzzeichen des K., das in dieser Funktion zB. genauso an privaten Haustüren wie an Kircheneingängen begegnet (J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 22/48).

d. Kreuzschwur. Man bekreuzigt sich unwillkürlich, um die Wahrhaftigkeit seiner Aussage zu beteuern (Apophth. patr. Beniamin. 3 [PG 65, 144f]). Einer Bitte oder Zusage verleiht man Nachdruck ‚beim K. des Herrn' (Hieron. ep. 16, 2 [CSEL 54, 69]; Ephr. Syr. paraen. 29 [EphrSyrOp S 3, 479E]; Legenda Iulian. Imp. [Th. Nöldeke, Ein zweiter syr. Julianusroman: ZsDtMorgGes 28 (1874) 663f. 668]; Vit. Gregor. Chandzth. 79 [P. Peeters: AnalBoll 36/37 (1917/19) 303]) oder ‚beim Gekreuzigten' (Pass. Luc. et Gemin. 7 [Halkin, Saints aO. (o. Sp. 1105) 22]). Man schwört neben dem Evangelium auch auf das K. (Joh. Mosch. prat. 216 [PG 87, 3, 3108]; Niceph. Cpol. brev. hist. 30 [80 Mango]; Budge, Histories aO. [o. Sp. 1132] 254), was zB. bei Abschwörungen auf Synoden üblich ist (Gretser 397/401). Wenn ein Meineid in die Hand des Bischofs oder auf ein geweihtes K. abgelegt wird, drohen drei Jahre Buße, war das K. nicht geweiht, ein Jahr (ebd. 401f). Der Schwur bei der K.reliquie gilt als besonders bindend (Vigil. ep. 15 [PL 69, 55D]; Joh. Mosch. prat. 216 [3108]; G. Garitte: Byzant 36 [1966] 415). Sophronius v. Jerus. verpflichtet Stephanus v. Dor feierlich auf dem Golgota, Rom gegen die Monotheleten zu mobilisieren (AConcOec 2. Ser. 1, 40; F. Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit [2001] 106f). Arnobius d. J. vergleicht die K.verehrung mit der Praxis, bei Strafverfolgung zu Kaiserstatuen zu fliehen, um Gnade zu erbitten (in Ps. 136 [CCL 25, 226f]; vgl. Cod. Theod. 9, 44). Ein Beispiel hierfür ist Tiberius, Sohn Justinians II, der iJ. 711 vor seinen Häschern fliehend bei der K.reliquie seine Zuflucht sucht (A. Frolow, La relique de la vraie croix [Paris 1961] 196f nr. 69), u.ä. Kaiser Leo V. iJ. 820 (Georg. Cedr. hist. comp. 1 [PG 121, 952A]); beide werden jedoch nicht geschont (s. auch Nöldeke, Roman aO. [o. Sp. 1106] 279). – H. Gerstinger, Art. Enkolpion: o. Bd. 5, 328/30.

e. Katechese u. Predigt. Zahlreiche Passionspredigten, K.enkomien u. Predigten über den ‚guten Räuber' (ClavisPG 5, 156f; BHG app. I; BHL 4163/202) machen das K. zum Paradethema frühchristlicher Verkündigung, veranlasst durch die Verbreitung der K.reliquien, die Feier des Karfreitags u. eigene K.feste ab dem 4. Jh. Zuvor u. daneben begegnet in der *Katechese eine reichhaltige tauftheologische Ausdeutung des K.: Nisi enim tu (scil. Christus) de cruce vulneratus descenderes, ego (scil. ecclesia) dealbata de fonte non ascenderem (Quodv. ult. 5, 9 [CCL 60, 401]). Der bibl. *Exodus wird auf die Taufvorbereitung u. -spendung gedeutet (1 Cor. 10f; Tert. bapt. 9; Ambr. myst. 3, 12; Aug. serm. 352, 3. 6 [PL 39, 1551. 1555]; K. Wessel, Art. Durchzug durch das Rote Meer: o. Bd. 4, 375/83). Die dort begegnenden K.typoi (bes. Holz u. Wasser) gehören zum festen katechetischen Bestand (zB. Ep. Barn. 11 [SC 172, 158/66]; Eus. Emes. in Gen. frg. 36 [É. M. Buytaert, L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse (Louvain 1949) 113*]). Zur Taufkatechese gehört die Erklärung des tropaeum crucis (Vit. Vivent. 1, 7 [ASS Ian. 2, 87]). Cyrill v. Jerus. thematisiert das K. bei der Besprechung des Glaubensartikels ‚gekreuzigt u. begraben', damit sich die Katechumenen ‚stolz des K. rühmen' (catech. 13, 3. 41 [2, 52. 104 R./R.]; Ephr. Graec. serm. in pret. et viv. cruc.: EphrSyrOp G 2, 248D). Taufunterweisung ist so auch K.apologie, denn rudes crucis scandalo commoventur (Hilar. Pict. trin. 3, 25). – Das K. ist Bekleidung der Nackten, denn die bei der Taufe Entblößten ziehen den gekreuzigten Christus an (PsJoh. Chrys. cruc.: PG 50, 819). ‚Schön ist es auch, an der Schulter geheiligt u. gereinigt zu werden, dass sie das K. Christi tragen kann, das nicht für jeden leicht zu tragen ist' (Greg. Naz. or. 40, 39 [SC 358, 288]). Die Katechumenen werden über die Gebetshaltung in K.form belehrt (Arnob. Iun. in Ps. 133 [CCL 25, 220]; Ambr. sacram. 6, 4, 18). Nur wer (im Gebet)

seine Hände zum K. hin ausbreitet, darf sich dem Tisch (des Altares) nähern (Ephr. Syr. in ev. conc. 20, 23 [SC 121, 360]). Das tägliche *Abendgebet mit ausgebreiteten Händen lässt kraft des K. die Mächte der Finsternis weichen (Quodv. prom. 1, 40. 57 [CCL 60, 47. 66]). Ein Glücksfall der Katechese ist es, wenn der Prediger vor Ort zum Erweis seiner Glaubwürdigkeit oder hinsichtlich der atl. K.symbolik auf den Golgota u. die K.reliquie selbst verweisen kann (Cyrill. Hieros. catech. 4, 10; 10, 19; 13, 4. 39 [1, 100. 284f; 2, 54. 102 R./R.]; Eus. Emes. pass. 1 [Buytaert, Héritage aO. 79*]; Hesych. Hieros. hom. pasch. 1, 2 [SC 187, 62]; vgl. hom. 13, 5; 14, 11 [SubsHag 59, 506, 20/2. 562, 12/4 Aubineau]; PsCyrill. [= Joh.] Hieros. catech. myst. 2, 4 [SC 126, 110f]). Die sichtbare K.reliquie ermöglicht den Glauben an die Erlösung (Ambr. obit. Theod. 43; Leo M. ep. 139, 3 [PL 54, 1105BC]). Die Baptisterien am Lateran u. an St. Peter erhalten K.-Kapellen, wohl zur Aufnahme von K.reliquien (S. de Blaauw, Cultus et decor = StudTest 355f [Città del Vat. 1994] 1, 135f; 2, 508f). Der Katechese diente wohl auch das Silber-K. der Basilica Ursiana in Ravenna, das über der Kathedra im Rücken des Bischofs aufgestellt war (Agnell. lib. pont. 89. 130 [Fontes Christ. 21, 1, 348. 2, 474]). – Wichtigster katechetischer Anknüpfungspunkt ist die Stirnbekreuzigung in den Katechumenats- u. Taufriten, gedeutet in Anlehnung an das hesekielische Taw der Geretteten (Hes. 9, 4; Theodrt. comm. in Ps. 59, 6f [PG 80, 1317C]; Chromat. in Mt. 54, 1 [CCL 9A, 469, 1/13]; M. Skeb, Christo vivere = Hereditas 11 [1997] 91/4), aber auch in Anlehnung an die Soldaten- u. Sklavensignierung (Dölger, ACh 2, 268/80), so dass das K.zeichen Schutz, Rettung, Leben, Kirchengliedschaft u. Eigentum Christi bedeutet (ders., Beiträge 1, 16/8; 2, 20/2). Letzteres findet darin seine Stütze, dass man das K.zeichen oft mit dem Aussprechen des Namens Christi verbindet, weil das + zugleich das X (PICTOC) vertritt (ebd. 3, 6/16). Früh begegnet das K.zeichen als Aufnahmeritus in den *Katechumenat (ebd. 4, 9/13. 16f). Das K.zeichen empfangen oder erbitten (signari / signaculum petere) heißt seit etwa 200 nC. soviel wie Christ werden wollen (PsNovat. adv. Iud. 10, 3; Mart. Mt. 8. 27 [AAA 2, 1, 226. 256]; Theodrt. h. e. 4, 18, 11; Soz. h. e. 5, 1, 5; Marc. Diac. vit. Porph. 31 [27 Grégoire / Kugener]; Sev. Minor.: PL 20, 739A). In Syrien ist die abrenuntiatio diaboli (*Apotaxis) vor der Taufe mit dem apotropäischen K.zeichen verbunden, so dass man fortan beim Betreten der Agora oder Überschreiten einer Türschwelle zur Bekreuzigung wiederholt: ‚Ich widersage dir, Satan, u. vereine mich dir, Christus‘ (Joh. Chrys. catech. II, 5 [PG 49, 240]; Dölger, Beiträge 6, 23/5). Ferner erfolgt das K.zeichen vor der bekenntnishaften Rezitation des Symbolums, bei der sich die Täuflinge bereits selbst bekreuzigen (ebd. 4, 5/9). Für Augustinus heiligt das K.zeichen die Katechumenen, aber schenkt ihnen nicht die Sündenvergebung (Aug. pecc. mer. 2, 26, 42). Durch das K.zeichen werden die *Competentes im Schoß der Kirche empfangen, in der Taufe aber werden sie geboren (Quodv. symb. 1, 1, 3 [CCL 60, 305]). Hervorgehoben werden ferner die *Exorzismus-Salbung vor der Taufe u. die Salbung der *confirmatio, die beide in K.form gespendet werden können. Die Taufe selbst wäre ohne das K.zeichen unvollständig (PsCyrill. Hieros. serm. de cruc.: Budge, Texts aO. [o. Sp. 1106] 777). So zählt es zum festen Bestandteil der *Katechumenats- u. der Taufriten (Dölger, Beiträge 5, 10/2. 16/22; V. Grossi, La catechesi battesimale agli inizi del V sec. [Roma 1993] 53/5; M. Metzger / H. Brakmann: o. Bd. 20, 523. 527 u. ö.). – Die Väter sprechen von der Würde des Menschen, der sich mit dem K. bezeichnet: Das K. auf der Stirn ist ein Ehren-*Kranz, keine Schmach wie früher (Cyrill. Hieros. catech. 13, 22. 36 [2, 80. 96 R./R.]; Joh. Chrys. hom. in Mt. 55, 4f [PG 58, 537f]; cruc. 1, 1; 2, 1 [PG 49, 399. 407]; adv. Iud. 9 [PG 48, 826]); denn vom Schamlosen heißt es: Dieser Mann hat keine Stirn (Aug. serm. 174, 3, 3 [CCL 36, 458]; en. in Ps. 141, 9 [40, 2052]). Das sichtbare Stirn-K. zwingt, Gott mehr zu ehren als den Menschen (in Joh. tract. 53, 13 [PL 35, 1780]; en. in Ps. 30, 2, 3, 7; 68, 1, 12 [CCL 38, 218; 39, 912]), u. löst die schamhaft verborgene *Beschneidung ab (serm. 160, 6 [PL 38, 876]). Manche Formulierungen lassen an tätowierte Stirn-K. denken (H. Rondet, La croix sur le front: RechScRel 42 [1954] 388/94; vgl. Joh. Chrys. c. Iud. et gent. 9 [PG 48, 826]; Hieron. in Jes. comm. 15, 55, 12f [CCL 73A, 628, 68/629, 71]; Pass. Glycer. 1, 2f [ASS Mai. 3, 188D]; Dölger, ACh 1, 202/11). Augustinus erkennt an den Donatisten (*Donatismus) das signum domini mei, signum imperatoris mei, characterem regis mei (serm. 359, 5 [PL 39^2, 1594]).

Allerdings besteht auch die Vorstellung, dass die Stirnsignierung ein dauerhaftes, aber geistiges Zeichen einprägt (vgl. Act. Andr. et Matth. 27 [AAA 2, 1, 105, 12/4]). Derart wollen die Prediger die durch den heidn. u. jüd. Spott verunsicherten Katechumenen u. Getauften stärken (Aug. serm. 215, 5 [PL 38, 1074f]; 218C, 2/4 [453, 15/454, 28 Morin]; Dölger, Beiträge 4, 14f), aber auch ihr Taufbegehren einfordern, wenn manche der Katechumenen es ein Leben lang beim K.zeichen belassen (F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger [1953] 370f).

V. Kreuzesnachfolge. a. Martyrium. Jesu Aufruf zur K.nachfolge (Mt. 10, 38; 16, 24) wird auf das Martyrium bis hin zur Kreuzigung bezogen (Tert. an. 55, 5; Hippol. in Dan. comm. 2, 21 [GCS Hippol. 1, 1^2, 98/100]; Orig. mart. 12; Lucif. moriend. 4; Athan. vit. Anton. 75, 1 [SC 400, 326]; Aster. Amas. hom. 12, 9, 1 [170, 6/9 Datema]); Chromat. serm. 42 [CCL 9A, 182]; PsZach. Rhet. h. e. 2, 1 [CSCO 87/Syr. 41, 76]; Inschrift von Kirşehir [S. Eyice / J. Noret: AnalBoll 91 (1973) 365]). Der Diakon Euplius verliest während des Prozesses aus dem mitgebrachten Evangelienbuch Mc. 8, 34 (Act. Eupl. 1, 4f [101, 33f Knopf / Krüger / Ruhbach]). Unabhängig davon, dass auch gnostische Christen den Glaubenstod starben u. gekreuzigt wurden, wird kritisiert, dass K.nachfolge, die über K.gnosis hinausgehe u. das Martyrium einschließe, ohne eine tatsächliche Kreuzigung Jesu undenkbar sei (Ign. Trall. 10; Iren. haer. 3, 18, 4; vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 38, 9f [CSCO 170 / Syr. 77, 138]). Das K. wird geradezu zum Synonym für das Martyrium, auch nach manichäischem Sprachgebrauch, ohne dass damit die Todesart selbst bezeichnet werden muss (Saracot. Ps. [C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book 2 (1938) 142, 18/29]; Hennecke / Schneem.^{6} 2, 83f). Entsprechend begegnet seit der 2. H. des 4. Jh. in Kunst u. Literatur das K. als rangerhöhendes Attribut einer Reihe von Märtyrern (E. Schurr, Die Ikonographie der Heiligen [1997] 324/9). – Wie der Täufling signiert wird (s. o. Sp. 1137), so besiegelt das K.zeichen auch die Bluttaufe (Dölger, Beiträge 5, 12. 14f). Im Sinne der militia Christi verlassen die Märtyrer *Caesars Fahnen u. wählen sich das K.zeichen (Prud. perist. 1, 34 [CCL 126, 252]). Der Sieg der Märtyrer wird als Sieg des K. gefeiert (Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 4, 4f [PG 61, 35/7]). Christus selbst ist unter Pilatus den Bekennertod am K. gestorben (1 Tim. 6, 13; Orig. frg. in Ps. 99f [R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs des Psaumes = StudTest 264 (Città del Vat. 1970) 56]); er ist der einzig wahre u. erste Märtyrer (Eus. h. e. 5, 2, 3; Mart. Macar.: H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte 1 [Paris 1886] 55; Mart. Pisour.: ebd. 114; Greg. Naz. or. 24, 4 [SC 284, 46]; Pass. Milis et soc.: Assemani aO. 1, 68). ‚Zuerst hat er selbst das tropaeum (über den Tod) aufgerichtet u. dann erst es aufzurichten den Märtyrern aufgetragen' (Ambr. in Lc. 10, 107 [CCL 14, 376]). In seinem Blut am K. schreit das Blut der Gerechten u. Märtyrer (Pass. Agath. et soc. 1 [G. v. Hooff: AnalBoll 2 (1883) 99f]). Christus wählt die in den Augen der Juden schlimmste Todesart, um jegliche Todesangst aufzuheben (Aug. en. in Ps. 140, 20 [CCL 40, 2041]; symb. 3, 9; Hieron. ep. 100, 11, 4 [CSEL 55, 2, 224, 26/30]); die Tapferkeit der Märtyrer wird damit auf das Vorbild des K. zurückgeführt (Eus. theoph. frg. 3, 62 [GCS Eus. 3, 2, 159f]; Athan. incarn. 28). Abd al Masīḥ v. Singar sieht im Traum den Gekreuzigten in zerrissener Tunika mit einer Inschrift vor der Brust: ‚Dieser ist es, der die Märtyrer den Kampf lehrt u. die Athleten krönt' (Pass. Abd al-Masih 7 [J. Corluy: AnalBoll 5 (1886) 21]). Aus allen Ländern kommen unter Kaiser Julian Christen ins ‚hl. Land der Kreuzigung ihres Herrn', um am Ort der Kreuzigung sich zu bereiten, ihr eigenes Blut zu vergießen u. so am Leiden seiner Kreuzigung teilzuhaben (Legenda Iulian. Imp.: Gollancz aO. [o. Sp. 1105] 109). Nur unter den Christen, die Jesus durch seine Kreuzigung in Dienst genommen hat, gibt es überhaupt das Martyrium (Jacob. Sarug. laud. Samon. et Gur.: W. Cureton, Ancient Syriac documents [London 1864] 104, 12/22). Nicht aus Eigenem, sondern durch den Gekreuzigten bzw. das K.zeichen steht ihnen die nötige Kraft zu Gebote (Greg. Tur. glor. mart. 106 [MG Script. rer. Mer. 1, 2, 111]; Pass. Tatian. 10 [F. Halkin: AnalBoll 89 (1971) 286]). Eine Staurophanie ermutigt Theodotus zum Zeugentod (E. Pax, Art. Epiphanie: o. Bd. 5, 885). Auch die Makkabäer sind, insofern sie zeitlich ‚vor dem K.' ‚entsprechend dem K.' gelebt haben, als Märtyrer zu ehren (Greg. Naz. or. 15, 2 [PG 35, 913]). Die Frucht des am Karfreitag verehrten K. ist der Mut der Märtyrer (Joh. Chrys. paneg. Bern. 1 [PG 50, 629]). Es ist wohl an die K.reliquie gedacht,

wenn Jonas im Gefängnis Erquickung im ‚hl. Holz' sucht, an dem Christus gekreuzigt wurde (Pass. Ion. et Barach. 11 [H. Delehaye: AnalBoll 22 (1903) 403]). Die Gleichförmigkeit mit Einzelheiten der Passion Christi oder gar seinem Tod am K. gilt als besondere Begnadung (Tert. res. 8, 5; PsMacar./Sym. hom. H 12, 4f [PTS 4, 109f]; Act. Theod. Orient. 3 [CSCO 44 / Copt. 4, 45, 3/8]; Pass. Aelian. 7, 7 [G. Garitte: AnalBoll 79 (1961) 443]; Pass. Epimach. 9 [M. van Esbroeck: ebd. 84 (1966) 418]; Act. Tar., Prob. et Andr. 3, 33 [ASS Oct. 5, 578D]); in diesem Sinne werden Akten u. Passiones den Leidensberichten Christi angeglichen (Pass. Olbian. 3 [F. Halkin: AnalBoll 93 (1975) 34]; Pass. Theodor. Strat. 14 [G. v. Hooff: ebd. 2 (1883) 366]; Pass. Grighor [G. Hoffmann, Auszüge aus syr. Akten pers. Märtyrer = Abh. für die Kunde des Morgenlandes 7, 3 (1880) 78/86]; Act. Symeon. Bar-Sabbae [BKV^2 22, 5/57]). Der bekehrte Pilatus gar wird am wiederaufgerichteten K. Christi auf Golgota hingerichtet (PsCyriac. Oxyrh. mart. Pilat. vers. arab.: Mingana aO. [o. Sp. 1120] 256/8]).

b. Askese. Als dem Martyrium gleichwertige K.nachfolge gilt nicht erst seit konstantinischer Zeit die Askese (Orig. in Mt. comm. 12, 26 [GCS Orig. 10, 128, 31/7]; Hieron. ep. 121, 3, 4 [CSEL 56, 1, 14]; Joh. Chrys. hom. in Phil. 13, 1 [PG 62, 276f]; Leo M. serm. 47, 1; 70, 5 [CCL 138A, 274. 432]). Im unblutigen Martyrium bedeutet das K., dem Reichtum u. Pomp der Welt abzuschwören (Salv. gub. 3, 3, 15 [SC 220, 198]; Vit. Procop. Decap. 4 [S. Efthymidias: AnalBoll 108 (1990) 314]; Vit. Dan. Styl. 1 [H. Delehaye, Les saints Stylites = SubsHag 14 (Bruxelles 1923) 1, 3/2, 10]; vgl. Zeno 2, 11, 3, 6 [CCL 22, 184]). Das Kreuzigen des eigenen Leibes wird als Festnageln u. Abtöten der Begierden u. Leidenschaften verstanden (Melito Sard. frg. nov. 2, 14 [91 Hall]; Clem. Alex. frg. 7 [GCS Clem. Alex. 3, 197, 1/8]; PsCypr. singul. cler. 40 [CSEL 3, 3, 215, 24]; Basil. Seleuc. or. 34, 2 [PG 85, 373A]); das gibt dem Gedanken Platos neuen Sinn, wonach die Seele an die Begierden des Leibes angenagelt ist (Plut. quaest. conv. 8, 2, 718D). Gott gefällt das Gebet in K.haltung, wenn damit die Abtötung der Fleischesgier einhergeht (Aster. Amas. hom. in Lc. 10, 30: Phot. bibl. cod. 271 [8, 85f Henry]). Selbstkreuzigung durch Abtötung u. Fasten in der Quadragesima sind Vorbereitung auf das K.geschehen des Karfreitags (Aug. serm. 205, 1 [PL 38, 1039f]). In *Hippo Regius berufen sich manche auf 1 Cor. 2, 2 für die These, für das Taufbegehren genüge ein Glaube an den Gekreuzigten ohne Werke, wogegen Augustinus mit Gal. 6, 14 die Notwendigkeit sieht, die sündhaften Leibesbegierden zu kreuzigen (fid. et op. 10, 15; vgl. Orig. in 1 Reg. hom. 1, 18 [GCS Orig. 8, 25]). – Die unblutige K.- u. Leidensnachfolge ist das zentrale spirituelle Anliegen des Mönchtums (H. Bacht, Vexillum crucis sequi. Mönchtum als K.nachfolge: Martyria - Leiturgia - Diakonia, Festschr. H. Volk [1968] 149/62). Jungfrauen u. Mönche (für Joh. Chrys. schlicht ‚die Gekreuzigten'; I. Auf der Maur, Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Joh. Chrysostomus [Freiburg i. Ue. 1959] 82f) ahmen die K.nachfolge der Märtyrer nach (Greg. Nyss. virg. 23, 7 [SC 119, 554]). Die Liebe zu Christus bewegt Jungfrauen u. Mönche zur K.nachfolge (Act. Mâr Gîw. 22. 36. 46 [BKV^2 22, 235. 245. 253]; Vit. Susannah. 1 [ASS Sept. 6, 153C]), zuweilen ermutigt durch K.visionen (Vit. Iulian. et Basil. 14 [F. Halkin: AnalBoll 98 (1980) 257]; Niceph. Uran. vit. Sym. 2, 17; 4, 28 [PG 86, 2, 3001. 3012]; Pachom. paralip. 9, 18 [142, 14/25 Halkin]). Der Ruf Christi zur K.nachfolge kann dahin verstanden werden, Mönch in *Jerusalem zu werden (Cyrill. Scythop. vit. Cyriac. 3 [TU 49, 2, 224 Schwartz]; F. Nau: RevOrChr 20 [1915/17] 18). Mt. 10, 37/42 wird dort am Fest des Antonius verlesen (Lect. Hieros. arm. 11 [PO 36, 226]). Der Persereinfall iJ. 614 u. die islamische Eroberung rücken die K.nachfolge der paläst. Mönche wieder in den Bereich des Blutzeugnisses (Anton. vit. Georg. Choz. 8, 33 [C. Houze: AnalBoll 7 (1888) 132]; Steph. Sabait. [8. Jh.] pass. XX monach. Sabait. 2, 13 [ASS Mart. 3, 168CD]). Auch im Manichäismus kann das K. eine Metapher für Askese sein (P. Nagel, Die apokryphen Apostelakten des 2. u. 3. Jh. in der manich. Lit.: K.-W. Tröger [Hrsg.], Gnosis u. NT [1973] 161f). In ihren Behausungen umgeben sich die Asketen allenthalben mit K. (Heid, K. 227). In den Mönchssiedlungen der Kellia ist das K. Hauptthema der Wandmalereien (Dinkler / Dinkler-v. Schubert 132/4). Wer das Mönchsleben als σταυροφόρος βίος (Lampe, Lex. 1255) wörtlich nimmt, schultert ein Holz-K. unter dem Spott der Menge (Joh. Cassian. conl. 8, 3, 5 [CSEL 13, 220]; Thomas Marg. hist. monast. 4, 17; 5, 10 [Budge, Book aO. (o. Sp. 1132) 421. 506]); an-

dere haben einen K.stab in der Hand (Barsanuph. ep. 61 [SC 426, 306, 98/100]) oder heften zumindest ein K. an ihren Wanderstab (Hoffmann aO. 71). Damit wehren sie sich gegen Tierdämonen (Theodrt. comm. in Ps. 22, 4 [PG 80, 1028B]; Barsanuph. ep. 45 [250, 15/7]; Leont. Neapol. vit. Sym. 5, 36 [PG 93, 1716A]; Vit. Aberc. 22 [E. Batareikh: OrChr 4 (1904) 284]; Dölger, Beiträge 6, 21). Ferner gehören Hand-K. zur Ausstattung der Asketen (Niceph. Uran. vit. Sym. 13, 101; 14, 117 [PG 86, 2, 3080f. 3096]; J. Wilpert, Die röm. Mosaiken u. Malereien 1, 1^2 [1917] 48f; O. Nußbaum, Zur Bedeutung des Hand-K.: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC ErgBd. 1 [1964] 263f). Petrus der Iberer, der K.träger, d.h. Mönch, werden will, trägt eine K.reliquie bei sich (Vit. Petr. Iber. 24 [30 Raabe]). Wohl seit Antonius bindet man das Mönchsgewand mit einem Lederriemen kreuzförmig zusammen, was Anlass zu geistlichen Deutungen gibt (J. Muyldermans, Evagriana Syriaca [Louvain 1952] 25; A. Rücker, Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern: OrChr 12 [1915] 219/37; *Gürtel). Nach einer sekundären Überlieferung tragen die Pachomianer an der Kapuze eine purpurne K.applike (Dölger, Beiträge 8, 38/42; A. Veilleux, Pachomian Koinonia 2 [Kalamazoo 1981] 134). Neben dem asketischen Nachfolgegedanken dürfte der Wunsch nach Schutz vor Dämonen dies veranlasst haben (vgl. Leont. Neapol. vit. Joh. Eleem. 22 [43, 4f Gelzer]). Da das Mönchsleben mit der Einkleidung beginnt, wird auch der Kutte selbst K.symbolik zugewiesen (Joh. Cassian. inst. 1, 4).

W. H. Alla, Discours pour la fête de la croix attribué à s. Cyrille d'Alex.: OrChr 75 (1991) 166/97. – H.-D. Altendorf, Wiederkunft u. K. Zur Auslegung von Mt. 24, 30 in der alten Kirche u. zur Deutung einiger K.darstellungen der frühchristl. Kunst, Habil.-Schr. Tübingen (1966). – B. Baert, Das Antependium von Nedstryn (Norwegen, 1310) u. die K.erhöhungslegende: Münster 54 (2001) 46/57. – E. Balicka-Witakowska, La crucifixion sans crucifié dans l'art éthiopien. Recherches sur la survie de l'iconographie chrétienne de l'Antiquité Tardive = Bibliotheca Nubica et Aethiopica 4 (Warszawa 1997). – F. A. Bauer, Stadt, Platz u. Denkmal in der Spätantike. Unters. zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Kpel u. Ephesos (1996). – P. F. Beatrice, La croix et les idoles d'après l'apologie d'Athanase ‚contre les païens': Antiguëdad y Cristianismo 7 (1990) 159/76. – E. Beck, Ephräm u. der Diatessaronkommentar im Abschnitt über die Wunder beim Tode Jesu am K.: OrChr 77 (1993) 104/19. – P. Bertolini, Figura velut qua Christus designatur. La persistenza del simbolo della croce nell'iconografia numismatica durante il periodo iconoclasta. Costantinopoli e Benevento = Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici 99 (Roma 1978). – O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu: ANRW 2, 25, 1 (1982) 565/647. – S. Borgehammar, How the Holy Cross was found. From event to medieval legend = Bibliotheca Theologiae Practicae 47 (Stockholm 1991). – S. Brock, Two Syriac poems on the invention of the cross: Lebendige Überlieferung, Festschr. H. J. Vogt (Beirut / Ostfildern 1992) 55/82. – M. Buchsel, Die Kreuzigung zwischen Antike u. Christentum: Jb. für die Kunsthist. Slg. in Wien 89/90 (1993/94) 7/19. – T. P. Carpino, La croce. Da strumento di passione a segno di vittoria (secc. I-II): A. Orazzo (Hrsg.), I padri della chiesa e la teologia (Milano 1995) 147/70. – S. Casareteli Novelli, Segno salutis e segno ‚iconico'. Dalla ‚invenzione' costantiniana ai codici astratti del primo altomedioevo: SettimStudAltoMedioevo 33, 1 (1987) 104/72. – E. Cattaneo, Il tema della croce in s. Atanasio d'Aless.: Una hostia, Festschr. C. Ursi (Napoli 1983) 163/86. – H. Chantraine, Die K.vision von 351. Fakten u. Probleme: ByzZs 86/87 (1993/94) 430/41. – B. Cornet, La fête de la croix du 3 Mai: RevBelgPhilHist 30 (1952) 837/48. – E. Cortese, ‚Maledetto colui che è appeso al legno' (Gal. 3, 10/4): La Sapienza della Croce oggi 1 (Torino 1976) 151/62. – C. Curti, L',inventio crucis' nell'ep. 31 di Paolino di Nola: Orpheus NS 17 (1996) 337/47. – J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme^2 (Tournai / Paris 1991). – G. Delling, Der K.tod Jesu in der urchristl. Verkündigung (1971). – L. De Lorenzi, La croce ‚segno' del cristiano. Note di spiritualità Origeniana à proposito di Mt. 16, 24: Benedictina 30 (1983) 9/30. – J. Diethart / Ch. Gastgeber, Memorialverse zu den zwölf K.zeichen. Edition eines Gedichtes aus dem Paris. lat. 1678: Mitt. zur Christl. Archäol. 3 (1997) 53/65. – E. Dinkler, Signum Crucis (1967). – E. Dinkler-v. Schubert, CTAYPOC. Vom ‚Wort vom K.' (1 Kor. 1, 18) zum K.-Symbol: Byz. East - Latin West, Festschr. K. Weitzmann (Princeton 1995) 29/39. – E. Dinkler / E. Dinkler-v. Schubert, Art. K. I (vorikonoklastisch): RBK 5 (1995) 1/219 (Lit.). – F. J. Dölger, Beiträge z. Gesch. des K.zeichens 1/9: JbAC 1 (1958) 5/19; 2 (1959) 15/29; 3 (1960) 5/16; 4 (1961) 5/17; 5 (1962) 5/22; 6 (1963) 7/34; 7 (1964) 5/38; 8/9 (1965/66) 7/52; 10 (1967) 7/29. – E. A. Dreyer (Hrsg.), The cross in Christian tradition (New York 2000). – H. J. W. Drijvers, An icon of the dead Christ on the cross in a Syriac text: Symposium Syriacum VII = OrChrAn 256

(Roma 1998) 607/16. – H. J. W. Drijvers / J. W. Drijvers (Hrsg.), The finding of the true cross. The Judas Kyriakos legend in Syriac = CSCO 565/Subs. 93 (Louvain 1997). – J. W. Drijvers, Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on symbolism and ideology: G. J. Reinink / B. H. Stolte (Hrsg.), The reign of Heraclius (Leuven 2002) 175/90; Promoting Jerusalem. Cyril and the True Cross: J. W. Drijvers / J. W. Watt (Hrsg.), Portraits of spiritual authority = RelGraecRomWorld 137 (Leiden 1999) 79/95; The Protonike legend, the Doctrina Addai and bishop Rabbula of Edessa: VigChr 51 (1997) 298/315. – R. Dubowchik, A Jerusalem chant for the Holy Cross in the Byz., Latin and Eastern Rites: Plainsong and Medieval music 5 (1996) 113/29. – J. Durand / B. Flusin (Hrsg.), Byzance et les reliques du Christ = Centre de rech. d'hist. et civilisation de Byzance, Monogr. 17 (Paris 2004). – M. van Esbroeck, Le discours de Jean Damascène pour la dédicace de l'Anastasis: OrChrPer 63 (1997) 53/98; Un discours inédit de s. Germain de Cple sur la Croix et les icônes: ebd. 65 (1999) 19/51; Le dossier de s. Nino et sa composante copte: G. Shurgaia (Hrsg.), Santa Nino e la Georgia (Roma 2000) 99/123; L'invention de la croix sous l'empereur Héraclius: ParolOr 21 (1996) 21/46; L'opuscule ‚Sur la Croix' d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne: Bedi Kartlisa 37 (1979) 102/32. – M. Fédou, La vision de la Croix dans l'œuvre de s. Justin ‚philosophe et martyr': RechAug 19 (1984) 29/110. – J.-L. Feiertag, À propos du rôle des Juifs dans les traditions sous-jacentes aux récits de l'invention de la croix: AnalBoll 118 (2000) 241/65. – H. Fischer, Die offene K.haltung im Rechtsritual: Grazer Rechts- u. Staatswissenschaftl. Studien 3 (1958) 9/57. – B. Fitch Fairaday, Isaac of Niniveh's biblical typology of the cross: StudPatr 35 (Leuven 2001) 385/90. – G. Galavaris, Art. K. II (nachikonoklastisch): RBK 5 (1995) 219/84. – S. Gero, The legend of the monk Baḥīrā, the cult of the cross and iconoclasm: P. Canivet / J.-P. Rey-Coquais (Hrsg.), La Syrie de Byzanze à l'Islam (Damas 1992) 47/58. – J. Gretser, Opera omnia de sancta cruce (Ingolstadii 1616). – N. Gudea, K.förmige Zeichen auf Gegenständen des täglichen Gebrauchs aus vorkonstantinischer Zeit: Akten des 12. Intern. Kongr. für Christl. Archäol. 2 = JbAC ErgBd. 20, 2 (1995) 833/48. – W. Hage, Crosses with epigraphs in medieval central and east asian Christianity: Harp 8/9 (1995/96) 375/82. – J. Hallit, La typologie de la croix dans l'hymnographie byzantine: ParolOr 9 (1979/80) 135/63. – S. Heid, Die frühkirchl. Beurteilung der Häretiker als ‚Feinde des K.': Hairesis, Festschr. K. Hoheisel = JbAC ErgBd. 34 (2002) 107/39; Ephraem Graeci homilia de iudicio et pretiosa cruce (Clavis PG 4105): OrChrPer 67 (2001) 353/70; K. - Jerusalem - Kosmos. Aspekte frühchristl. Staurologie = JbAC ErgBd. 31 (2001); Frühe Kritik am Gekreuzigten u. das Ringen um eine christl. Antwort: TrierTheolZs 110 (2001) 85/114; Zwei an den Enkainien der Jerusalemer Grabeskirche gehaltene Predigten des griech. Ephräm: OrChr 84 (2000) 1/22; Vexillum Crucis. Das K. als Religions-, Missions- u. Imperialsymbol in der frühen Kirche: RivAC 78 (2002) 191/259. – M. Hengel, La crucifixion dans l'antiquité et la folie du message de la croix = Lectio Divina 105 (Paris 1981). – S. Janeras, Le Vendredi-Saint dans la tradition liturgique byzantine = StudAnselm 99 (Roma 1988). – P. Kaswalder, Archeologia della croce e del sepolcro: B. Barberis / G. M. Zaccone (Hrsg.), Sindone (Roma 1998) 59/73. – A. Kazhdan, Kosmas of Jerusalem. Can we speak of his political views?: Muséon 103 (1990) 329/46. – H. A. Klein, Byzanz, der Westen u. das ‚wahre' K. Die Geschichte einer Reliquie u. ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz u. im Abendland = Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz B 17 (2004). – U. Koenen, Symbol u. Zierde auf Diadem u. Kronreif spätantiker u. byz. Herrscher u. die K.auffindungslegende bei Ambrosius: JbAC 39 (1996) 170/99. – M. Ko Ha Fong, Crucem tollendo Christum sequi. Unters. zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche = MünstBeitrTheol 52 (1984). – J. Kollaparambil, Cross and crucifix in the Syrian tradition: Harp 8/9 (1995/96) 177/83. – A. S. Korakides, Ἡ εὕρεσις τοῦ Τιμίου Σταυροῦ (Athenai 1983). – B. Kuhnel, Das K. mit Christus u. den vier Wesen, ein nubisches Motiv u. sein Bildkreis: OrChr 76 (1992) 186/226. – G. Kuhnel, Kunstgeschichtl. Überlegungen zu einem neuen K. für die Grabeskirche: Münster 50 (1997) 238/53. – H.-W. Kuhn, Die K.strafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit u. Wertung in der Umwelt des Urchristentums: ANRW 2, 25, 1 (1982) 648/793. – R. Leeb, Konstantin u. Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin d. Gr. als Spiegel seiner Kirchenpolitik u. seines Selbstverständnisses als christl. Kaiser = ArbKirchGesch 58 (1992). – M. Loconsole, Il simbolo della croce tra giudeo-cristianesimo e tarda antichità. Un elemento della translatio Hierosolymae, Diss. Bari (2003). – M. Meier, Die Translatio des Christusbildes von Kamulianai u. der K.reliquie von Apameia nach Kpel unter Justin II: ZsAntChrist 7 (2003) 237/50. – M. Mrass, Art. Kreuzigung Christi: RBK 5 (1995) 284/356 (Lit.). – A. Palmer, De overwinning van het kruis en het probleem van de christelijke nederlaag. Kruistochten en djihaad in Byzantijnse en Syrisch-orthodoxe ogen: H. Bakker / M. Gosman (Hrsg.), Heilige Oorlogen (Kampen 1991) 84/109. – A. Piras, La leggenda dell'inventio crucis e la sua rielaborazione nella

Dottrina di Addai: Theologica & Historica 13 (Cagliari 2004) 289/99. – J.-M. PRIEUR, La croix et la crucifixion dans les écrits de Nag Hammadi: Anthropos Laïkos, Festschr. A. Faivre = Paradosis 44 (Fribourg 2000) 251/66; Le scandale de la croix dans la littérature chrétienne des 2e et 3e s.: ders. (Hrsg.), La croix. Représentations théologiques et symboliques (Genève 2004) 37/48. – B. S. PSEUTONKAS (Hrsg.), Αἱ περὶ σταυροῦ καὶ πάθους τοῦ Κυρίου ὁμιλίαι ἀνατολικῶν Πατέρων καὶ συγγραφέων ἀπὸ τοῦ $2^{ου}$ μέχρι καὶ τοῦ $4^{ου}$ αἰῶνος^{2} = Ἀνάλεκτα Βλατάδων 53 (Thessalonike 1991). – A. QUACQUARELLI, La croce e il drago nella simbolica patristica: ders., Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari (Roma 1995) 351/61. – M. R.-ALFÖLDI, Historische Wirklichkeit - historische Wahrheit. Constantin u. das K.szepter: Migratio et commutatio, Festschr. Th. Pekáry (1989) 318/25. – H. RAHNER, Griech. Mythen in christl. Deutung (Basel 1984); Symbole der Kirche (Salzburg 1964). – V. RECCHIA, Il simbolo della croce in Gregorio Magno (Hom. in Ev. 2, 32): ders., Gregorio Magno papa ed esegeta biblico (Bari 1996) 69/81. – G. Q. REIJNERS, Das Wort vom K. K.- u. Erlösungssymbolik bei Origenes = BonnBeitrKG 13 (1983). – A.-L. REY, La croix et le dragon. Georges de Pisidie et la Vraie Croix entre panégyrique épique et hagiographie: Des Géants à Dionysos, Festschr. F. Vian = Hellenica 10 (Alessandria 2003) 607/20. – R. ROUKEMA, La prédication du Christi crucifié (1 Cor. 2, 2) selon Origène: G. Dorival / A. Le Boulluec (Hrsg.), Origeniana Sexta = BiblEphTheolLov 118 (Leuven 1995) 523/9. – A. RUGGIERO, Teologia e simbologia nell'immagine della croce preziosa descritta da Paolino di Nola nel carm. 19, 608/76: H. Brandenburg / L. Ermini Pani, Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio = Sussidi allo Studio delle Antichità Cristiane 15 (Città del Vat. 2003) 245/66. – J. R. RUSSELL, The four elements and the cross in Armenian spirituality: Jewish Stud. Quart. 4 (1997) 357/79. – Y. SADER, Croix et symboles dans l'art maronite antique (Beyrouth 1989). – A. SCHNEIDER, Die staurologischen Motive bei den Apostol. Vätern. Eine lexikologisch-semantische Unters. unter Berücksichtigung des Exodus-Heilszeichens, Tesi di Licenza, Istituto Patristico Augustinianum, Rom (1993). – R. SCHNEIDER BERRENBERG, K. - Kruzifix. Eine Bibliographie (1973). – S. SCHURIG, Die Theologie des K. beim frühen Cyrill v. Alex. = Stud. u. Texte zu Antike u. Christentum 29 (2005). – J. SIEPER, Das Mysterium des K.: Erbe u. Auftrag 5 (1966) 363/74; Das Mysterium des K. in der Typologie der alten Kirche: Kyrios 9 (1969) 1/30. 65/82. – P. STOCKMEIER, Theologie u. Kult des K. bei Joh. Chrysostomus = TrierTheolStud 18 (1966). – M.-B. v. STRITZKY, Das K. Christi. Zeichen des Heils für den Kosmos: Garten des Lebens aO. (o. Sp. 1114) 309/27. – J. TABORY, The crucifixion of the paschal lamb: JewQuartRev 86 (1995/96) 395/406. – E. TESELLE, The cross as ransom: JournEarlChrStud 4 (1996) 147/70. – N. TETERIATNIKOV, Devotional crosses in the columns and walls of Hagia Sophia: Byzant 68 (1998) 419/45. – M. TETZ, Das kritische Wort vom K. u. die Christologie bei Athanasius v. Alex.: ders., Zu Leben u. Lehre des Athanasius = ZNW Beih. 78 (1995) 135/53. – B. ULIANICH (Hrsg.), La croce dalle origini agli inizi del sec. XVI (Napoli 2000). – L. VAN TONGEREN, Exaltatio Crucis. Het feest van Kruisverheffing en de zingeving van het kruis in het Westen tijdens de vroege middeleeuwen (Tilburg 1995); Vom K.ritus zur K.theologie. Die Entstehungsgesch. des Festes der K.erhöhung u. seine erste Ausbreitung im Westen: EphLiturg 112 (1998) 216/45. – G. VOSS, Der Lobpreis des K. Christi in der Liturgie der kath. Kirche. Die K.hymnen des Venantius Fortunatus: Una Sancta 47 (1992) 90/114. – R. VOSSEN, Das K. Lebensbaum oder Marterpfahl? (1997). – CH. WALTER, The apotropaic function of the victorious cross: RevÉtByz 55 (1997) 193/220. – M. WHITBY, Defender of the cross. George of Pisidia on the emperor Heraclius and his deputies: dies. (Hrsg.), The propaganda of power = Mnemos Suppl. 183 (Leiden 1998) 247/73. – W. WITAKOWSKI, Theodoxia and her finding of the Holy Cross. An Ethiopic version of the legend of the finding of the Holy Cross in the miracles of Mary: Warszawskie Studia Teologiczne 12 (1999) 253/69; Ethiopic and Hebrew versions of the legend of the finding of the Holy Cross: StudPatr 35 (Leuven 2001) 527/35. – P. YOUSIF, Le symbolisme de la croix dans la nature chez s. Ephrem de Nisibe: Symposium Syriacum 1976 = OrChrAnal 205 (1978) 207/27.

Stefan Heid.

Kreuzauffindung s. Helena II: o. Bd. 14, 367/72; Kreuz: o. Sp. 1130.

Kreuzerscheinung s. Epiphanie: o. Bd. 5, 884/6; Kreuz: o. Sp. 1133f. 1140.

Kreuzesstrafe, Kreuzigung s. Hinrichtung: o. Bd. 15, 344/6; Kreuz: o. Sp. 1099f. 1125f; Tod; Todesstrafe.

Kreuzung (Kreuzweg) s. Hekate: o. Bd. 14, 320.

Kreuzverehrung s. Kreuz: o. Sp. 1129/34.

Kreuzzeichen s. Gebet I: o. Bd. 8, 1232/4; Kreuz: o. Sp. 1100f. 1126/9. 1137/9.

REGISTER

zu

Band XXI

ERSCHEINUNGSDATEN

Lieferung 162	Bogen 1–5	(Kleidung II – Klugheit)	Dezember 2004
Lieferung 163	Bogen 6–10	(Klugheit – Kommentar)	Januar 2005
Lieferung 164	Bogen 11–15	(Kommentar – Konstantinopel)	Dezember 2005
Lieferung 165/166	Bogen 16–25	(Konstantinopel – Kot)	Dezember 2005
Lieferung 167	Bogen 26–30	(Kot – Krankenöl)	August 2006
Lieferung 168/169	Bogen 31–36	(Krankenöl – Kreuzzeichen)	Dezember 2006

STICHWÖRTER

MITARBEITER

David A. Aune (Notre Dame, IN):
Kreis
David M. Bain †:
Koiraniden (Kyraniden)
Maria Becker (Osnabrück):
Klugheit
Albrecht Berger (München):
Konstantinopel
Dagmar Börner-Klein (Düsseldorf):
Kommentar
Heinzgerd Brakmann (Bonn):
Körperdrehung; Koralle
William Brashear †;
Kot (Latrine)
Alfred Breitenbach (Bonn):
Kommagene (Euphratesia); Kot (Latrine); Krebs III (Krankheit)
Wolfram Drews (Bonn):
Konstantinos VII Porphyrogennetos
Winfried Elliger (Tübingen):
Korinth
Josef Engemann (Salzburg):
Kranz (Krone)
Alexandre Faivre (Strasbourg):
Kleros
Gary B. Ferngren (Corvallis, OR):
Krankheit
Ludwig Fladerer (Graz):
Kommentar
Raimund Friedl (Fellbach-Schmiden):
Konkubinat
Olga Gratziou (Rethymno):
Kreta
Peter Grossmann (Athen):
Kopten III
Stefan Heid (Rom):
Kreuz
Otto Hiltbrunner (Gröbenzell):
Krankenhaus
Benedikt Kranemann (Erfurt):
Krankenöl
Adolf Lumpe (Augsburg):
Königsweg; Kontemplation
Harry O. Maier (Vancouver, BC):
Kleidung II (Bedeutung)
Heinz-Günther Nesselrath (Göttingen):
Komödie
Mary L. B. Pendergraft (Winston-Salem, NC):
Kranich; Krebs I (Krustentiere)
Matthias Perkams (Jena):
Kleopatra (Kleopatra VII Philopator)
Sebastian Ristow (Bonn):
Köln; Kommagene (Euphratesia)
Tullio Spagnuolo Vigorita (Napoli):
Konfiskation
Wolfgang Speyer (Salzburg):
Kopf
Peter Thrams (Bonn):
Krebs III (Krankheit)
Karl-Heinz Uthemann (Buchbach):
Kosmas Indikopleustes
Jos P. A. van der Vin (Leiden):
Kontorniat
Manfred Wacht (Regensburg):
Krankenfürsorge
Dietmar Wyrwa (Bochum):
Kosmos

NACHTRAGSARTIKEL IN DEN SUPPLEMENTLIEFERUNGEN

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez, Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im ‚Jahrbuch' erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Bände des RAC aufgenommen.

Die Supplement-Lieferungen 1–11 des RAC enthalten folgende Artikel:

In dem bei der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung in Münster erscheinenden „Jahrbuch für Antike und Christentum“ sind weitere Nachträge zum RAC enthalten:

Erbrecht	14 (1971) 170/84	**Fuchs**	16 (1973) 168/78
Euripides	8/9 (1965/66) 233/79	**Gans**	16 (1973) 178/89

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in die Supplement-Lieferungen des RAC aufgenommen.

ISBN 3-7772-0610-5 (RAC Lieferung 168/169)